RAZPRAVE

19245

Vpeljava psihoanalize
Jacques Lacan, Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki

Prispevki k teoretičnemu spoprijemu s fašizmom
Mladen Dolar, O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma

Prispevki k analizi »stalinskega pojava«
Marjan Britovšek, Leninova vizija socializma in porajanje Stalinovega kulta osebnosti I.
Rastko Močnik, Problemi stalinizma
Slavoj Žižek, Uvod v stalinsko hermenevtiko

Martin Krpan, človek in mislec
Zoja Skušek-Močnik, Krpanov teorem
Intervencije (R. M., J. V., S. Ž., M. D.)

Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature
Zoja Skušek-Močnik, ». . . by the very cunning of the scene . . .«

Prispevki k teoriji označevalne prakse
Braco Rotar, Način gradnje I. (materialistična teorija označevalne prakse na področju gradnje)

Filozofske razprave
Tine Hribar, Resnica o resnici (Znanosti in stvar sama V)

Bis dicit qui cito dicit
Ervin Hladnik, Zlata pravila življenja
Matjaž Potrč, Odtujeno sporočilo

ŠTEVILKA 177–180 (1–4) 1978, LETNIK XVI

PROBLEMI

19/1245

Uredništvo PROBLEMOV-RAZPRAV: Mladen Dolar, Rastko Močnik, Slavoj Žižek. V.d. odgovornega urednika: Slavoj Žižek. V.d. glavnega urednika: Matjaž Hanžek.

Uredništvo: Ljubljana, Soteska 10. Tekoči račun 50101-678-48982, z oznako: za Probleme. Letna naročnina 80 din, za tujino dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk: ZGEP Pomurski tisk, TO tiskarna, Murska Sobota, Lendavska 1.

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije; po sklepu Republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.
Cena te številke 30 din.



PO 1855/1981

spraviti pod roko, medtem ko so zadevne transakcije po roko bolj stvar politične ekonomije, in to čisto določene: kapitalistične — dvakrat ni nobenkrat prav zato, ker je »hitro« polno pomena in kakega drugič v primeru hitrosti za meščana biti sploh ne sme, je v območju označevalca »hitro« prav šele pogoj, da do »drugič« sploh lahko pride (»govorite, kakor vam prihaja na misel«), in tisto »drugič« šele pomeni prav zato, ker je brez pomena, čista ponovitev, do katere pride ravno glede na iluzorni pomen pristniškega prvikrat, morebiti celo proti njegovim izvorniškim fantazmam. »Drugič« je brez smisla, tu se torej šele začne užitek, in modrost označevalca za nazaj kaže, da druge rešitve kakor »hitro dati« sploh ni: resnica obeh plehkih modrovanj v okvirjih ekonomije morale in morale ekonomije je prav kretenizem izraza »bis dicit...«: namreč to, da je »hitri« subjekt vselej na zgubi — in šele tako lahko pride na svoj račun. To ve **proletarec**, ki mu jemljejo; to ve ženska, ki jo jemljejo. To ve **Marx** s teorijo eksploatacije in revolucije; to ve **Freud** s teorijo subjekta in njegovega utrinjaja v označevalcu. Prav k temu utrinjanju, ki ga je razumeti hkrati v pomenu, ki ga imam v roki, ko utrnem svečo, in v tistem, ki nam zbudi željo do želje (»hitro si nekaj zaželi!«), ko ugledam utrinek, vodi peljava pričujočega zvezka — **Lacan:**

VPELJAVA PSIHOANALIZE

Jacques Lacan

JAZ V FREUDOVI TEORIJI IN V PSIHOANALITIČNI TEHNIKI

Pričujoča številka PROBLEMOV-RAZPRAV prinaša nekaj ključnih odlomkov iz pravkar izšle druge knjige Lacanovih **Seminarjev** (Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954—1955, Ed. du Seuil, Paris 1978).

Kot pripominja izdajatelj **Seminarjev** J.-A. Miller, bi se moral naslov druge knjige pravzaprav glasiti **Nagon smrti.** Ti teksti so namreč nastali v letih, ko je v psihoanalizi prevladovala »amerikanizirana« ideologija »močnega jaza«, ki naj harmonično sintetizira nagonske vzgibe, prilagodi subjekta zahtevam objektivne stvarnosti in mu tako omogoči »normalen« razvoj; za takšno quasi-optimistično stališče, ki sta ga — sicer iz čisto drugačnih izhodišč — upravičeno kritizirala že Adorno in Marcuse, postane seveda popolnoma nerazumljivo ključno Freudovo delo **Onstran načela ugodja** in njegov osrednji pojem — nagon smrti. Prav na tem mestu pa intervenira Lacan in pokaže — če naj navedemo Millerja —:

»1. da freudovski Jaz še zdaleč ni sintetizirajoča moč, ki bi jo bilo treba okrepiti, marveč ropotija (bric-à-brac) imaginarnih identifikacij;
2. da se subjekt nezavednega razlikuje od tega jaza;
3. da je pri človeku nekaj, kar presega načelo ugodja (po katerem vsak organizem teži k ravnotežju, celo k mirovanju); to »onstran« je načelo ponavljanja, neustavljiva, avtomatična, nesmrtna prisila, saj ni v njej ničesar, kar bi jo zaustavilo;
4. da takšnega ponavljanja ni mogoče dojeti v okvirih podob, marveč le na ravni simbolov.

Odtod lahko razumemo, zakaj se Lacan tako nepričakovano zateče h kibernetiki, ki je bila tedaj šele v povojih. S pomočjo kibernetike je lahko dal nov smisel funkciji simbola v psihoanalizi: ne gre za simbolične podobe, marveč za šifre, za 0 in 1, za + in —. Odločilen korak, ki mu še danes nismo izmerili vseh razsežnosti.«

Zaradi teh in še nekaterih drugih razlogov uredništvo meni, da je druga knjiga Lacanovih **Seminarjev** — posebej glede na ideologije, ki še dandanes razsajajo v našem prostoru — vredna širše predstavitve.

* * *

KROGOTOK (str. 110—113)

Kierkegaard — bil je, kot veste, humorist — je veliko govoril o razliki med poganskim svetom in svetom milosti, ki pride s krščanstvom. Gotovo je v človeku nekaj zmožnosti, da prepozna svoj naravni predmet, zmožnosti, ki se kaže pri živalih. Pri njem imamo opraviti z ujetostjo v obliko, z zajetostjo v igro, s tem, da ga prevzame privid življenja. To je tisto, na kar se nanaša teoretična ali teorialna ali kontemplativna ali platonična misel, in Platon ni zaman postavil spominjanja v središče svoje spoznavne teorije. Naravni predmet, ki harmonično ustreza živemu bitju, lahko to bitje prepozna zato, ker se že začrtuje njegov lik. Da pa bi se ta lik začrtoval, mora že biti pričujoč v tistem, ki se združuje s predmetom. Gre za odnos diade. Celotna spoznavna teorija pri Platonu je diadična — Jean Hyppolite mi glede tega gotovo ne bo nasprotoval.

Zaradi nekih določenih razlogov pa je prišlo do preobrata. Odtlej imamo greh kot tretji člen, človekova pot pa ni več pot spominjanja, marveč pot ponavljanja. Prav po tem je Kierkegaard na sledi našim freudovskim spoznanjem, in sicer v drobni knjigi z naslovom **Ponav-**

ljanje. Branje te knjige priporočam ljudem, ki so že nekoliko napredovali v naši snovi. Tisti, ki nimajo dovolj časa, naj preberejo vsaj njen prvi del.

Kierkegaard hoče uiti problemom — gre prav za probleme njegovega vzpona k novemu redu —, pri tem pa naleti na jez svojih spominov, na jez tega, kar verjame, da je, in tistega, za kar ve, da ne bo mogel postati. Zato poskuša izkusiti ponovitev. Vrne se v Berlin, kjer je ob prvem bivanju doživel brezmejno ugodje, in korak za korakom sledi svoji nekdanji poti. Vidite lahko, kaj se mu pripeti, ko išče svoje dobro v senci svojega ugodja. Poskus se popolnoma izjalovi. Toda tako nas pripelje do našega problema, ki je v tem: kako in zakaj mora vse, kar zadeva bistveni napredek človeškega bitja, preiti pot vztrajnega ponavljanja.

Za konec (današnjega seminarja — prev.) se bom lotil modela, ki vam ga bom pustil v premislek, da boste lahko zaslutili, kaj pomeni pri človeku potreba ponavljanja. Vsa zadeva je v vdoru simbolnega registra. Danes vam jo bom zgolj ponazoril.

Modeli — to je nekaj zelo pomembnega. Ne da bi to kaj pomenilo — modeli ničesar nočejo reči. Toda takšni pač smo — v tem je naša živalska slabost — potrebujemo podobe. Če ni podob, pride do tega, da ne nastopijo simboli. Nasploh pa je resna zadeva predvsem simbolni primanjkljaj. Podobe izvirajo iz ustvarjanja, ki je po svojem bistvu simbolno, se pravi iz nekega stroja, najbolj modernega med vsemi stroji, človeku mnogo bolj nevarnega kot pa atomska bomba, računskega stroja.

Rečeno vam je bilo, razumeli ste, pa le ne verjamete — računski stroj ima spomin. Zdi se vam zabavno o tem govoriti, vendar ne verjamete. Rešite se te zmote. Stroj ima take vrste spomin, da mu je usojeno spodnesti tla vsem doslednejšim podobam spomina. Doslej smo si pojav spomina najlaže predstavili z modelom babilonskega pečata za vosek, valjaste priprave z nekaj malimi vzboklinami in nekaj vdolbljenimi potezami, ki jo povaljamo po voščeni plošči; temu pravimo engràm. Tudi ta pečat je stroj, le da tega preprosto ne opazimo.

Da bi se stroj ob vsakem vprašanju spomnil vprašanj, ki so mu jih postavili pred tem — kar je včasih potrebno — so iznašli nekaj kar se da zvitega: prvo iskustvo stroja kroži v njem v obliki sporočila.

Recimo, da pošljem od tod telegram v Mans, z navodilom, naj ga pošljejo naprej v Tours, od tam v Sens, od tam v Fontainebleu, od tam pa nazaj v Pariz, in tako naprej brez konca in kraja. Ko svoje sporočilo končam, ga še ne sme doseči njegov začetek — sporočilu mora ostati čas za vrtenje. Vrti se hitro, nikoli ne preneha z vrtenjem, vrti se v krogu.

Ta stroj, ki se vrača sam k sebi, je zabavna zadeva. Spominja na **feedback,** ta pa je povezan s homeostatom. Kot veste, se tako uravnava dovod pare v parni stroj. Če je pritisk premočan, se to pokaže na obratalu, sredobežna sila razmakne dve krogli in dovod pare je urejen. To je tisto, kar obvladuje homeostatični potek parnega stroja. Gre za nihanje okoli točke ravnotežja.

Tu pa so zadeve bolj zapletene. Stvàri pravimo sporočilo, kar je zelo dvoumno. Kaj pomeni sporočilo znotraj nekega stroja? Nekaj, kar poteka na način odprtosti ali ne-odprtosti, tako kot elektronsko luč opredeljuje da-ali-ne. Nekaj artikuliranega, kar pripada istemu redu kot osnovne opozicije simbolnega registra. V danem trenutku se to nekaj, kar kroži, mora — ali pa se ne sme — vrniti v igro. Vselej je pripravljeno dati odgovor in se v samem tem dejanju odgovora dopolniti, se pravi prenehati delovati kot izolirani vrteči se krogotok in se vključiti v kako splošno igro. Prav ta pa se zelo približuje tistemu, kar si lahko zamislimo kot **Zwang,** prisilo ponavljanja.

Zadj, ko imamo ta modelček, lahko zapazimo, da so v sami anatomiji možganskega aparata stvari, ki se vračajo same k sebi. Po Riguetovi zaslugi, da me je opozoril na delo nekega angleškega nevrologa, me je začela hudo zanimati neka hobotnica. Zdi se, da je njen živčni sistem tako omejen, da imamo opraviti z enim samim osamljenim živcem, ki upravlja to, kar imenujemo brizg ali tekočinski pogon; prav zato se ta osmeronožec lahko tako ljubko premika. Domnevamo lahko tudi, da je njegov spominski aparat omejen bolj ali manj na tisto eno samo sporočilo, ki kroži prek majhnega števila točk živčnega sistema med Parizom in Parizom.

Spomnimo se, kaj smo prejšnja leta rekli o presenetljivih ujemanjih, ki jih je Freud opazil v območju tistega, čemur je pravil telepatija. Do zelo pomembnih zadev s področja transferja pride vzporedno pri dveh pacientih, ne glede na to, ali je en v analizi in se drugega analiza komaj dotakne ali pa sta oba v analizi. Svojčas sem vam pokazal, da pride pri različnih subjektih ob istem času do nekega določenega simptomatskega dejanja ali do razgrnitve nekega določenega spomina zato, ker so ti subjekti vpeti dejavniki, verižni sklepi, nosilci, obroči enega in istega kroga diskurza.

Na tej točki, ki smo jo zdaj dosegli, vam predlagam, da v perspektivi dojamete potrebo ponavljanja tako, kakor se ta konkretno kaže pri subjektu, na primer — med analizo — v obliki vedênja, zakoreninjenega v preteklosti, in ki se reproducira v sedanjosti na način, ki bolj slabo ustreza življenjskemu prilagajanju.

Tukaj znova naletimo na to, kar sem vam že nakazal, da je namreč nezavedno diskurz drugega. Ta diskurz drugega ni diskurz abstraktnega drugega, drugega v diadi, meni ustrezajočega nasprotnega pola, niti ni preprosto diskurz mojega hlapca, marveč diskurz krogotoka, v katerega sem vpet. Sem eden izmed njegovih verižnih sklepov. To je, denimo, diskurz mojega očeta, kolikor je moj oče zgrešil napake, za katere sem jaz nepreklicno obsojen, da jih reproduciram — to je tisto, čemur pravijo **super-ego.** Obsojen sem, da jih reproduciram, ker moram prevzeti diskurz, ki mi ga je zapustil oče, ne preprosto zato, ker sem njegov sin, marveč zato, da se ne bi zaustavila veriga diskurza, zato ker je prav meni naloženo, da ga v njegovi zablodeli obliki prenesem komu drugemu. Naloženo mi je, da problem kake življenjske situacije zastavim komu drugemu, ki ima vse možnosti, da mu bo tako kot meni ob tem problemu spodletelo, — tako naredi ta diskurz krogec, v katerega so zajeti vsa družina, zaprta družba, stranka, nacija ali pol zemeljske krogle. Krožna oblika nekega govora, ki je prav na meji smisla in ne-smisla in ki je kot tak problematičen.

To je potreba ponavljanja, kakršna privre onstran načela ugodja. Ta potreba visi onstran vseh mehanizmov uravnoteženja, harmonizacije in skladnosti na biološki ravni. Vpelje jo šele register govorice, funkcija simbola, problematika vprašanja v človekovem območju.

CENZURA NI ODPOR (str. 156—159)

Odpor subjekta v pravem smislu je vezan na register jaza, je učinek jaza. V tem poglavju* je odpor dojet kot neki **x,** ki zaznamuje vse, kar zadržuje analitično delo, pa naj bo psihološke narave ali ne, naj nam ga prinese realnost ali naključje. Cenzura pa nima nič opraviti z odporom niti v prvem niti v drugem smislu — četudi veliko več v drugem kot v prvem.

S tem smo zadeli na vprašanje tistega, kar imenujemo nadjaz. Večkrat sem vam govoril o prekinjenem diskurzu. No, ena najbolj vznemirljivih oblik prekinjenega diskurza je zakon, kolikor je nerazumljen. Vsakdo mora po definiciji poznati zakon, toda kljub temu ostane zakon vselej nerazumljen, saj ga nihče ne pozna v celoti. Primitivec, ujet v zakone sorodstva, poroke, menjave žensk, ne pride nikoli, četudi je zelo učen, do popolnega pregleda nam vsem, po čemer je zajet v to množico zakonov. Cenzura je vselej v odnosu do tistega, kar se v diskurzu nanaša na zakon, kolikor je nerazumljen.

To se vam najbrž zdi nekolikanj učeno; zadevo vam bom skušal ponazoriti.

Obstoji drobna pornografska knjiga, ki jo je napisalo eminentno ime naše književnosti, avtor, ki je danes član Akademije Goncourt, Raymond Queneau. V tej knjigi, eni najbolj razburljivih, kar jih je, pride mlada strojepiska, ki se je zapletla v irsko revolucijo in v zelo kočljive nezgode, v času, ko je zaprta v stranišču, do odkritja, ki je na moč podobno odkritju očeta Karamazova.

Kot veste, je očeta Karamazova njegov sin Ivan vpeljal v drzne poti, na katere se poda misel izobraženega človeka; še posebej, mu je rekel, **če ni Boga** ... — **Če ni Boga,** mu je odvrnil oče, **potem je vse**

---

* Gre za VII. poglavje Freudove **Razlage sanj** z naslovom **Psihologija procesa sanj.**

dovoljeno. Očitno naivno pojmovanje, saj mi, analitiki, zelo dobro vemo tole: če ni boga, potem ni sploh nič več dovoljeno — nevrotiki nam to dokazujejo vsak dan znova.

Tipkarica pride, zaprta v stranišču, do odkritja, ki je za podložnika Njegovega Veličanstva še bolj razburljivo. Pri vzdrževanju reda v Dublinu se pripeti razburljiv dogodek; ta dogodek zbudi v njej dvom, ki se izrazi v tejle formuli — **Če je angleški kralj kreten, potem je vse dovoljeno.** Vsi njeni pripetljaji od tega trenutka naprej — in pri tem ji pomagajo same okoliščine — pričajo, da se ničemur več ne odreče. Naslov knjige bi moral biti — **Z ženskami smo vselej predobri.**

Za podložnike Njegovega britanskega Veličanstva — gre za hipotezo, nikar ne mislite, da bom obrekoval naše angleške zaveznike — je resnično zelo pomembno, da kdo ne reče, da je angleški kralj kreten. To bi lahko, denimo, izrazili s temle zakonom: vsakdo, ki bo rekel, da je angleški kralj kreten, bo ob glavo. Dobro mi sledite. Kaj bo iz tega?

To se vam gotovo zdi zelo zabavno, hotel pa bi, da bi se vam zdelo tragično. Poleg tega vam želim pokazati, da k vsakemu takemu zakonu, vsakemu prvotnemu zakonu, ki kot tak grozi s smrtno kaznijo, zavoljo njegove delne narave hkrati sodi osnovna možnost, da bo ostal nerazumljen. Človek je vselej v položaju, v katerem nikoli ne more do konca dojeti zakona, saj noben človek ne more obvladati zakona diskurza v njegovi celotnostnosti.

Če je prepovedano reči, da je angleški kralj kreten, potem tega zaradi grožnje, da nam bodo odsekali glavo, ne bomo rekli, sàmo to dejstvo pa nas bo pripeljalo do tega, da ne bomo mogli reči še vrste drugih reči — se pravi vsega tistega, kar razodeva to v oči bijočo realnost, da je angleški kralj kreten.

Vse namreč dokazuje, da je angleški kralj kreten. Za to imamo dovolj primerov. Tisti angleški kralj, ki ni bil kreten, je moral takoj abdicirati. Od drugih se je ločil po tem, da je padal s konja in da se je hotel poročiti z žensko, ki jo je ljubil — očitno znamenje, da ni bil kreten, zato pa so ga takoj prisilili, da je moral s svojimi intimnimi razmišljanji nadaljevati na drugem kraju. Kaj naj to pomeni? Ali zadošča to, da nismo kreteni, pa bomo že našli svoj blagor? Takšno mnenje je napačno — to prav tako ne zadošča. Nisem vam hotel reči, da je angleški kralj ravnal prav, da si je nakopal abdikacijo, zato ker ni bil kreten. Toda to zgolj mimogrede.

Iz tega potemtakem izhaja, da je vse, kar je v diskurzu v zvezi s to realnostjo, da je angleški kralj kreten, izločeno. Subjekt je zajet v nujnost, ki mu nalaga, da mora iztrebiti, izključiti vse, kar je v razmerju s tistim, kar zakon prepoveduje réči. Toda ta prepoved kot taka ostane popolnoma nerazumljiva. Na ravni realnosti ne more nihče dojeti, zakaj mu bodo, če bo rekel to resnico, odsekali glavo, nihče ne ve, kam umestiti samo dejstvo prepovedi. Od tega trenutka naprej pa ne moremo več predpostaviti, da bi lahko nekdo, ki bi rekel to, česar se ne sme reči, in ki bi mislil, da je vse dovoljeno, čisto preprosto zničil zakon, kolikor je nerazumljen.

Upam, da ste začutili to zadnje nepojasnjeno, nepojasnljivo področje, v katerem je zasidran obstoj zakona. Trda in okrutna zadeva, na katero naletimo v analitični praksi, je prav v tem, da obstoji, namreč zakon. In prav temu nikoli ne moremo priti povsem do konca v diskurzu zakona — temu zadnjemu členu, ki pojasnjuje njegov obstoj.

Kaj se bo zgodilo, če izhajamo iz naše hipoteze? Podložnik angleškega kralja ima obilo razlogov, zaradi katerih hoče izraziti zadeve, ki so v kar najbolj neposrednem odnosu s tem, da je angleški kralj kreten. Recimo, da se bo to dogodilo v njegovih sanjah. Kaj bo torej sanjal ta podložnik? — če upoštevamo, da gre za nekaj težko izrazljivega, ne le za to, da je angleški kralj kreten, marveč za vse, kar je s tem povedano, za vse, zaradi česar ne more biti nič drugega kakor kreten, za celoten ustroj vladavine in prek tega za tihi splošni sporazum, ki vzdržuje kretenstvo angleškega kraljestva. No, podložnik bo sanjal, da ima odsekano glavo.

Na tem mestu je čisto nepotrebno načenjati vprašanja ne vem kakšnega prvobitnega mazohizma, samokaznovanja, želje, da bi bili kaznovani. To, da ima odsekano glavo, v tem primeru pomeni, da je angleški kralj kreten. To je cenzura. Zakon, kolikor je nerazumljen.

Na ravni sanj je to zgolj majhen otročji problem — zakaj sanjamo, da imamo odsekano glavo? Zakaj vas to tako zabava? Toda zami-

slite si, da nima v kraljestvu, kjer vlada kretenstvo, nobeden izmed podložnikov glave trdno na ramenih. Tukaj bi se stvar izrazila s simptomom.

Zdi se mi, da je to, kar vam pripovedujem, zgolj basen; toda v resnici sem poznal človeka, katerega krč pri pisanju se je — tako je razkrila analiza — vezal na to, da je po islamskem zakoniku, v območju katerega je bil vzgojen, tàtu treba odsekati roko. Tega pa ni mogel nikoli požreti. Zakaj? Zato, ker so njegovega očeta obtožili, da je tat. Svoje otroštvo je preživel v nekakšnem globokem ignoriranju koranskega zakonika. Čez celoten njegov odnos do izvirnega okolja, čez stebre in zidovja, urejenost, osnovne koordinate tega okolja, čez vse to je padla pregrada, zato ke je v vsem tem bilo nekaj, kar se je branil razumeti — zakaj je treba nekomu, ki je bil tat, odsekati roko? Sicer pa je imel prav zaradi tega razloga, zato ker tega ni razumel, sam odsekano roko.

To je cenzura, kolikor se pri Freudu vse to izvirno dogaja na ravni sanj. To je nadjaz, kolikor vse to dejansko terorizira subjekta, gradi v njem dejavne, izdelavne, doživete, trajajoče simptome, ki prevzamejo reprezentiranje tiste točke, v kateri subjekt zakona ne razume, marveč ga uprizarja. Simptomi prevzamejo utelešanje zakona kot takega, dajejo mu njegovo podobo skrivnosti.

To pa je nekaj čisto drugega kot narcisoidni odnos do nam podobnih; gre za odnos subjekta do zakona v njegovi celotnosti, kolikor nikoli ne more priti do odnosa do zakona v njegovi celotnosti, saj zakona nikoli ne zajamemo v celoti.

Cenzura in nadjaz pripadata istemu registru kot zakon. Gre za konkretni diskurz, ne le kolikor ta obvladuje človeka in izzove najrazličnejše vrste prebliskov, vse, kar se pripeti, vse, kar je diskurz, marveč tudi, kolikor daje človeku njegov lasten svet, ki ga bolj ali manj ustrezno imenujemo kulturni svet. Cenzura pripada tej razsežnosti, in takoj lahko ugotovite, po čem se razlikuje od odpora. Cenzure ni niti na ravni subjekta niti na ravni individuuma, pač pa na ravni diskurza — diskurza, ki je kot tak sam zase popoln univerzum in je hkrati v vseh njegovih delih nekaj nezvedljivo neskladnega. Zadošča nekaj ničnega, čisto nič, — to, da so vas zaprli v stranišče, ali da so vašega očeta po krivem obdolžili ne vem kakšnega zločina — in že vam bo zakon v trenutku nastopil v presunljivi obliki. To je cenzura, ki je Freud ni nikoli pomešal z **Widerstand.**

SANJE O IRMINI INJEKCIJI (str. 178—192)

Začetne sanje, sanje sanj, tiste, katerih razvozlanje je kot slovesno odprtje, so za Freuda sanje o Irmini injekciji. Njegova analiza teh sanj je kar se da izčrpna, k njim se zelo pogosto vrača v sami **Traumdeutung** — vsakokrat, kadar potrebuje kako oporno točko, posebej obširno pa tedaj, ko vpelje pojem zgostitve.

No, teh sanj se bomo zdaj lotili z našega gledišča. Do tega imamo polno pravico, s pogojem, da Freudu, ki je tukaj šele na prvi etapi svoje misli, nočemo pripisati tega, kar nam je povedal šele v zadnji, se pravi, s pogojem, da se odpovemo svojevoljnemu usklajevanju različnih etap.

V nekem Hartmannovem tekstu naletimo na dovolj odkritosrčno priznanje, da se različne Freudove zamisli konec koncev ne ujemajo tako dobro med sabo, da jih je treba sinhronizirati. Prav zaradi učinkov te sinhronizacije Freudove misli pa postane nujno, da se vrnemo k tekstom. Po pravici povedano, zdi se mi, da je v tej sinhronizaciji neprijeten prizvok težnje, naj bi vse etape ujeli v isti korak. Ne gre za to, da bi sinhronizirali različne etape Freudove misli, celo ne za to, da bi jih uskladili. Gre za to, da uvidimo, kateri edini in stalni težavi odgovarja napredek te misli, napredek, ki je v protislovjih njenih raznih etap. Gre za to, da se prek zaporedja antinomij, s katerimi se v tej misli srečujemo vselej, v vsaki njenih etap, soočimo s tem, kar je pravi predmet našega izkustva.

Med tistimi, katerih funkcija je, da poučujejo analizo in oblikujejo analitike, nisem edini, ki mu je prišlo na pamet, da bi se lotil sanj o Irmini injekciji. To še posebej velja za nekoga, ki se piše Erikson in ki sam zase pravi, da je zastopnik kulturalistične šole — naj mu to prinese veliko dobrega. Omenjeni kulturalizem poudarja v analizi tisto, kar je vsakokrat odvisno od kulturnega konteksta, v katerega je po-

greznjen subjekt. Tega vidika tudi doslej prav gotovo niso spregledali — ne bi mogel reči, da so ga Freud ali tisti, ki bi jih lahko označili za specifično freudovsko usmerjene, kadarkoli zanemarili. Gre za to, ali naj damo temu elementu prevladujoči pomen v konstituciji subjekta. Pustimo za trenutek ob strani teoretično diskusijo, ki jo lahko to sproži, in si oglejmo, kam nas pripelje takšna usmerjenost.

Ob sanjah o Irmini injekciji nas to pripelje do nekaterih opažanj, na katere vas bom skušal opozoriti, ko bom naletel nanje v teku ponovne analize, ki jo bom skušal opraviti danes. Presenetilo vas bo, ko boste videli, kako se ta kulturalizem na precej svojevrsten način ujema z nekim določenim psihologizmom, ki dojema celoten analitični tekst, izhajajoč iz različnih etap razvoja **ega.** Kot lahko vidite, Hartmanna nisem omenil zgolj zaradi preproste želje, da bi osmešil njegovo sinhronizacijo.

Sanje o Irmini injekciji torej skušajo dojeti kot neko določeno etapo v razvoju Freudovega **ega, ega,** do katerega se moramo vesti še posebej spoštljivo, saj gre za **ego** velikega ustvarjalca v odločilnem trenutku njegovih ustvarjalnih zmožnosti. Po pravici povedano, ne moremo reči, da je to napačen ideal. Gotovo, da ima pravico do obstoja tudi psihologija ustvarjalca. Toda mar je v tem nauk, ki ga moramo povzeti iz freudovskega izkustva, in, ožje vzeto, če si to izkustvo pobliže ogledamo, iz tega, kar se dogaja v sanjah o Irmini injekciji?

Če je to gledišče resnično, potem moramo opustiti pojem, za katerega sem vam rekel, da prinaša bistvo freudovskega odkritja, pojem razsrediščenosti subjekta glede na **ego,** in se vrniti k razumevanju, da je v središču vsega tipični razvoj **ega.** Tu imamo opraviti z alternativo brez srednje poti — če je omenjeno stališče resnično, potem je vse, kar vam pravim, napačno.

Samò — če bi bilo to, kar pravim, napačno, potem bi postalo skrajno težko prebrati najmanjši Freudov tekst tako, da bi v njem kaj razumeli. To bomo preskusili ob sanjah o Irmini injekciji.

Zakaj je Freud tem sanjam pripisoval tolikšen pomen? Na prvi pogled nas lahko to začudi. Do česa Freud pravzaprav pride z analizo teh sanj? Do resnice, za katero pravi, da je prva, da so sanje vselej realizacija želje, nekega poželenja.

Prebral vam bom vsebino teh sanj, z upanjem, da vam bo priklicala v spomin analizo, ki se veže nanjo.

Velika dvorana — številni povabljenci, ki jih sprejemava. Med njimi Irma, ki jo takoj potegnem na stran, da bi ji, odgovarjajoč na njeno pismo, očital, da še vedno ne sprejema moje »rešitve« (Lösung). Pravim ji: »Če imaš še bolečine, potem je to resnično zgolj tvoja krivda.« Odvrne mi: »Če bi vedel, kakšne bolečine čutim zdajle v vratu, trebuhu in životu, duši me.« Ustrašim se in si jo ogledam. Resnično je videti bleda in nabuhla; pomislim: morda mi je ušel kak organski simptom. Odpeljem jo k oknu in ji pregledam grlo. Pri tem se rahlo upira, kot ženske, ki nosijo protezo. Pomislim: to je vendar nepotrebno. Zatem široko odpre usta; na desni strani naletim na velik madež, na drugem mestu pa opazim nenavadno nagubane tvorbe, ki so videti kot nosne školjke, na njih pa široke belo-sive kraste. Takoj pokličem doktorja M., ki sam znova pregleda bolnico in potrdi ... Doktor M. ni videti tak kot običajno; je zelo bled, šepa, brez dlak na bradi ... Moj prijatelj Otto je prav tako tukaj, poleg nje, prijatelj Leopold pa trka po njej prek steznika, nakar pravi: »Spodaj levo ima medel ton,« ter tudi pokaže infiltrirani del kože na levem ramenu (dejstvo, ki ga kljub obleki ugotovim tudi jaz). M. pravi: »Ni dvoma, gre za infekcijo, toda nič za to; pridružila se bo še griža, in strup se bo izločil.« Tudi mi neposredno vemo, od kod ta infekcija. Moj prijatelj Otto ji je dal pred nedavnim, ko se je slabo počutila, injekcijo z nekakim preparatom iz propila, propilen ... proprionska kislina ... trimetilamin (katerega formula mi jasno visi pred očmi, natisnjena z velikimi črkami) ... Takšnih injekcij se ne daje tako lahkomiselno ... verjetno tudi brizgalnica ni bila čista.

2

Irma je bolnica, prijateljica Freudove družine. Freud je torej do nje v tistem kočljivem položaju, ki se mu vselej moramo izogibati, kjer analitik skrbi za nekoga iz kroga svojih znancev. Danes smo, mnogo bolj

kot Freud v tem predzgodovinskem stanju analize, pozorni na težave, ki jih lahko v takem trenutku povzroči nasprotni transfer.

Res je prišlo prav do tega. Freud je imel velike težave z Irmo. V asociacijah sanj nam pove, da je v tem trenutku še vedno mislil, da je treba potem, ko smo odkrili nezavedni smisel osnovnega konflikta nevroze, ta smisel zgolj predložiti subjektu, ki ga sprejme ali pa ne. Če ga ne sprejme, je to njegova krivda, gre za hudobneža, grdobo, slabega pacienta. Če je dober, ga sprejme, in vse gre v redu. Ničesar ne dosegam s silo — obstoje pač dobri in slabi pacienti.

Freud nam predloži to razumevanje s humorjem, ki je soroden nekoliko preveč površni ironiji, s katero sem se jaz lotil te zadeve. Pravi, da je lahko hvaležen usodi, da je v tem času tako razumel stvari, saj mu je to takrat olajšalo življenje.

Z Irmo je torej imel velike težave; njeno stanje se je sicer res zboljšalo, vendar pa je ohranila nekatere simptome, posebej še nagnjenost k bruhanju. Prekinil je zdravljenje, ko mu je njegov prijatelj Otto prinesel novice v njegovi nekdanji pacientki.

O Ottu sem nekoč že poudaril, da je bil Freudu zelo blizu. Vendar pa ni šlo za intimnega prijatelja, ki bi bil seznanjen z mislimi tistega, ki je že učitelj. Vrl fant je, ta Otto, po malem skrbi za celo družino, kadar so prehlajeni, kadar stvari ne gredo povsem gladko, in igra vlogo simpatičnega, dobrotljivega samca, ki prinaša darila. Vse to seveda izzove pri Freudu nekakšno kratkočasno ironijo.

Ta Otto, ki ga Freud potemtakem ceni, vendar ne pretirano, mu prinese novice o omenjeni Irmi; pove mu, da — skratka — stvari gredo, vendar ne tako dobro. Freudu pa se dozdeva, da je v podtonih in naglasih čutiti rahlo očitanje dragega prijatelja Otta, natančneje, da tudi Otto sodeluje pri zadržanosti, celo nasprotovanju, na katera je naletel Freud, ko se je neprevidno lotil tega zdravljenja na področju, ki ga še ne obvladuje tako popolno, kot sicer zmore.

Freud ima res občutek, da je predložil Irmi pravilno rešitev (solution) — **Lösung.** Te besede se drži v nemščini ista dvoznačnost kot v francoščini — gre hkrati za raztopino, ki jo vbrizgamo, in za rešitev nekega konflikta. Že od tod dobijo sanje o Irmini injekciji svoj simbolni smisel.

Spočetka je Freud precej nezadovoljen s svojim prijateljem — stvar je v tem, da je še precej bolj nezadovoljen sam s sabo. Gre tako daleč, da podvomi o utemeljenosti rešitve, ki jo je dal, morda celo o utemeljenosti samega načela svojega zdravljenja nevroz.

Tega leta 1895 je bil s svojim naukom še v tistem poskusnem stadiju, ko je prihajal do glavnih odkritij, med katerimi se mu je zdela analiza teh sanj vselej tako važna, da je leta 1900 v nekem pismu Fliessu, tik po izidu knjige, kjer poroča o teh sanjah, za zabavo — vendar načini, kako se zabava, pri njem nikoli niso čisto brez povoda — omenil, da bodo nekega dne morda nad pragom vaške hiše v Bellevueju, kjer je prišlo do teh sanj, postavili napis — **Na tem mestu je 24. julija 1895 Sigmund Freud prvič rešil uganko sanj.**

V tem času je potemtakem, hkrati s svojim nezadovoljstvom, poln zaupanja. Bodite pozorni na to, da se vse to dogaja pred krizo leta 1897, ki jo lahko zasledimo v pismu Fliessu; takrat je bil za trenutek prisiljen pomisliti, da je treba zavreči celotno teorijo traume, ki jo povzroči zapeljanje (séduction), in da to podre vso njegovo stavbo. Leta 1895 je v ustvarjalnem razdobju, odprt je tako gotovosti kot dvomu — kar je značilno za celoten napredek njegovega odkritja.

Neodobravanje, ki ga je začutil v Ottovem glasu, je tisti drobni sunek, ki bo sprožil njegove sanje.

Že leta 1882 — na to vas opozarjam — je Freud v nekem pismu svoji zaročenki zapazil, da v sanjah ne nastopajo toliko velike skrbi, ki so nas trle čez dan, kolikor zadeve, ki so bile komaj nakazane, nato pa pretrgane — kot tedaj, ko mi zapre sapo. Ta pojav, da nam zmanjka besede, je Freuda že zgodaj zbodel v oči, nanj naletimo vedno znova v njegovih analizah **Psihopatologije vsakdanjega življenja.** Govoril sem vam že o pozabi imena avtorja fresk v Orvietu. Tam gre prav tako za nekaj, kar čez dan ni v celoti prišlo na svetlo.

V našem primeru pa smo daleč od tega. Freud se je tistega dne po večerji lotil dela in pripravil pregled primera Irme; vsako stvar je postavil na njeno mesto, tako da bi lahko po potrebi upravičil splošni postopek zdravljenja.

Zatem je prišla noč. In te sanje.

Takoj bom prešel k rezultatu. Freud ima za svoj veliki uspeh, da je lahko pojasnil te sanje v vseh njihovih podrobnostih z željo, da bi se rešil odgovornosti za neuspeh v zdravljenju Irme. Tega se je — kot rokodelec sanj — lotil v sanjah, in sicer na toliko različnih načinov, da nas vse to — kot pripominja s svojim običajnim humorjem — precej spominja na zgodbo o človeku, ki mu je nekdo očital, da mu je vrnil preluknjan kotlič, ta pa mu je odvrnil, da mu ga je, prvič, vrnil nedotaknjenega, da je bil, drugič, kotlič preluknjan že tedaj, ko si ga je sposodil, in da si ga, tretjič, sploh ni sposodil. Vsaka njegovih razlag bi bila, vzeta zase, povsem veljavna, vse skupaj pa nas nikakor ne morejo zadovoljiti.

Tako so narejene te sanje, nam pravi Freud; in kajpada je v tem res votek vsega, kar nastopi v sanjah. Toda vprašanje, za katero mi gre, meri na nekaj drugega — kako to, da se Freud, ki kasneje razvije funkcijo nezavedne želje, na tem mestu, na prvem koraku svojega dokazovanja, zadovolji s tem, da obrazloži sanje, ki jih v celoti pojasnjuje zadovoljitev želje, ki je ne moremo imenovati drugače kot predzavestna ali celo povsem zavestna? Saj je Freud prebedel ves večer zato, da bi skušal črno na belem upravičiti svoje ravnanje tako glede tega, kar je šlo v redu, kakor glede tistega, kar ni moglo iti v redu.

Zdi se, da Freudu — da bi utemeljil svojo formulo, po kateri so sanje v vseh primerih zadovoljitev neke določene želje — sprva zadošča najbolj splošni pojem želje, ne da bi ga skrbelo to, da še ne ve, kaj je ta želja, niti od kod prihaja — iz nezavednega ali iz predzavestnega.

Tako se Freud v opombi, ki sem vam jo zadnjič prebral,* sprašuje — katera je ta nezavedna želja? Katera je, ta, ki je spodrinjena in ki zbuja subjektu grozo? Kaj hočemo reči, ko govorimo o nezavedni želji? Za koga obstoji ta želja?

Na tej ravni nam bo postalo jasno neizmerno zadovoljstvo, ki ga je Freudu prinesla razrešitev teh sanj. Če hočemo dojeti ves smisel tega, da imajo te sanje odločilno vlogo v Freudovem prikazu, moramo upoštevati važnost, ki ga imajo za Freuda, važnost, ki je toliko bolj značilna, kolikor bolj paradoksna je videti. Spočetka bi lahko rekli, da še ni storjen odločilni korak, saj gre konec koncev zgolj za predzavestno željo. Toda če ima te sanje za sanje vseh sanj, za začetne, tipične sanje, potem zato, ker čuti, da je ta korak le naredil; nadaljevanje njegovega prikaza pa še preveč dokazuje, da ga je zares naredil. Če ima občutek, da ga je naredil, ga ima zato, ker ga je naredil.

Ne mislim se znova lotiti analize Freudovih sanj po Freudovi lastni analizi. To bi bilo absurdno. Tako kot ni govora o tem, da bi analizirali preminule avtorje, tudi ni govora o tem, da bi bolje od samega Freuda analizirali njegove lastne sanje. Kadar Freud pretrga svoje asociacije, tega gotovo ne stori brez razlogov. Na takih mestih reče — **Tukaj vam ne morem več poročati o stvari, nočem vam pripovedovati zgodb, ki zadevajo posteljo in nočno posodo** — ali pa — **Tukaj me ne mika več nadaljevati z asociacijami.** Ne gre za to, da bi nadaljevali z razlago tam, kjer se je sam Freud ustavil, marveč za to, da se lotimo celote sanj in njihove interpretacije. Tu pa smo v položaju, ki se razlikuje od Freudovega.

Opraviti imamo z dvema operacijama — sanjati in interpretirati sanje. Interpretirati, to je operacija, v kateri posežemo mi, analitiki. Toda ne pozabite, da v večini primerov posežemo tudi v prvi operaciji. V analizi namreč ne interveniramo zgolj s tem, da interpretiramo subjektove sanje — če smo sploh tako daleč, da jih interpretiramo —, marveč smo s tem, da smo kot analitiki vključeni v subjektivno življenje, že tudi v njegovih sanjah.

Spomnite se tega, kar sem vam nakazal v začetnem predavanju naši družbi, ob simbolnem, imaginarnem in realnem. Šlo je za uporabo teh kategorij v obliki malih in velikih črk.

iS — upodobiti simbol, dati simbolnemu diskurzu figurativno obliko, na primer obliko sanj.

sI — simbolizirati podobo, interpretirati sanje.

Vendar pa je za to potrebno vzvratno gibanje, simbolizacija samega simbola. To gibanje odpira prostor, od koder lahko dojamemo,

* Str. 164 pričujočega dela.

kaj se dogaja v tej dvojni transformaciji. Prav tega se bomo lotili — vzeli bomo celoto sanj in interpretacije, ki jo da Freud, ter pogledali, kaj to pomeni v redu simbolnega in imaginarnega.

To nam omogoča dejstvo, da te znamenite sanje — glede katerih je še preveč jasno, da jih obravnavamo le z največjo spoštljivostjo — prav zato, ker gre za sanje, niso v času. Prav v tem, kar je sicer zelo lahko opaziti, je izvirnost sanj — sanje niso v času.

Ob tem pride do nečesa presenetljivega — nobeden izmed avtorjev, ki obravnavajo te sanje, ne izpostavi tega dejstva v njegovi čistosti. G. Erikson se temu sicer približa, vendar mu njegov kulturalizem pri tem na žalost ne rabi za učinkovito orodje. Omenjeni kulturalizem ga žene, da si zastavlja tako imenovani problem študija očitne vsebine sanj. Ta očitna vsebina — pravi Erikson — zasluži, da jo spet postavimo v ospredje. Temu sledi dokaj zmedeno razpravljanje, ki temelji na nasprotju med površinskim in globinskim — glede tega nasprotja sem vas vselej prosil, da se ga čimprej otresete. Kot to pravi Gide v **Ponarejevalcih denarja, nič ni bolj globokega kot površina,** ker globočine sploh ni. Toda na tem mestu nam ne gre za to.

Izhajati je treba iz teksta, in sicer — kot to počenja in priporoča Freud — kot da gre za posvečen tekst. Avtor, pisec teksta, je zgolj njegov zapisovalec, njegova vloga je drugotna. Razlage svetega pisma so nepopravljivo zablodile z dnem, ko so začeli težiti k temu, da bi dali psihologijo Jeremije, Izaka ali celo Jezusa Kristusa. Kadar gre za naše paciente, prav tako zahtevam od vas, da ste bolj pozorni na tekst kot pa na avtorjevo psihologijo — v tem je sežeta celotna usmerjenost mojega poučevanja.

Vzemimo tekst Freudovih sanj. G. Eriksonu se zdi zelo pomembno, da Freud na začetku pravi — **sprejemava.** Na ta način naj bi šlo za dvojno osebnost — Freud sprejema s svojo ženo. Gre za majhno praznovanje neke obletnice, na katero je povabljena tudi Irma, družinska prijateljica. **Sprejemava** zares postavlja Freuda v njegovi identiteti družinskega poglavarja, vendar se mi ne zdi, da iz tega izhaja ne vem kakšna dvojnost njegove socialne funkcije, kaj v sanjah niti za minuto ne nastopi draga **Frau Doktor.**

Od trenutka, ko Freud stopi v dialog, se vidno polje oži. Irmo potegne na stran in ji pričenja očitati ter jo napadati — **Sama si kriva, če bi me poslušala, bi šlo bolje.** Z druge strani mu Irma odgovarja — **Ne moreš si predstavljati, kako me boli tu in tu in tu, grlo, trebuh, želodec.** Pove še, da jo to **zusammenschnüren,** veže, stiska in duši. Ta **zusammenschnüren** se mi zdi zelo izrazit.

G. X. — V tistih časih so trije ali štirje vlekli trakove steznika, da so ga zavezali.

Na Freuda naredi to dokajšen vtis; v njem se zbudi nemir. Odpelje jo k oknu in ji reče, naj odpre usta.

Vse to se dogaja v polju razpravljanja in odpora — ne le odpora proti temu, kar trdi Freud, marveč tudi odpora proti pregledu.

Tukaj imamo zares opraviti z odporom ženskega tipa. Omenjeni avtorji gredo mimo tega tako, da se skličejo na tako imenovano viktorijansko žensko psihologijo. Danes se nam ženske seveda ne upirajo več — ženske, ki se upirajo, to nas ne vzburja več, in kadar trčimo ob ženski odpor, so nam vedno na razpolago te uboge viktorijanke, da osrediščimo nanje svoje očitke. Precej zabavna zadeva. Posledica kulturalizma, ki pa na tem mestu g. Eriksonu ne pomaga spregledati.

Freudove asociacije pa krožijo prav okoli tega odpora in izpričujejo, da Irma še zdaleč ni edina, za katero gre, četudi edina nastopi v sanjah. Med osebami, ki **sich streichen,** sta še posebej dve, ki nista kljub temu, da sta simetrični, zato nič manj problematični — Freudova lastna žena, ki je, kot vemo od drugod, v tem trenutku noseča, in neka druga bolnica.

Znana nam je skrajno pomembna vloga Freudove žene v njegovem življenju. Nanjo ga je vezala privrženost, ki ni bila zgolj družinska, marveč tudi zakonska in visoko idealizirana. Kljub temu pa lahko iz nekaterih odtenkov razberemo, da ga je, kar se tiče nekaterih nagonskih področij, tudi razočarala. Kar se tiče druge bolnice, pa imamo opraviti s tako rekoč idealno bolnico, saj ni Freudova bolnica, je dovolj radoživa in zagotovo bolj inteligentna kot pa Irma, katere umske zmožnosti bi bilo nasprotno mogoče precej očrniti. Poleg tega privlači Freuda s tem, da ne zahteva od njega nikakršne pomoči, kar mu seveda zbuja željo, da ga bo nekega dne morda le prosila za pomoč. Toda po pravici pove-

dano na to ne upa preveč. Skratka, ta ženska nastopi in se postavi v razmerje z Irmo v pahljači, ki sega od najčisteje usmerjenega poklicnega zanimanja tja do vseh oblik imaginarne zrcalne prevare.

Freud nastopa v samih sanjah tak, kakršen je, njegov **ego** pa je povsem na ravni njegovega budnega **ega.** Kot psihoterapevt se neposredno loti Irminih simptomov, ki so nedvomno malo vendar le lahno, spremenjeni glede na njene realne simptome. Sama Irma je komaj kaj popačena. To, kar pokaže, bi pokazala tudi, če bi si jo ogledali od blizu v budnem stanju. Če bi Freud analiziral svoje vedenje, svoje odgovore, svoja čustva, svoje transferje, ki so na delu v vsakem trenutku njegovega (budnega) dialoga z Irmo, bi prav tako uvidel, da je za Irmo njegova žena, ki je njegova dovolj intimna prijateljica, pa tudi zapeljiva mladenka, ki stoji zraven in bi bila precej boljša pacientka od Irme.

Tu smo na prvi ravni, kjer se dialog podreja pogojem realne relacije v meri, v kateri je sama ta relacija povsem opredeljena z imaginarnimi pogoji, ki jo omejujejo in ki Freudu za trenutek povzročajo težave.

Ta raven sega zelo daleč. Potem ko je dosegel, da je pacientka odprla usta — prav za to gre v realnosti, da Irma noče odpreti ust —, uzre v globini nosne školjke, pokrite z belkasto opno: ostuden prizor. Ta odprta usta pomenijo katerokoli ekvivalenco, katerokoli zgostitev hočete. V tej podobi se vse meša in druži, od ust do ženskega spolnega organa, prek nosu — ravno nekaj pred ali po tem je Freudu Fliess ali nekdo drug operiral nosne školjke. Opraviti imamo s strahotnim odkritjem, odkritjem mesa, ki ga nikoli ne vidimo, osnove vseh stvari, narobne strani lica, obličja, iztrebka par excellence, mesa, iz katerega vse izhaja, na katerega naletimo v sami največji globočini misterija; trpečega, brezobličnega mesa, katerega sama oblika je nekaj, kar izzove tesnobo. Prikazen tesnobe, poistovetenje tesnobe, zadnje razodetje **to si ti — To si ti, to, kar je najbolj oddaljeno od tebe, kar je najbolj brezoblično.** Na to razodetje tipa **mene, tekel, upharsin** je trčil Freud na vrhuncu svoje potrebe, da bi videl, vedel, potrebe, ki se je dotlej izražala v dialogu **ega** z objektom.

Tu da Erikson pripombo, ki je, to moram priznati, izvrstna — sanje, ki se razvijejo do te točke, normalno izzovejo prebujanje. Zakaj se Freud ni prebudil? Zato, ker ima trden spanec.

Tudi jaz se strinjam — Freud ima trd spanec. Torej, nadaljuje Erikson, ker je njegov **ego** odrevenel v grozi pred tem prizorom, regredira — to skuša utemeljiti ves preostali del njegove razprave. Erikson na tem mestu razvije celo teorijo različnih stadijev **ega,** ki sem vam jo že omenil. Opraviti imamo s psihološkimi igračkanji, ki so gotovo zelo poučna, vendar se mi po pravici povedano zdijo naperjena proti samemu duhu freudovske teorije. Če je namreč **ego** to zaporedje nastopov novih, višjih oblik, če je zanj značilno to dvojno lice dobrega in zlega, uresničenja in načinov neuresničenosti, potem ni povsem jasno, kaj naj v vsem tem išče to, kar pravi Freud na tisoč, dva tisoč mestih v svojih spisih: da je jaz vsota subjektovih identifikacij, z vsem, kar je na tem radikalno naključnostnega. Jaz je — če mi dovolite to podobo — vsota drug čez drugega navlečenih plaščev, ki si jih je subjekt sposodil iz tega, kar sem imenoval stara šara njegovega skladišča kostimov.

Mi lahko vi, analitiki, z vso verodostojnostjo date kakšna pričevanja o teh veličastnih tipičnih razvojih **ega** subjektov? Vse to so zgolj zgodbe. Pripovedujejo nam, kako se sijajno razvija to veliko drevo, človek, ki v teku svojega obstoja premaguje zaporedne preskušnje, prek katerih končno doseže čudovito ravnotežje. Človeško življenje je vse kaj drugega! O tem se že govoril drugod, v spisu o psihogenezi.

3

Gre v trenutku, ko se Freud izogne prebujenju, res za regresijo **ega**? Kar lahko resnično opazimo, je to, da od tega trenutka dalje dogajanje ne zadeva več Freuda. Ker ne razume več, za kaj gre, pokliče na pomoč profesorja M. To pa še ne pomeni, da bo s tem prišel kaj na boljše.

Doktor M., osebnost, ki ima, kot pripominja Freud, prevladujočo vlogo v tem okolju — ni mi uspelo ugotoviti, kdo naj bi to bil —, je nekdo, ki ga v praktičnem življenju zelo spoštujemo. Gotovo ni Freudu storil veliko zlega, vendar pa ni vselej njegovega mnenja, kar Freud ne prenaša zlahka.

Tu sta še Otto in prijatelj Leopold, ki prekaša prijatelja Otta. To ga v Freudovih očeh precej povzdigne, tako da primerja obojico z inšpektorjem Brässigom in njegovim prijateljem Karlom. Inšpektor Brässig je prebrisan tip, ki pa se vedno zmoti, ker si stvari ne ogleda dodobra. Prijatelj Karl, ki mu stoji ob strani, pa opazi vse podrobnosti, tako da je inšpektorju treba zgolj za njim.

Ta trio klovnov se spusti v brezvezni pogovor o mali Irmi — pogovor, ki je bolj podoben igri z nedorečenimi stavki ali celo dobro znanemu pogovoru gluhih.

Vse to je zelo bogato; stvari bom zgolj povzel. Pojavijo se asociacije, ki nam kažejo resnični pomen sanj. Freud zapazi, da je — po logiki sklepanja ob preluknjanem vedru — oproščen vsake krivde. Trojica je tako smešna, da bi ob takih prikaznih, ki mečejo ven absurdnosti, vsako bil videti bog. Te osebe so vse tri pomenljive, saj sodijo v območje identifikacij, iz katerih se oblikuje **ego.**

Doktor M. ustreza funkciji, ki je imela ključno vlogo v Freudovem razvoju, funkciji njegovega polbrata Filipa, o katerem sem vam v nekem drugem kontekstu že povedal, da predstavlja bistveno osebnost za razumevanje oidipovega kompleksa pri Freudu. Če je bil Freud vpeljan v Oidipa na način, ki je odigral tako odločilno vlogo v zgodovini človeštva, potem očitno zato, ker je imel njegov oče že iz prvega zakona dva sinova podobne starosti — treh let razlike —, Emmanuela in Filipa; vsak od njiju bi glede na svojo starost že lahko bil oče malega Sigmunda Freuda, katerega mati je imela natanko toliko let kot omenjeni Emmanuel. Ta Emmanuel je predstavljal Freudu objekt groze par excellence. Nekateri so celo menili, da so vse grozote zbrane v njem — po krivem, saj je tudi Filip imel svoj delež v njih. Filip je bil tisti, ki je dal zapreti dobro staro Freudovo dojiljo, ki se ji pripisuje prekomeren pomen — kulturalisti so celo skušali prek nje povezati Freuda s katolicizmom.

Kljub temu pa nič manj ne drži, da so imele osebe te vmesne generacije znatno vlogo. Opraviti imamo z višjo obliko, ki nam omogoči, da osrediščimo agresivne napade na očeta na te vmesne osebe, ne da bi preveč prizadeli simbolnega očeta; le-ta je resnično v nebesih, ki nimajo — četudi ne gre za nebesa svetosti — zato nič manj odločilnega pomena. Simbolni oče ostane nedotaknjen prav zaradi te delitve funkcij.

Doktor M. predstavlja idealno osebnost, ki jo tvori očetovska psevdo-podoba, imaginarni oče. Otto ustreza osebnosti, ki ima stalno vlogo v Freudovem življenju, bližnjemu znancu, ki je hkrati prijatelj in sovražnik, ki se iz ure v uro spreminja iz prijatelja v sovražnika. Leopoldu pa gre vloga osebnosti, ki nam vselej pride prav, kot nasprotni pol osebnosti prijatelja-sovražnika, dragega sovražnika.

Imamo torej triado, ki se povsem razlikuje od prejšnje, ki pa je prav tako v sanjah. S pomočjo Freudove interpretacije lahko dojamemo njen smisel. Katera pa je njena vloga v sanjah? Giblje se na področju besede, odločujoče in razsojajoče besede, zakona, na področju, kjer Freuda mučijo vprašanja — **Imam prav ali ne? Kje je resnica? Kakšna je rešitev problema? Kje sem?**

V prvi etapi smo videli, da spremljajo Irmin **ego** tri ženske osebnosti. Freud pripominja, da imamo opraviti s takšnim obiljem križanj, da se na koncu stvari zapletejo in trčimo ob ne-ve-se-kakšen misterij.

Ko analiziramo ta tekst, ga moramo upoštevati v celoti, vključno z opombami. Ob tej priliki Freud opozori na tiste točke v asociacijah, prek katerih so sanje vpete v neznano, kar imenuje njihov popek.

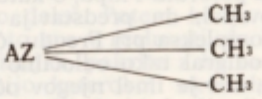
Prišli smo do tega, kar se skriva za mističnim triom. Pravim **mističnim,** ker nam je zdaj znan njegov smisel. Tri ženske, tri sestre, tri skrinjice — Freud nam je v kasnejših tekstih dokazal smisel, ki tiči za tem. Zadnji člen je povsem preprosto smrt.

Prav za to gre. Smrt celo nastopi sredi hrupa besed v drugem delu sanj. Zgodba o difterični opni se neposredno navezuje na bolezen, ki je pred dvema letoma skrajno resno ogrožala življenje ene izmed Freudovih hčera. Vrednost te grožnje je Freud občutil kot kazen za terapevtsko nerodnost, ki jo je zagrešil, ko je predpisal neki svoje bolnici preveč sulfonala in pri tem spregledal, da povzroča njegova stalna uporaba škodljive posledice. Mislil je, da je s to grožnjo plačal ceno za svojo poklicno napako.

V drugem delu sanj igrajo tri osebe to porogljivo igro, da si med sabo podajajo žogo ob vprašanjih, ki so za Freuda temeljnega pomena

— **Kateri je smisel nevroze? Kateri je smisel zdravljenja? Na čem temelji moja terapija nevroz?** Za vsem tem pa stoji Freud, ki sanja, da je Freud, ki išče ključ sanj. Zato se mora ključ sanj ujemati s ključem nevroze in s ključem zdravljenja.

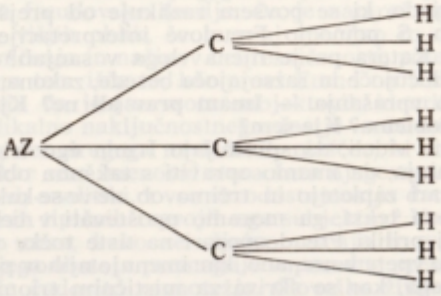
Tako kot naletimo v prvi etapi na vrhunec, ko se razodene apokalipsa tega, kar je bilo tu, doseže tudi druga etapa na določeni točki svoj vrhunec. Najprej, neposredno, **unmittelbar**, kot v blodnem prepričanju, ko takoj vemo, da je ta-in-ta tisti, ki nam kaj hoče, navzoči vedo, da je krivec Otto. Dal je injekcijo. Išče se — ... **propil** ... **propilen** ... Na to se asociira tako komična zgodba o ananasovem soku, ki ga je Otto na predvečer sanj podaril Freudovi družini. Odprli so steklenico, dišalo je prav neprijetno. Nekdo je predlagal — **Podarimo ga služinčadi.** Freud, ki je bil, kot sam pravi, **bolj human**, pa je ljubko pripomnil: — **Ne, tudi njim bo lahko po tem slabo.** Za tem pride, napisana z debelimi črkami, povzdignjena nad hrušč besed, kot **mene, tekel, upharsin** v Bibliji, formula trimetilamina. To formulo vam bom napisal.



Trimetilamin, s tem je vse pojasnjeno. Sanje ne prejmejo smisla zgolj iz tega, da Freud raziskuje smisel sanj. Če si še nadalje lahko zastavlja vprašanja, potem zato, ker se vpraša, če ni vse to v kakšni zvezi s Fliessom, v katerega razmišljanjih ima trimetilamin neko določeno vlogo ob proizvodih razkrajanja spolnih tvarin. Prav res — o tem sem se pozanimal — trimetilamin je med proizvodi, ki nastanejo pri razkrajanju sperme; prav to ji daje amonijakalni vonj, če jo pustimo, da se razkroji na zraku. Sanje, ki so prvič, ko je bil **ego** še tukaj, dosegle vrhunec z grozljivo podobo, o kateri sem že govoril, dosežejo drugič vrhunec z napisano formulo, s svojim **mene, tekel, upharsin** na zidovju, onstran tega, kar je lahko le beseda, hrup vsesplošnega govorjenja.

Orakelj, kakršen je, ne dá ta formula nikakršnega odgovora na nič. Vendar pa je že sam način, kako je izrečena, njena zagonetna, hermetična narava, odgovor na vprašanje smisla sanj. Ta odgovor bi lahko posneli po islamski formuli — **Ni drugega Boga razen Boga.** Ni druge besede, druge rešitve vašega problema, razen besede.

Lahko se lotimo strukture te besede, ki je tukaj podana v eminentno simbolni obliki, saj je sestavljena iz posvečenih znakov.



Ta trojica, na katero naletimo vedno znova, tu je v sanjah nezavedno — to, kar je zunaj vseh subjektov. Struktura sanj nam dovolj jasno kaže, da nezavedno ni sanjačev **ego**, da to ni Freud kot Freud, ki nadaljuje razgovor z Irmo. To je Freud, ki je prekoračil trenutek največje tesnobe, ko se je njegov jaz poistovetil z vsem v njegovi najbolj neustaljeni obliki. Dobesedno je pobegnil, poklical je — kot je zapisal sam Freud — skupnost vseh tistih, ki vedo. V njih je izginil, se porazgubil, se zničil. Končno pa je spregovoril neki drugi glas. Lahko bi se kratkočasili z alfa in omega, ki ju imamo v formuli. Toda tudi če bi namesto AZ imeli N, bi to bilo isto govoričenje — ta subjekt zunaj subjekta, ki opredeljuje celotno strukturo sanj, bi lahko imenovali **Nemo.**

Te sanje nas torej učijo tole — to, kar je na delu v funkciji sanj, je onstran **ega;** to, kar v subjektu pripada subjektu, hkrati pa mu ne pripada, je nezavedno.

V tem trenutku je kaj malo pomembno, da je Otto dal injekcijo z brizgalko, ki je bila umazana. Lahko bi se na široko zabavali s to brizgalko, katere raba nam je prav dobro znana — v nemščini jo spremljajo vsakovrstni odmevi, ki jih v francoščini izzove glagol **gicler** (brizgati, »špricati«). Vsakovrstna drobna znamenja nam dovolj povedo o tem, kako pomembno vlogo je igral v Freudovem življenju urinalni erotizem. Nekega dne, ko bom primerno razpoložen, vam bom pokazal, da imam pri Freudu še tja do zrelih let opravka z nečim, v čemer povsem jasno odmeva spomin na njegovo uriniranje v starševski spalnici — ki mu Erikson pripisuje tolikšen pomen. Erikson opozarja na to, da je bila v starševski spalnici nedvomno majhna nočna posoda in da se Freud ni mogel polulati na tla — sam Freud ne pove natančno, ali se je polulal v materino nočno posodo ali pa kar na preprogo ali parket. Toda to je zgolj drugotnega pomena.

Pomembno je to, kar nam kažejo tudi naše sanje, da se analitični simptomi proizvedejo v toku neke besede, ki skuša priti skoz. Ta beseda vselej naleti na dvojen odpor tega, kar bomo danes, ker je že pozno, na kratko označili kot subjektov **ego** in njegovo podobo. Dokler ti dve vmesni instanci nudita zadosten odpor, se — če smem tako reči — razsvetljujeta znotraj tega toka, se svetlikata, bleščita.

To se dogaja v prvi fazi sanj, v kateri se Freud, ko je na tem, da se ukvarja s svojo pacientko, giblje na ravni odpora. Z določenim trenutkom — ker se je bil prisiljen spustiti dovolj daleč — pa to preneha. To, kar trdi g. Erikson, ni povsem napačno — Freud je prekoračil rob prav zato, ker ga je prevzela takšna strast védnosti.

Ne glede na to, kakšni so že prvotni in infantilni odmevi v teh sanjah, njihova resnična vrednost je v iskanju besede, v neposrednem soočenju s skrivno resničnostjo sanj, v iskanju pomena kot takega. Prav sredi vseh tovarišev, sredi strinjanja republike vedočih — kajti če noben nima prav, potem imajo vsi prav: zakonitost, ki je hkrati paradoksna in pomirjujoča —, sredi tega kaosa se Freudu, v tem izvirnem trenutku, ko se rojeva njegov nauk, razodene smisel sanj — ni druge besede sanj razen same narave simbolnega.

Tudi jaz vas hočem vpeljati v naravo simbolnega s tole oznako, ki jo uporabite za oporno točko — simboli imajo vselej zgolj vrednost simbolov.

Pride do neke prekoračitve. Po prvem delu, ki je najbolj obtežen, imaginaren, nastopi na koncu sanj to, kar bi lahko imenovali **gneča** (množica). Vendar gre za gnečo, ki je, kot freudovska gneča, strukturirana. Zato bom raje vpeljal neki drugi termin, ki vam ga prepuščam v razmišljanje, z vsemi dvojnimi smisli, ki jih prinaša — vmešavanje (l'immixion) subjektov.

Subjekti nastopijo in se pomešajo med stvari — to bi lahko bil njegov prvi smisel. Drugi pa je tale — med dvema subjektoma je vselej na delu neki nezavedni pojav, ki se razvije na simbolni ravni in je kot tak razsrediščen v razmerju do **ega.** Od trenutka, ko nastopi posredujoča, resnična beseda, naredi iz njiju subjekta, ki se povsem razlikujeta od tega, kar sta bila pred to besedo. To pomeni, da se pričneta vzpostavljati kot subjekta besede šele s trenutkom, ko obstoji beseda, niti korak pred tem.

SANJE O IRMINI INJEKCIJI (konec) (str. 194—204)

1

Želel bi vedeti, če ste prav dojeli to, kar sem vam povedal. Kaj sem vam hotel povedati? Kdo se hoče oglasiti?

No, upam, da sem vam nakazal dramatično naravo Freudovega odkritja smisla sanj med 1895 in 1900, se pravi v letih, ko je delal svojo **Traumdeutung.** Ko že govorim o tej dramatični naravi, bi vam hotel v dokaz prebrati odlomek iz pisma Fliessu, ki sledi znamenitemu pismu 137, v katerem pol za šalo pol zares, v resnici pa strahotno resno, domneva, da se bodo teh sanj spomnili s ploščo — **Na tem mestu je 24. julija 1895 Sigmund Freud prvič rešil uganko sanj.**

V pismu 138 lahko preberemo — **Kar zadeva velike probleme, ni še nič odločeno. Vse visi, je nejasno, intelektualni pekel, pepel nad pepelom, v temačni globočinah pa se razločujejo obrisi Luciferja-Amorja.**

Podoba valovanj, nihanj, kot da ves svet prežema vznemirljivo imaginarno utripanje, hkrati pa podoba ognja, kjer nastopajo obrisi Luciferja, za katerega se zdi, da uteleša tesnobno razsežnost Freudovega doživetja. To je tisto, kar je doživljal okoli svoje štiridesetletnice, v odločilnem trenutku, ko je bila odkrita funkcija nezavednega.

Izkustvo osnovnega odkritja je bilo za Freuda doživetje, v katerem so se mu zamajali sami temelji sveta. Ni nam treba navajati še podatkov o njegovi avto-analizi, glede katere najdemo več namigov kot pa razkritij v pismih Fliessu. Živi v tesnobnem ozračju z občutkom, da ima opraviti z nevarnim odkritjem.

Sam smisel sanj o Irmini injekciji se nanaša na globino tega izkustva. Te sanje so vpete vanj, so ena izmed njegovih etap. Te Freudove sanje so — kot sanje — vključene v napredek njegovega odkritja. Na ta način prejmejo dvojen smisel. Te sanje na drugi stopnji niso zgolj predmet, ki ga Freud razvozla, marveč so Freudova beseda. To je tisto, kar jim daje eksemplarično vrednost — drugače bi kakšne druge sanje imele večjo dokazilno moč. Pomen, ki ga Freud daje tem sanjam kot sanjam, ki jih je prve razvozlal, bi ostal precej zagoneten, če ne bi bili sposobni prebrati tistega, s čimer so odgovorile posebej na vprašanje, ki se mu je zastavljalo, in kar, skratka, daleč presega to, kar je sam Freud v tem trenutku zmožen analizirati v svojem spisu.

Historična vrednost, ki jo dejansko prizna tem sanjam s tem, da jih postavi na prvo mesto v svoji **Traumdeutung**, daleč prekaša tisto, kar njemu samemu ostane v rokah, račun, ki ga dá o pomenu teh sanj. Ta zadeva je bistvena za razumevanje teh sanj; prav zaradi nje — hotel bi, da mi to potrdite z vašim odgovorom, ne vem, kako naj si razlagam vaš molk — je bila naša razlaga, upam, dovolj prepričljiva, da se mi ni treba vračati k njej.

Kljub temu se bom povrnil k njej, vendar na neki drugi ravni.

Poudariti hočem, da se nisem omejil zgolj na obravnavo samih sanj, pri čemer bi povzel interpretacijo, ki jo da Freud, marveč sem obravnaval celoto, v katero sodijo tako sanje kakor njihova interpretacija, to pa zato, ker sem upošteval posebno funkcijo interpretacije sanj v okviru Freudovega dialoga z nami.

V tem tiči bistvena točka — tega, da nam Freud dá te sanje kot prvi korak pri razklenitvi smisla sanj, ne moremo ločiti od njihove interpretacije. Mi smo tisti, na katere se obrača Freud, ko interpretira te sanje.

Pozorna preiskava teh sanj nam lahko pomaga pri razjasnitvi tistega tako trnjevega vprašanja regresije, pri katerem smo obtičali v predzadnjem seminarju.

Ta pojem uporabljamo vse bolj rutinsko, kljub temu pa lahko še vedno opazimo, da vsak trenutek vnašamo vanj drugo poleg druge popolnoma različne funkcije. Vse, kar zajema ta pojem, ne pripada nujno istemu registru, kar nam kaže že izvirno poglavje (v **Traumdeutung** — op. prev.) ob topičnem razlikovanju, ki je gotovo dobro zasnovano, razlikovanju med časovno regresijo in formalnimi regresijami. Na ravni topične regresije pripelje Freuda halucinatorična narava sanj v skladu z njegovo shemo (psihičnega aparata — op. prev.) do tega, da sanje naveže na neki proces nazadovanja, kolikor se v njih nekatere psihične zahteve vrnejo k najbolj primitivnemu načinu izražanja, k načinu, katerega mesto naj bi bilo na ravni zaznave (perception). Sanjski način izražanja naj bi bil tako delno podvržen zahtevam, da uporablja figurativne elemente, ki naj bi se bolj in bolj bližali ravni zaznave. Toda zakaj mora proces, ki po navadi poteka po napredujoči liniji, pripeljati nazadnje do teh mnezičnih mejnikov, to je do podob? Te podobe se vse bolj oddaljujejo od kvalitativne ravni, na kateri se proizvaja zaznava, vse bolj so gole, njihova narava postaja vse bolj asociativna, vse bolj se umeščajo v simbolni vozel podobnosti, istovetnosti in razlike, in s tem segajo onstran tistega, kar v pravem pomenu pripada asociacijski ravni.

Ali nam naša analiza tistega, kar je v sanjah o Irmi v pravem pomenu figurativno, nalaga takšno interpretacijo? Ali moramo res meniti, da se to, kar se dogaja na ravni asociativnih sistemov, S_1, S_2, S_3 itd., vse bolj približuje prvotnim vhodnim vratom zaznavanja? Je v stvari res kaj, zaradi česar bi morali sprejeti to shemo skupaj z vsemi, kar je v njej paradoksnega — kot je opozoril Valabrega —? Ko pravimo, da nezavedni procesi potekajo v smeri proti zavesti, moramo zavest zares

postaviti k izhodu, medtem ko bi zaznava, ki pa je vendarle tesno povezana z zavestjo, bila pač pri vhodu.

Fenomenologija sanj o Irmini injekciji nas je pripeljala do tega, da ločimo dva dela. Prvi del pride do vrhunca, ko privre grozljiva, tesnobna podoba te prave Meduzine glave, ko se razodene ta dobesedno neimenljiva stvar, dno tega grla, ki je s svojo zamotano, neujemljivo obliko hkrati prvotni objekt par excellence, brezno ženskega spolnega organa, od koder prihaja sleherno življenje, in ustno žrelo, ki vse pogoltne, prav tako pa podoba smrti, s katero se vse konča — Freudu se namreč bolezen njegove hčerke, ki bi lahko bila smrtna, navezuje na smrt bolnice, ki jo je zgubil prav v času, ko je bila njegova hčerka bolna; to bolezen je imel za nekakšno povračilo usode za svojo poklicno nemarnost — **ena Matilda za drugo,** je zapisal. Pride torej do tesnobne prikazni podobe, ki povzema tisto, čemu bi lahko rekli razodetje realnega v njegovi največji nepredirnosti, realnega brez slehernega možnega posredovanja, zadnjega realnega, bistvenega objekta, ki ni več nikakršen objekt, marveč tisto nekaj, pred čemer se zaustavijo vse besede in kjer spodleti vsem kategorijam, objekt tesnobe par excellence.

V prvi fazi vidimo torej Freuda, kako lovi okoli Irme, ji očita, da ne dojame tega, kar ji hoče dopovedati. Freud je tu nadaljeval natanko v slogu razmerij doživljenega življenja, v slogu strastnega, mi bi rekli: preveč strastnega raziskovanja; in eden izmed smislov sanj je prav v tem, da to formalno povedo, saj na koncu sanj gre prav za to — brizgalka je bila umazana, analitikova strast, ambicija, da bi uspel, sta bili preveč neučakani, nasprotni transfer je bil ovira sama.

Kaj se zgodi v trenutku, ko sanje dosežejo svoj prvi vrhunec? Ali lahko govorimo o procesu regresije, da bi pojasnili globoko destrukturacijo, do katere pride v doživljanju sanjača? Subjektova razmerja se povsem spremenijo. Subjekt postane nekaj povsem drugega, ni več Freuda, nikogar ni več, ki bi lahko rekel **jaz.** Nastopi trenutek, ki sem ga imenoval vstop šaljivca, saj je to bolj ali manj vloga subjektov, na katere apelira Freud. Ta beseda je v samem Freudovem tekstu — **appell.** Njen latinski koren nakazuje pravni smisel, ki ga ima beseda v tem primeru (priziv — op. prev.), — Freud apelira na soglasje sebi podobnih, sebi enakih, svojih kolegov, svojih nadrejenih. Odločilna točka.

Lahko potemtakem na tem mestu brez nadaljnjega govorimo o regresiji, celo o regresiji **ega?** Poleg tega gre za pojem, ki se zelo razlikuje od pojma nagonske regresije. Pojem regresije **ega** je Freud vpeljal v predavanjih, uvrščenih pod naslov **Uvod v psihoanalizo.** Z njim se zastavlja vprašanje, če lahko brez nadaljnjega vpeljemo pojem tipičnih etap **ega,** pojem, ki zajema razvoj, faze, normativni napredek.

Tega vprašanja ne bomo rešili danes, kljub temu pa vas hočem opozoriti na delo, ki vam je gotovo znano in ki ga lahko imamo za temeljno o tej zadevi, na **Jaz in obrambni mehanizmi** Anne Freud. Odkrito je treba priznati, da v sedanjem stanju teoretskih raziskav nikakor ne moremo vpeljati pojma tipičnega, stiliziranega razvoja jaza. Za kaj takega bi bilo potrebno, da bi obrambni mehanizem, če bi se nanj navezoval kak simptom, že s samo svojo naravo nakazoval, kateri etapi psihičnega razvoja jaza pripada. Tu pa ni ničesar, na kar bi lahko pokazali — ničesar podobnega tistemu, kar so naredili za razvoj nagonskih razmerij, in s čimer so se verjetno še preveč ukvarjali. V sedanjem trenutku je povsem nemogoče sestaviti genetsko shemo raznih obrambnih mehanizmov, ki jih našteva Anna Freud, shemo, ki bi bila vsaj malo podobna tisti, ki jo lahko naredimo o razvoju nagonskih razmerij.

To praznino skušajo zapolniti številni avtorji. Tudi Erikson tega ni pozabil. Pa vendar — se moramo za razumevanje tega obrata v sanjah res zateči k prehodu iz ene faze v drugo? Tu ne gre za neko poprejšnjo stopnjo jaza, marveč dobesedno za spektralno razkrojitev funkcije jaza. Pred našimi očmi se prikaže vrsta **jazov.** Jaz je namreč sestavljen iz vrste identifikacij, ki so subjektu v vsakem historičnem trenutku njegovega življenja in odvisno od okoliščin predstavljale bistveno navezno točko — vse to lahko najdete v **Das Ich und das Es,** ki pride za **Onstran načela ugodja,** za ključnim tekstom, h kateremu se pravkar vračamo po tem velikem ovinku prek prvih etap Freudove misli.

Ta spektralna razkrojitev je očitno imaginarna razkrojitev. Semkaj bom zdaj skušal usmeriti vašo pozornost.

Prav v tisti etapi svoje misli, ki sledi **Traumdeutung**, je Freud hkrati s **Tehničnimi spisi**, ki smo jih študirali lani, v članku **Zur Einführung des Narzissmus**, na katerega smo se pač že morali sklicevati, izdelal teorijo narcisizma.

Če ima Freudova teorija, ki kaže, kako narcisizem strukturira vsa človekova razmerja do zunanjega sveta, kak smisel, če naj sklepamo na njene logične posledice, potem se te posledice zagotovo ujemajo z vsem tistim, kar nam je o ustroju dojemanja sveta po živih bitjih v zadnjih letih povedala miselna usmeritev, ki ji pravimo gestaltistična.

Strukturacijo živalskega sveta obvladuje neko določeno število temeljnih podob, ki temu svetu določajo njegove glavne silnice. Povsem drugače je s človekovim svetom, katerega strukturacija je na videz zelo nevtralizirana, skrajno neodvisna od človekovih potreb. Freudovski pojem narcisizma pa nam prinaša kategorijo, s pomočjo katere lahko dojamemo, v čem je vendarle neki odnos med strukturacijo živalskega sveta in strukturacijo človekovega sveta.

Kaj sem vam skušal dopovedati z zrcalnim stadijem? Da to, kar je v človeku razvezanega, razkosanega, anarhističnega, vzpostavlja svoje razmerje do njegovih zaznav na ravni neke povsem izvirne napetosti. Prav podoba lastnega telesa je načelo sleherne enotnosti, ki jo zazna v objektih. Toda enotnost same te podobe lahko zazna le zunaj sebe in na način anticipacije. Zaradi tega človekovega dvojnega razmerja do samega sebe se vsi objekti njegovega sveta vselej strukturirajo okoli blodeče sence njegovega lastnega jaza. Vsi ti objekti bodo v temelju antropomorfne, recimo celo egomorfne narave. V tej perspektivi se človeku vsak trenutek oznanja njegova idealna enotnost, ki je kot take nikoli ne doseže in ki mu vsak trenutek uhaja. Če izvzamemo nekatera izjemna izkustva, ni objekt zanj nikoli dokončno zadnji objekt. Pa še v teh izjemnih izkustvih nastopi kot objekt, od katerega je človek nepopravljivo ločen, ki kaže človeku sàmo podobo njegove preze (déhiscence) znotraj sveta — objekt, ki po svojem bistvu uničuje, tesnoba, s katero se človek ne more sprijazniti, v kateri res ne more najti pomiritve, svoje pripadnosti svetu, svoje popolne komplementarnosti na ravni želje. Narava želje je radikalno raztrgana. Sama podoba človeka vnese vanjo neko — vselej imaginarno, vselej problematično — posredovanje, ki se potemtakem nikoli povsem ne dopolni. Željo vzdržuje zaporedje trenutnih izkustev, ta izkustva pa človeka odtujijo samemu sebi, ali pa pripeljejo do uničenja, do negacije objekta.

Če ima objekt, ki ga človek zazna zunaj sebe, svojo lastno enotnost, potem povzroči ta enotnost v človeku, ki jo vidi, stanje napetosti, saj človek zazna samega sebe kot željo, in sicer nezadovoljeno željo. Kadar pa narobe, uzre svojo enotnost, je nasprotno svet tisti, ki se razkroji, zgubi smisel in se prikaže z odtujene in neskladne strani. Prav to imaginarno nihanje daje sleherni človeški zaznavi njeno globoko dramatičnost, skoz katero jo subjekt doživlja, kolikor ga zaznava resnično zadeva.

Razloga imaginarnih prikazni, ki so značilne za sanje, nam torej ni treba iskati v regresiji. Na to imaginarno razkrojitev, ki je zgolj razodetje normalnih sestavin zaznave, trčimo, kadar gredo sanje do skrajne možnosti izkustva tesnobe in kadar doživimo prihod zadnjega realnega. Zaznava je namreč totalno razmerje do neke dane slike, kjer se človek vselej nekje prepozna, včasih pa se vidi celo na več točkah. Če subjekt slike svojega razmerja do sveta ne derealizira, potem zato, ker ta slika vsebuje elemente, ki reprezentirajo različne podobe njegovega jaza in so tako navezne točke, točke ustalitve, inercije. Prav na to vas opozarjam pri interpretaciji sanj, ko nadzorujem vaše delo — gre za to, da ugotovimo, kje je v sanjah subjektov jaz.

Na to naletimo že v **Traumdeutung**, kjer Freud večkrat ugotovi, da je on, Freud, tisti, ki ga reprezentira ta-in-ta. Ko na primer v poglavju, ki smo ga začeli študirati, interpretira sanje o gradu iz špansko-ameriške vojne, pripominja — **V sanjah nisem tam, kjer se zdi, da sem. Oseba, ki je pravkar umrla, ta poveljnik, ki je z mano, on je tisti, ki je jaz.** V trenutku, ko trčimo ob nekaj realnega v njegovi največji brezdanjosti, nam drugi del sanj o Irmini injekciji predoči te temeljne sestavine zaznavnega sveta, ki ga vzpostavlja narcistično razmerje. Objekt je vselej bolj ali manj strukturiran kot podoba subjektovega telesa. V vsaki zaznavni sliki je vselej nekje subjektov odsev, njegova

zrcalna podoba; ta odsev je tisti, ki ji daje posebno kvaliteto, posebno inercijo. Ta podoba je zakrinkana, včasih celo popolnoma zakrinkana. Vendar pa se v sanjah, ker so imaginarna razmerja razrahljana, vsak trenutek zlahka razodene — toliko lažje, kolikor temeljiteje smo šli skoz tesnobno točko, v kateri subjekt izkusi svojo raztrganost, svojo osamljenost v razmerju do sveta. Človekovo razmerje do sveta je od vsega začetka, prvotno, globoko ranjeno.

Prav to izhaja iz Freudove teorije narcisizma, kolikor njen okvir vpeljuje tisto kdovekakšno **brezizhodnost**, ki zaznamuje vsa subjektova razmerja, še posebej vsa njegova libidinalna razmerja. **Verliebtheit** je v temelju narcistična. Na libidinalni ravni objekt vselej dojemamo skoz mrežo narcističnega odnosa.

Kaj se zgodi, ko vidimo, da na mesto subjekta pride večglavi subjekt? — tista množica, o kateri sem govoril zadnjič, množica v freudovskem smislu, tista, o kateri govori **Massenpsychologie und Ich-Analyse**, sestavljena iz subjektovega imaginarnega mnoštva, iz razgrnitve, razprostrtja različnih identifikacij **ega**. Spočetka se nam zdi, da imamo opraviti z odpravo, uničenjem subjekta kot takega. Zdi se, da v tej večglavi podobi spremenjeni subjekt pripade področju brezglavega. Če obstoji kaka podoba, ki bi nam lahko ponazorila freudovski pojem nezavednega, potem je to prav podoba brezglavega subjekta, subjekta, ki nima več **ega**, ki je nasprotje **ega**, razsrediščen v razmerju do **ega**, ki ne pripada področju **ega**. Kljub temu pa je to subjekt, ki govori, saj je prav on tisti, ki naredi, da vse osebe, na katere naletimo v sanjah, izrekajo te nesmiselne diskurze — diskurze, ki jim daje smisel prav njihova nesmiselna narava.

Zares, v trenutku, ko se najbolj kakofonično razlegajo diskurzi mnogoterih **egov**, zadeva očitek, ki zanima Freuda, njegovo lastno krivdo, v tem primeru krivdo glede Irme. Objekt je — če smemo tako reči — uničen, Freudova krivda, za katero gre, pa je dejansko uničena hkrati z njim. Tudi tu — tako kot v zgodbi o preluknjanem kotliču — sploh ni prišlo do zločina, saj je bila **prvič** — kar nam sanje povedo na tisoč načinov — žrtev že mrtva, t.j., je že imela neko organsko bolezen, ki kajpada ne spada v Freudovo območje, **drugič** je bil morilec, Freud, nedolžen, kar se tiče kakršnegakoli zločinskega naklepa, in **tretjič** je sam zločin, s katerim imamo opraviti, zdravilen, saj je prav ta bolezen, griža — tu je besedna igra med grižo (dizenterijo) in difterijo —, tista, ki bo odrešila bolnico — vse zlo, vsi slabi sokovi se bodo izločili z njo.

Vse to se Freudu asociira na neko smešno prigodo, za katero je slišal v dnevih pred sanjami. Gre za zdravnika z rezkim in preroškim jezikom, ki pa je hkrati globoko raztresen — kadar zdravniki nastopajo kot svetovalci, še dandanes ohranijo ta značaj oseb iz komedije —; ta zdravnik daje mnenje o primeru, pri katerem ga opozorijo, da ima pacient v urinu beljakovine. Brž odvrne — **To je zelo dobro, beljakovina se bo izločila.**

Prav do tega sanje zares tudi pridejo. Ko simbolni sistem prične delovati na svoj najbolj radikalni, absolutni način, tako do kraja izniči posameznikovo dejavnost, da hkrati odpravi njegovo tragično razmerje do sveta. Paradoksen in absurden ekvivalent tega, da **je vse, kar je dejansko, umno.**

Strogo filozofsko obravnavanje sveta nas lahko zares pripelje do neke vrste ataraksije, kjer vsakega posameznika upravičujejo motivi njegovega delovanja, motivi, ki so pojmovani tako, kot da ga povsem opredeljujejo. Sleherno dejanje je s tem, da gre tudi v njem za zvijačo uma, enakovredno kateremukoli drugemu. S skrajno uporabo radikalno simbolne narave sleherne resnice torej razmerje do resnice izgubi svojo ost. Sredi poteka stvari, sredi delovanja uma ni subjekt od vsega začetka nič drugega kot kmet v igri, porivan sem in tja znotraj tega sistema in izključen iz vsakršnega sodelovanja pri realizaciji resnice, ki bi bilo v pravem pomenu dramatično in potemtakem tragično.

Tu gre seveda za skrajni primer, ki se dogaja na robu sanj. V tej razglasitvi popolne nedolžnosti prepozna Freud oživljajočo silo teh sanj, smoter, h kateremu teži to, kar imenuje strukturirajoča želja. To pa nas pripelje do vprašanja o kraju, kjer se sklepata imaginarno in simbolno.

3

Posredujočo funkcijo simbolnega sem vam že nakazal, ko sem se — da bi medčloveški odnos ponazoril s predstavo s področja meha-

nike — oprl na najnovejša izkustva kibernetike. Predpostavil sem neko določeno število teh umetnih subjektov, izmed katerih je vsak ujet v podobo sebi podobnega. Če naj se sistem ne izteče v široko koncentrično halucinacijo, ki postaja vse bolj paralizirajoča, če naj sistem kroži, mora poseči vmes tretja regulirajoča instanca, ki vzpostavi med subjekti distanco nekega zaukazanega reda.*

No, na našem področju naletimo z drugega vidika na isto zadevo — vsak imaginarni odnos se dogaja v nekakšnem razmerju vrste **»ti ali jaz«** med subjektom in objektom. Se pravi — **Če si to ti, potem mene ni. Če sem to jaz, potem si ti tisti, ki ga ni.** Na tem mestu pa poseže vmes simbolni element. Na imaginarni ravni se objekti človeku vselej prikazujejo zgolj v ginečih razmerjih. V njih prepozna svojo enotnost, vendar le od zunaj. Kolikor prepozna svojo enotnost v kakem objektu, pa se mu zdi, da je glede na ta objekt sam ves v neredu.

Ta nered, ta razkosanost, to temeljno neskladje, ta bistvena neprilagojenost, ta anarhija, ki odpirajo vsakršne možnosti premestitve, se pravi zmote, so značilni za človekovo nagonsko življenje — kar nam kaže samo izkustvo analize. Če je vrh tega objekt vselej dojemljiv zgolj kot privid, privid neke enotnosti, ki je na imaginarni ravni nikoli ne moremo zopet zgrabiti, potem se celotnega objektnega razmerja drži neka temeljna negotovost. Prav na to naletimo v celi vrsti izkustev, o katerih nismo s tem, da smo jih imenovali psiho-patološka, še nič povedali, saj so sorodna mnogoterim izkustvom, ki jih imamo za normalna.

Na tem mestu posreduje simbolno razmerje. Zmožnost, da objekte poimenujemo, strukturira samo zaznavo. Človekov **percipi** se lahko ohranja zgolj znotraj nekega področja imenovanja (nomination). Prav s poimenovanjem doseže človek, da objekti vztrajajo z neko stanovitnostjo (consistance). Če bi objekti bili do subjekta zgolj v narcističnem odnosu, bi jih vselej zaznali zgolj na trenuten način. Beseda, ki imenuje, je tisto identično. Beseda ne ustreza prostorskemu razločevanju objekta — to je vselej na tem, da se razreši v identifikaaiji s subjektom —, marveč njegovi časovni razsežnosti. Objekt, ki je bil za trenutek vzpostavljen kot podobnik (semblant) človeškega subjekta, kot njegov dvojnik, ima v času vendarle neki določeni stalni videz — ta stalnost seveda ne traja brez konca, saj so vsi objekti minljivi. Ta videz, ki traja neki določeni čas, je striktno mogoče prepoznati zgolj s posredstvom imena. Ime je čas objekta. Poimenovanje vzpostavlja pakt, s katerim se dva subjekta hkrati sporazumeta, da pripoznata isti objekt. Če človeški subjekt ne poimenuje — kakor naj bi po pripovedovanju Geneze bilo v zemeljskem Raju — sprva glavnih vrst, če se subjekti ne sporazumejo glede tega pripoznanja, ni nikakršnega sveta, tudi zaznavnega ne, ki bi se ohranil dlje kot za trenutek. Tu je sklep, tu privre simbolna razsežnost glede na imaginarno.

V sanjah o Irmini injekciji prav v trenutku, ko se sanjač pogrezne v najhujši imaginarni kaos, stopi v igro diskurz, diskurz kot tak, neodvisno od svojega smisla, saj je ta diskurz nesmiseln.

Tedaj se zazdi, da se subjekt razkroji in izgine. V teh sanjah gre, ko pridemo čez neko določeno mejo, prav res za priznanje, da je subjekt v temelju brezglave narave. To točko zaznamuje AZ v formuli trimetilamina. Tam je v tem trenutku subjektov **jaz.**"In ko sem vam predlagal, da dojamete to formulo kot zadnjo besedo sanj, tega nisem storil brez humorja, niti brez obotavljanja — saj gre skoraj za **Witz.** Na točki, ko kača zgubi svojih sedem glav, izzove glas, ki je lahko le še **nikogaršnji glas,** formulo trimetilamina kot zadnjo besedo o zadevi, za katero gre, kot vseobsegajočo besedo. Ta beseda pa ne pomeni nič razen tega, da je beseda.

Ta formula trimetilamina, ki je beseda quasi delirantne narave, je prav res delirantna. Recimo raje, da bi bila takšna beseda, če bi skušal subjekt sam zase — Freud, ki analizira svoje sanje, sam zase — najti v njej skrivno znamenje točke, ki dejansko prinaša rešitev misterija subjekta in sveta, tako kot bi lahko ravnal kak okultist. Toda Freud nikakor ni sam. Ko nam sporoči skrivnost tega luciferskega

---

* Prim. pričujoče delo, IV. pogl., str. 67—69.

** »le je du sujet«: ne gre torej za **ego, moi,** ki pripada redu imaginarnega, pač pa za **je** (nezavednega) subjekta, ki sodi v red simbolnega. V slovenščini se to razlikovanje zgubi.

misterija, ni več sam soočen s temi sanjami. Tako kot se v analizi sanje obračajo na analitika, se Freud v teh sanjah že obrača na nas.

Freud že sanja za skupnost psihologov, antropologov. Ko interpretira te sanje, smo mi tisti, na katere se obrača. Dojeti zadnjo absurdno besedo sanj kot besedo zato ni isto kot zvesti to besedo na blaznost, saj se Freud prek teh sanj oglaša nam in nam dejansko pokaže pot v tistem, za kar mu gre, namreč pot razumevanja sanj. **Nema** ali alfe-in-omege brezglavega subjekta, ki predstavljata njegovo nezavedno, ni našel preprosto zase. On sam je nasprotno tisti, ki govori prek teh sanj in ki opazi, da nam pripoveduje — ne da bi spočetka hotel, ne da bi priznal; do tega priznanja se dokoplje šele v analizi sanj, se pravi tedaj, ko se obrača na nas — nekaj, kar je hkrati on sam in kar ni več on — **Jaz sem tisti, ki hočem, da se mi oprosti, da sem si drznil pričeti z zdravljenjem teh bolnikov, ki jih doslej niso hoteli razumeti in katerih zdravljenje so si prepovedovali. Jaz sem tisti, ki hočem, da se mi to oprosti. Jaz sem tisti, ki nočem biti kriv, saj je vselej krivda v tem, da prekoračiš mejo, dotlej postavljeno človeški dejavnosti. Nočem biti to. Na mojem mestu so vsi drugi. V tej zadevi sem zgolj predstavnik širokega, brezmejnega gibanja, ki je iskanje resnice, v katerem se jaz zgubim. Nič več nisem. Moja ambicija je bila večja od mene. Brizgalka je bila nedvomno umazana. Prav kolikor sem si preveč zaželel, kolikor sem sodeloval v tej dejavnosti, kolikor sem hotel biti sam ustvarjalec, nisem ustvarjalec. Ustvarjalec je nekdo, ki me prekaša. Ustvarjalec je moje nezavedno, ta beseda, ki govori v meni, onstran mene.**

To je smisel teh sanj.

S pomočjo te analize bomo zdaj lahko naredili korak naprej in pokazali, kako je razumeti nagon smrti, razmerje nagona smrti s simbolom, s to besedo, ki je v subjektu, a vendar ni subjektova beseda. Za to vprašanje si bomo vzeli ves potrebni čas, da se nam utelesi v duhu in da se bomo lahko sami lotili shematizacije funkcije nagona smrti. Počasi pričenjamo slutiti, zakaj mora onstran načela ugodja, ki ga Freud vpelje kot načelo, ki uravnava delovanje jaza in vzpostavlja zavest v njenih razmerjih s svetom, v katerem je ta jaz, zakaj mora onstran tega načela ugodja eksistirati nagon smrti. Onstran homeostaz jaza obstaja neka druga razsežnost, neki drugi tok, neka druga nujnost, ki ji je treba razmejiti njeno območje. Te prisile vračanja (compulsion à revenir) nečesa, kar je bilo izključeno iz subjekta ali česar sploh nikoli ni bilo v njem, vračanja tega, kar je potlačeno, **Verdrängt,** ne moremo vključiti v načelo ugodja. Jaz se lahko kot tak najde in prepozna le zato, ker obstoji neka onstranost **ega,** neko nezavedno, neki subjekt, ki govori in ki je subjektu neznan. Potemtakem moramo predpostaviti neko drugo načelo.

Zakaj ga je Freud imenoval nagon smrti?

PAR ALI NEPAR? (str. 219—221)

3

Pred kratkim smo omenili **Ukradeno pismo.** Ta zgodba se v celoti vrti okoli problemov pomena, smisla, splošno sprejetega menja; in prav zato, ker je sprejeto mnenje nekaj skupnega, zadenemo z njim ob vprašanje resnice.

Temo zgodbe gotovo poznate. Policijskega prefekta zadolžijo, naj poišče pismo, ki ga je ukradla neka popolnoma amoralna velika osebnost. Ta človek je zmaknil pismo z mize v kraljičini spalnici; kraljica je pismo dobila od nekoga, s katerim je bila v takšnem odnosu, da je imela dovolj razlogov, da je ta odnos prikrivala. Ne posreči se ji, da bi pismo spravila tako hitro, kot si želi, toda gib, ki ga nakaže, zadostuje razuzdanemu ministru, krivcu in junaku, da spregleda pomembnost papirja. Kraljica se dela, kot da ne gre za nič pomembnega, in pusti poslanico vsem na očeh. Kralju, ki je prav tako zraven, je že po definiciji usojeno, da nič ne opazi, seveda s pogojem, da ne pritegnemo njegove pozornosti. Prav to pa omogoči ministru, da se z zvijačo — na dan privleče pismo, ki je približno podobno prvemu, in ga položi na mizo — pred nosom in brado (zakaj tudi brada je tukaj) navzočih polasti pisma, ki bo postalo zanj vir nemajhne oblasti nad kraljevskima osebama, ne da bi kdorkoli mogel o tem kaj reči. Kraljica čisto jasno vidi, kaj se dogaja, toda sleherno dejanje ji preprečujejo sama pravila igre v troje.

Gre torej za to, da znova najdejo to pismo. Pride do cele vrste spekulacij — njih odmev smo lahko slišali ob igri par-ali-nepar —, iz katerih lahko posnamemo, da je igra intersubjektivnosti tako bistveno pomembna, da zadošča, da je človek opremljen s tehniko, z vednostjo in z doslednostjo, pa ga bo realno že fasciniralo, kakor fascinira zelo inteligentne ljudi, ki so prav v tem striktno imbecilni. Ministrovo hišo prebrskajo palec za palcem in oštevilčijo vsak kubični decimeter. Stvari pregledujejo z mikroskopom, predirajo blazine z dolgimi iglami, uporabijo vse znanstvene metode. Pisma pa ne najdejo. In vendar pismo mora biti v hiši; ministru mora biti namreč vsak trenutek mogoče, da ga zagrabi in pomoli kralju pod nos; pri sebi pa ga ne nosi: policija je namreč uredila, da so ga tudi oropali.

Tu se tekst poigrava z zelo zapeljivo idejo, da bolj kot policaji delujejo kot policaji, manj najdejo. Nikoli jim ne bo prišlo na misel, da je pismo zunaj, pred njihovim nosom, da visi na traku nad kaminom. Tat se je zadovoljil s tem, da mu je dal videz obrabljenosti ter ga je zamaskiral tako, da ga je prepognil in mu dal drugačen pečat. Neki izjemno prebrisan človek, ki ima vrh tega še svoje razloge, da ima ministra na piki, pa seveda ne zamudi priložnosti — vzame pismo in ga nadomesti z drugim, in to bo povzročilo padec njegovega sovražnika.

Toda bistva zadeve ne gre iskati v tem. Kaj je prepričljiva stran te sicer ne preveč prepričljive zgodbe? Kljub vsemu smo presenečeni, da policaji med vsemi preiskavami niso našli pisma. Da bi Poe to razložil, poudari intersubjektivnost — tip, ki je zelo močan, gre do skrajnosti tega, kar je za drugega nezamisljivo, in kot takemu se mu posreči pobegniti. Toda če boste pri branju zgodbe pozorni na njeno temeljno vrednost, boste opazili, da imamo opraviti še z nekim drugim ključem, ki drži vse skupaj in ki prinaša prepričljivost; saj bi nas zgodba, ki bi bila narejena le malce drugače, ne zanimala niti minuto.

Ta ključ, zdi se mi, da bi ga morali vi, analitiki, takoj prepoznati — je preprosto v tem, da je simbolna formula situacije na obeh glavnih etapah njenega razvoja identična. Kraljica je mislila, da je pismo na varnem, ker je vsem na očeh; minister ga prav tako pusti na očitnem mestu in misli, da ga zato ne bo mogoče najti. V igri ne dobiva zato, ker je strateg, marveč zato, ker je poet — dokler ne pride super-poet, kot je Dupin.

Nikakršna vrsta intersubjektivnosti ni tu odločilna, zakaj potem, ko smo enkrat za vselej vzeli mero realnemu, natančno opredelili njegov obseg in njegovo prostornino, ni več nikakršne podlage za domnevo, da bi navsezadnje lahko ušlo celo kaj takega, kot je pismo. To, da ga ne najdejo, pa je vendarle prepričljivo prav zato, ker še nadalje obstoji področje pomenov in to celo v duhu ljudi, ki naj bi bili tako bedasti, kot so lahko le policaji. Policaji ga ne najdejo — ne zgolj zato, ker je na preveč dosegljivem kraju, marveč zaradi tegale pomena: pismo, ki ima tolikšno ceno, pismo, okoli katerega se je nabrala jeza Države in ki pelje k nagradam, ki jih navadno delijo v takšnih primerih, takšno pismo mora biti skrbno skrito. Hlapec čisto naravno predpostavlja, da je gospodar gospodar, in da kadar mu pride na doseg kaj dragocenega, brž položi roko na to stvar. Prav tako verjamemo, da lahko na neki točki psihoanalitičnega razumevanja položimo roko na stvar in rečemo — **Tu je, mi smo tisti, ki jo imamo.** Narobe, pomen kot tak ni nikoli tam, kjer mislimo, da bi moral biti.

UKRADENO PISMO (str. 226—260)

1

Simbol se prikaže v realnem na podlagi neke stave. Sam pojem vzroka se — v tistem, kolikor gre lahko v njem za posredovanje med verigo simbolov in realnim — vzpostavi na podlagi neke prvotne stave: bo iz tega prišlo tisto ali ne? Pojem verjetnosti ni zaman prišel v samo središče evolucije fizikalnih znanosti, kar nam kaže epistemologija prav v svojem sedanjem razvoju, in teorija verjetnosti ni zaman ponovno aktualizirala vrste vprašanj, ki so jih v stoletni zgodovini misli izmenično zdaj jasno postavili zdaj spet zastrli.

Stava je v središču vsakega radikalnega vprašanja, ki zadeva simbolno misel. Vse nas pripelje nazaj k **to be or not to be,** k izbiri med tem, kar bo prišlo ven, ali tem, kar ne bo, k prvotnemu paru **plus** in **minus.** Toda tako prisotnost kot odsotnost konotirata možno odsotnost ali prisotnost. Brž ko sam subjekt pride do biti, je za to dolžan neki

določeni ne-biti, na kateri postavlja svojo bit. Če pa ni, če ni nekaj, potem očitno priča o kaki odsotnosti, toda ob tem bo vselej ostal dolžnik te odsotnosti; reči hočem, da jo bo vselej moral dokazovati, ker že ni zmožen dokazati prisotnosti.

Od toda dobi svojo vrednost veriga malih **plusov** in **minusov**, ki smo jih v različnih eksperimentalnih razmerah nanizali na listu papirja. Pregled zbranih rezultatov ima to konkretno vrednost, da kaže odklone od krivulje zmag in porazov.*

Igrati, to je — kot smo videli zadnjič — zalezovati pri subjektu neko domnevno regularnost, ki se izmika, ki pa se vendarle mora prek nekega niča odklona od krivulje verjetnosti prevajati v rezultate. Prav do tega tudi res prej ali slej pride v dejanskosti, kar nam kaže, da že sam dialog kot tak, četudi je še tako slep, stori, da ni nikakršne čiste igre naključja, pač pa se že ena beseda artikulira z drugo. Ta beseda je vključena v to, da ima tudi za subjekt, ki igra popolnoma sam, igra smisel zgolj, če vnaprej napove, kaj misli, da bo prišlo ven. Sam lahko igram »številko ali grb«; toda s stališča besede že ne igram popolnoma sam — v tej igri se že artikulirajo trije znaki, in ta artikulacija vsebuje alternativo »dobil« ali »zgubil«, na podlagi katere dobi sam rezultat smisel. Z drugimi besedami, ni igre, če ni vprašanja, in ni vprašanja, če ni strukture. Struktura sestavi, organizira vprašanje.

Igra simbola sama v sebi, neodvisno od posebnosti svojih človeških nosilcev, reprezentira in organizira tisto nekaj, čemur pravimo subjekt. Človeški subjekt ne proži te igre, marveč v njej dobi svoje mesto, igra v njej vlogo malih **plusov** in **minusov.** Sam je element v tej verigi, ki se od trenutka, ko se prične odvijati, organizira po zakonih. Tako je subjekt vselej na več ravneh vpet v mreže, ki se med seboj križajo.

Vselej lahko pride ven karkoli realnega. Toda brž ko je vzpostavljena simbolna veriga, od trenutka, ko — v obliki enot zaporedja — vpeljete neko določeno pomensko enoto, ne more več karkoli priti ven.

Dogovorimo se, da bomo **pluse** in **minuse**, ki se lahko prikažejo, razvrstili v skupine po tri in da bomo sekvence glede na njihove značilnosti poimenovali z 1, 2 ali 3.

(1)	(2)	(3)
+ + +	+ + —	+ — +
— — —	— — +	— + —
	— + +	
	+ — —	

Že zgolj ta transformacija prinese skrajno natančne zakone. 1, 2 in 3 si ne morejo slediti v kateremkoli zaporedju. 1 ne more nikoli priti za 3, 1 se ne bo nikoli prikazala po kateremkoli neparnem številu 2. Toda po kakem parnem številu 2 lahko pride 1. Med 1 in 3 je vselej možno nedoločeno število 2.

Od tod lahko sestavite še druge pomenske enote, ki reprezentirajo intervale med dvema izmed teh skupin.

Prehod od 1 k 2 ——> β

Prehod od 2 k 2 ——> γ

Prehod od 1 k 1
Prehod od 1 k 3 } ——> α

Vrnitev od 2 k 1
Vrnitev od 2 k 3 } ——> ϑ

Lahko se prepričate, da po velikem številu α, če smo pred tem imeli β, ne more priti nič drugega kot ϑ. To je primitivna simbolna organizacija, s pomočjo katere lahko že presežemo metafore, ki sem jih uporabil ondan, ko sem govoril o notranjem spominu simbola. Serija α se na neki način spominja, da lahko — če se je še tako daleč nazaj pred serijo α proizvedel β — izrazi zgolj.

Tu lahko vidite možnosti demonstracije in teorematizacije, ki jih pokaže preprosta uporaba teh simbolnih znamenj. Že od vsega začetka, neodvisno od vsakršne zavezanosti katerikoli vezi domnevno realne

* Nanaša se na konec prejšnjega poglavja, kjer je Lacan zaprosil poslušalce, naj vsak napiše na list papirja svojo serijo **plusov** in **minusov**, kot da igra z mašino 'par-ali-nepar' (op. prev.).

vzročnosti, simbol igra in porojeva sam iz sebe svoje nujnosti, svoje strukture, svoje organizacije. Prav s tem imamo opraviti na našem področju, saj gre v njem za to, da do dna raziščemo domet simbolnega reda v svetu človeškega subjekta.

Iz te perspektive lahko neposredno dojamemo to, kar sem imenoval vmešavanje (l'immixtion) subjektov. Zadevo vam bom ponazoril z zgodbo **Ukradenega pisma**, ko nam jo je naključje že ponudilo: prav iz te zgodbe smo vzeli primer igre 'par ali nepar'.

2

Ta primer vpelje glasnik smisla te zgodbe; dal naj bi nam elementarno podobo intersubjektivnega razmerja, temelječega na tem, da skuša subjekt uganiti misel drugega na podlagi njegovih domnevnih sposobnosti zvijače, prikrivanja, strategije, sposobnosti, ki naj bi bile dane v dualnem odnosu odsevanja. Vse to temelji na ideji, da naj bi bilo dojemanje idiota mogoče razločiti od dojemanja inteligentnega človeka.

Že prej sem poudaril, kako krhko in celo popolnoma tuje temu, za kar tukaj gre, je to gledišče — iz preprostega razloga, ker je v tem primeru edina inteligentna stvar, ki jo lahko storimo, to, da ravnamo kot idioti. Vendar pa je Poe človek, ki je o teh zadevah zelo dobro poučen — že samo če si preberete ves ta tekst, boste videli, kako simbolna struktura zgodbe daleč presega domet tega sklepanja, ki sicer za trenutek lahko zavede, a je skrajno šibko in ima tu zgolj funkcijo pasti za bedake.

Naj tisti, ki so, odkar govorim o **Ukradenem pismu**, to zgodbo prebrali, dvignejo roko — niti polovica dvorane!

Bržkone kljub temu veste, da gre za zgodbo o nekem pismu, ukradenem v senzacionalnih in škandaloznih okoliščinah, zgodbo, ki jo pripoveduje nesrečen policijski prefekt; ta igra v tej vrsti mitologij klasično vlogo tistega, ki bi moral najti to, kar je iskati, a se pač mora zgubiti. Skratka, prefekt zaprosi nekega Dupina, naj ga reši. Sam Dupin predstavlja še bolj mitično osebnost tistega, ki vse razume. Toda zgodba, s katero imamo opraviti, daleč presega register komedije, vezane na temeljne like, ki zadoščajo za zvrst policijske preiskave.

Zdi se, da vzvišena osebnost, katere obrisi se kažejo v ozadju pripovedi, ni nihče drugi kot kraljevska oseba. Dogajanje poteka v Franciji v času restavrirane monarhije. Avtoriteta torej gotovo nima več tiste svete narave, ki bi jo varovala pred napadalnimi rokami predrznežev.

Minister, ki je sam človek na visokem položaju in družabno hudo uglajen, uživa zaupanje kraljevskega para, saj se pogovarja o državnih zadevah v zasebni družbi kralja in kraljice, ujame kraljico v trenutku zadrege, ko skuša svojemu vzvišenemu soprogu prikriti pričujočnost nečesa na mizi, in to ni nič manj kot pismo. Minister takoj dojame, kdo je podpisan v pismu in v čem je smisel tega pisma — gre za skrivno dopisovanje. Pismo leži brezbrižno zapuščeno na mizi prav zato, da kralj ne bi opazil njegove prisotnosti; kraljica računa prav na njegovo nepozornost, če ne kar zaslepljenost.

Minister, ki pa ne skriva, tako kot kralj, oči v žepu, takoj dojame, za kaj gre, in se prepusti igrici, ki je v tem, da najprej malo zabava družbo, nato pa potegne iz žepa pismo, ki ga ima po naključju pri sebi, in ki je v grobem podobno predmetu — odslej že lahko rečemo predmetu pravde. Potem ko se nekaj časa poigrava z njim, ga raztreseno položi na mizo poleg prvega pisma. Po vsem tem mora samo še izkoristiti nepozornost glavne osebe, mirno vzeti prvo pismo in ga spraviti v žep, ne da bi ga mogla kraljica — ki ji seveda ni ušla nobena podrobnost tega prizora — kaj drugega, kot da ga vdano opazuje, kako ji je pred njenimi lastnimi očmi ušel kompromitirajoči dokument.

Nadaljevanje bom skrajšal. Kraljica hoče za vsako ceno dobiti nazaj to sredstvo pritiska, celo izsiljevanja. V igro požene policijo. Ker je policija tu zato, da nič ne najde, seveda nič ne najde. Prav Dupin šele razreši problem in odkrije pismo tam, kjer je, se pravi v ministrovem stanovanju, na najbolj očitnem kraju, na dosegu roke, komaj prikrito. Seveda se zdi, da pismo ne bi smelo uiti policijskim preiskavam, saj je v pasu, ki ga je policija preiskala z mikroskopsko natančnostjo.

Da bi se Dupin polastil pisma, poskrbi, da pred ministrovo hišo poči strel. Medtem ko minister pohiti k oknu, da bi videl, kaj se dogaja,

stopi Dupin k pismu in ga hitro zamenja z drugim, v katerem sta dva verza:

. . . un dessein si funeste.
S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.

(. . . tako zlonosna nakana,
če ni vredna Atreja, pa je vredna vsaj Tiesta.)

Verza sta iz **Atreja in Tiesta,** drame Crébillona-očeta; njun domet seže daleč prek tega, da bi nas spodbudila, da spet preberemo vso to nenavadno tragedijo.

Dogodek je dovolj nenavaden, še posebej, če mu dodamo še odtenek krutosti, s katero si Dupin, torej oseba, za katero se zdi, da je v zgodbi najbolj odmaknjena in nepristranska, mane roke in se veseli ob misli na dramo, ki jo bo brez dvoma sprožil. Tu nam ne govori samo Dupin, marveč pripovedovalec, prikazen avtorja; videli bomo, kaj pomeni ta prikazen.

Drama bo izbruhnila tako, da bo minister — izzvan, da dokaže svojo moč, odslej bo namreč zadeval ob odpore — nekega lepega dne privlekel pismo na dan. Rekli mu bodo: **Pokažite ga!**, nakar bo odvrnil: **Tu je!** — in zgrmel v posmeh, če ne že kar v tragiko.

To je razgrnjeni zastor naše pripovedi.

Tu sta dve veliki sceni — ne v tistem smislu, v katerem govorimo o prvotni sceni —, scena ukradenega pisma in scena spet pridobljenega pisma, ter nekaj stranskih scen. Scena, v kateri je pismo spet pridobljeno, je podvojena, zakaj Dupin pisma, potem ko ga odkrije, ne vzame takoj — pripraviti mora svojo zanko, svojo malo spletko, pa tudi nadomestno pismo. Poleg tega imamo še imaginarno sklepno sceno, v kateri se zgubi najbolj enigmatična oseba zgodbe, ta enkratni primer ambicioznéža, ob katerem se moramo vprašati, kakšna je njegova ambicija. Je preprosto igralec? Njegova igra je izzivanje, in zdi se, da je njegov smoter pokazati, do kod lahko gre — in v tem bi bil resničen ambicioznež. Zanj ni pomembno, kam gre. Smoter ambicije se zgubi s samim bistvom njenega izvrševanja.

Katere so osebe? Lahko jih preštejemo na prste. Najprej so tu realne osebe — kralj, kraljica, minister, Dupin, policijski prefekt in agent-provokator, ki ustreli na cesti. Potem so tu še tisti, ki ne nastopajo na sceni in ki ropotajo za kulisami. To bi bile **dramatis personae,** ki jih ponavadi naštejejo na začetku gledališkega dela.

Toda mar jih ni mogoče še kako drugače našteti?

Osebe v igri lahko definiramo tudi drugače. Lahko jih definiramo, izhajajoč iz subjekta, natančneje iz odnosa, ki ga določa težnja realnega subjekta z nujnostjo simbolnega uveriženja.

Pričnimo s prvo sceno. V nji nastopijo štiri osebe — kralj, kraljica, minister, in četrta, katera je četrta oseba?

G. Guéninchault: Pismo.

Seveda, pismo, in ne tisti, ki ga je odposlal. Četudi njegovo ime izgovorijo proti koncu romana, pa je njegov pomen v resnici le fiktiven, medtem ko je pismo zares oseba. Celo v tolikšni meri je oseba, da ga lahko čisto upravičeno poistimo s ključno shemo, ki smo jo na koncu sanj o Irmini injekciji našli v formuli trimetilamina.

Pismo je tukaj sinonim začetnega, radikalnega subjekta. Gre za simbol, ki se premešča v čistem stanju, za simbol, ki se ga ne moremo dotakniti, ne da bi nas takoj ujel v svojo igro. Zgodba **Ukradenega pisma** potemtakem pomeni, da ni usoda ali vzročnost nič takega, kar bi bilo mogoče definirati v funkciji eksistence. Lahko bi rekli, da osebe od trenutka, ko se polastijo tega pisma, prevzame in potegne za sabo nekaj, kar popolnoma obvlada njihove individualne posebnosti. Kakršnikoli že so, v sleherni etapi simbolne transformacije pisma jih definira edinole njihova pozicija do tega radikalnega subjekta, njihova pozicija v enem izmed CH_3. Ta pozicija ni nespremenljiva. S tem da so stopili v nujnost, v gibanje, ki je pismu lastno, med zaporednimi scenami sleherni izmed njih postaja funkcionalno različen v razmerju do bistvene realnosti, ki jo vzpostavlja pismo. Drugače povedano, če zgodbo vzamemo v njeni eksemplarični vrednosti, pismo je za vsakogar njegovo nezavedno. Njegovo nezavedno z vsemi posledicami, kar pomeni, da v vsakem trenutku simbolnega krogotoka vsakdo postane drug človek.

To je tisto, kar vam bom skušal pokazati.

V osnovi vsake človeške drame, še posebej vsake gledališke drame, je, da obstoje vezi, dogovori, sklenjene pogodbe. Človeška bitja so že vnaprej povezana med sabo z obveznostmi, ki so opredelile njihovo mesto, njihovo ime, njihovo bistvo. Potem pride kak drug diskurz, pridejo druge obveznosti, druge besede. Gotovo so mesta, kjer mora priti do boja. Vse pogodbe niso sklenjene hkrati. Nekatere so si v protislovju. Bojujemo se zato, da bi ugotovili, katera pogodba bo obveljala. Največkrat, hvala bogu, ne pride do vojne, pogodbe še nadalje delujejo, »podlasica«* še naprej kroži med ljudmi v več smereh hkrati, in včasih predmet ene igre s »podlasico« naleti na predmet kake druge igre. Opraviti imamo s podrazdelitvami, ponovnimi obrati, z nadomestitvami. Tisti, ki se udeležuje igre s »podlasico« v enem krogu, mora prikrivati, da igra še v nekem drugem krogu.

V naši zgodbi ne nastopajo kar tako prav kraljevske osebnosti — te simbolizirajo temeljnost na začetku sprejete obveze. Spoštovanje pogodbe, ki druži moškega z žensko, ima bistveno vrednost za celotno družbo, ta vrednost pa je že od nekdaj v največji meri utelešna v osebah igrajočega se kraljevskega para. Ta par je simbol poglavitnega pakta, ki usklaja moški in ženski element; v tradiciji igra vlogo posredovalca med vsem, česar ne poznamo, vesoljem, in socialnim redom. Napad nanj velja z največjo upravičenostjo za najhujši škandal in nekaj graje vrednega.

V sedanjem stanju medčloveških razmerij se je tradicija seveda umaknila v ozadje ali vsaj prikrila. Gotovo se spominjate, kaj je rekel kralj Faruk, da je odslej na zemlji le še pet kraljev, štirje na kartah in angleški kralj.

Kaj je navsezadnje pismo? Kako je pismo lahko ukradeno? Komu pripada? Tistemu, ki ga je poslal, ali tistemu, ki mu je namenjeno? Če porečete, da pripada tistemu, ki ga je poslal, v čem je potem podaritev pisma? Zakaj pošiljamo pisma? Če pa mislite, da pripada naslovljencu, zakaj potem v nekaterih okoliščinah vračamo pisma tistemu, ki nas je del življenja z njimi zasipal?

Kadar naletimo na kakega izmed pregovorov, ki jih pripisujejo ljudski modrosti — ta modrost je seveda tako poimenovana po antifrazi —, takrat smo lahko prepričani, da imamo opraviti z bedarijo. **Verba volant, scripta manent.** Ste kdaj pomislili, da je pismo prav beseda, ki leti? Pismo je lahko ukradeno (une lettre volée) prav zato, ker je že samo pismo leteči list (une feuille volante). Zgolj **scripta** so tista, ki **volant,** medtem ko besede žal ostanejo; ostanejo celo tedaj, kadar se jih nihče več ne spominja. Prav tako kot bodo še po petstotisoč znakih v seriji **plusov** in **minusov** prihod α, β, γ in opredeljevali isti zakoni.

Besede ostanejo. V igri simbolov ne morete nič — zato morate biti zelo pozorni na to, kaj govorite. Toda pismo, pismo gre, sprehaja se popolnoma samo. To sem pogosto poudarjal, da bi g. Guiraudu dopovedal, da sta lahko na mizi dva kilograma govorice. Ni treba, da bi je bilo prav toliko — že čisto tenak list pergamenta zadošča, da je govorica tu. Tu je, in eksistira zgolj kot govorica — je leteči list. Toda poleg tega je še nekaj drugega, ima posebno funkcijo, ki je popolnoma nezdružljiva s kakršnimkoli človeškim objektom.

Osebe igrajo torej svojo vlogo. Najprej je tu oseba, ki trepeta, kraljica. Njena funkcija je v tem, da ne sme drhteti čez neko mejo. Če bi zatrepetala le malce preveč, če bi se odsev na gladini jezera, ki ga ona reprezentira, — kraljica je namreč edina, ki se resnično popolnoma zaveda scene — preveč vzburkal,** ne bi bila več kraljica. Videti bi bila popolnoma smešna in neznosna bi postala celo končna Dupinova krutost. Toda kraljica ni niti pisnila. Potem je tu oseba, ki nič ne vidi, kralj. Tu je minister. Tu je še pismo.

Na koga je v resnici naslovljeno to pismo, beseda, s katero je nekdo, vojvoda S., nagovoril kraljico. Od trenutka, ko je to beseda, ima lahko več funkcij. Ima funkcijo nekega pakta, neke zaupnosti.

---

* »Jeu de furet« — družabna igra, pri kateri igralci sedijo v krogu in si iz roke v roko hitro podajajo kako majhno stvar (»le furet« — »podlasico«), medtem pa igralec, ki sedi na sredi, ugiba, pri kom je »podlasica«. Igra je inverzno-simetrična našemu »gnilemu jajcu«. (Op. prev.)

** »Odsev na gladini jezera« se nanaša na Lacanovo opredelitev zavesti v IV. poglavju istega dela.

Pri tem je kaj malo pomembno, ali gre za vojvodovo ljubezen, za zaroto zoper državno varnost, ali pa celo za kakšno banalnost. Pismo je tu, prikrito v neki vrsti prisotnosti-odsotnosti. Tu je, toda hkrati ni tu, ni tu v vsej svoji vrednosti drugače kot v razmerju do vsega tistega, kar ogroža, do vsega tistega, kar oskrunja, do vsega tistega, čemur se posmehuje, do vsega tistega, kar spravlja v nevarnost ali v negotovost.

To pismo, ki nima povsod istega smisla, prinaša neko resnico, ki ni za javnost. Od trenutka, ko je v ministrovem žepu, ni več tisto, kar je bilo pred tem, karkoli je že bilo. Ni več ljubezensko pismo, zaupno pismo, napoved kakega dogodka, marveč je dokaz, morda celo sodni dokaz. Zamislimo si, da je našega kralja pičil kak strupeni pajek in ga spremenil v bolj milostljivega kralja, enega tistih prizanesljivih kraljev, ki so zmožni zadevo spregledati, nato pa predati svojo prevzvišeno soprogo véliki poroti, kot se je dogajalo v nekaterih trenutkih angleške zgodovine — spet Anglija! —, in opazili bomo, da je identiteta naslovljenca kakega pisma prav tako problematična kot vprašanje, komu pripada pismo. V vsakem primeru pa se je pismo od trenutka, ko je prispelo v roke ministru, samo v sebi spremenilo v drugo stvar.

Minister se je zatem lotil prav nenavadne zvijače. Rekli boste, da ga je k temu prisilila nujnost samega dogajanja. Toda zakaj bi se mi, analitiki, zaustavili pri grobem videzu motivacij?

Hotel sem pred vami potegniti iz žepa pismo iz tistega časa, da bi vam pokazal, kako so takrat prepogibali pisma, pa sem ga seveda pozabil doma. Bila je to doba, ko so bila pisma prav ljubka. Prepognili so jih približno takole —, nato pa so jih zapečatili zalepili.

Minister, ki je hotel s svojo prekanjenostjo doseči, da bi pismo ostalo neopaženo, ga je prepognil z druge strani in ga zmečkal. S tem, da ga drugače prepognemo, lahko zelo enostavno pridemo do majhne prazne in ravne površine, na katero lahko napišemo nov naslov in vtisnemo drugačen pečat, črnega namesto rdečega. Na mesto široke pisave vzvišenega gospoda pride ženska pisava, ki naslavlja pismo na samega ministra, in v tej obliki leži pismo na pladnju, kjer pa se ne bo izmaknilo Dupinovemu risjemu očesu, saj je Dupin, tako kot mi, razmišljal o tem, kaj je pismo.

Vendar pa za nas, analitike, te spremembe ne pojasnjuje zadostno dejstvo, da minister hoče doseči, da pisma ne bi prepoznali; pisma namreč ni poljubno spremenil. To pismo, o katerem ne vemo, kaj je bilo, je z njegovim novim in lažnim videzom nekako poslal samemu sebi; povedano je celo, kdo je domnevni novi pošiljatelj — ženska oseba iz njegovega sorodstva z drobno žensko pisavo —, in poslal si ga je s svojim lastnim pečatom.

Opraviti imamo z nenavadnim odnosom do sebe. Pismo se nenadoma feminizira, hkrati pa stopi v neke vrste narcistično razmerje z ministrom — saj je zdaj naslovljeno nanj s to uglajeno žensko pisavo in nosi njegov lastni pečat. Gre za nekakšno ljubezensko pismo, ki ga je minister poslal samemu sebi. Zadeva je dovolj nejasna in neujemljiva, do ničesar se nočem dokopati s silo — o tej spremembi pravzaprav govorim le zato, ker je korelativna z nečim neprimerno pomembnejšim, Zaustavimo se ob tej drami in poglejmo, kaj jo zapleta.

Po čem je to, da je pismo v ministrovi posesti, tako boleče, da celotno dogajanje poganja absolutna nuja kraljice, da bi znova prišla do pisma?

Kot pripominja eden izmed inteligentnih sogovornikov, pripovedovalec, ki je tudi priča dogajanja, ima vsa ta zadeva pomen le, če kraljica ve, da je listina v ministrovi posesti. Kraljica ve, medtem ko kralj ne ve nič.

Vzemimo, da bi se minister vedel neznosno brezbrižno. Ve, da je močan, in se temu primerno tudi vede. Kraljica — zanjo lahko upravičeno domnevamo, da ima tudi njena beseda nekaj teže — pa posreduje v njegovo korist. Domnevnim željam mogočnega ministra je ugodeno, ta-in-ta je imenovan na to-in-to mesto ali postane njegov kolega, v monarhični zbornici, ki je še preveč konstitucionalna, lahko sestavlja večine. Toda nič ne kaže, da bi minister kadarkoli kaj rekel, kaj zahteval od kraljice. Narobe, minister ima pismo in molči.

Molči, četudi hrani pismo, ki ogroža sam temelj pakta. Je nosilec grožnje globokega, zatajenega, potlačenega nereda — in molči. Lahko bi do stvari zavzel odnos, za katerega bi se lahko reklo, da je visoko mora-

len: šel bi h kraljici in jo okaral. To bi kajpada bilo hinavsko, toda lahko bi nastopil kot branilec časti svojega gospoda, kot zavzet čuvaj reda. Saj je kraljičina spletka z vojvodo S. morda naperjena zoper politiko, ki se zdi ministru dobra. Toda od vsega tega ne stori ničesar.

Ministra nam kažejo kot osebo, ki je po svojem bistvu romantična; ob njem se nam ni težko spomniti g. de Chateaubrianda, ki bi nam ne ostal v spominu kot tako plemenita osebnost, če bi ne bil kristjan. Zares, če znamo prebrati pravi smisel njegovih **Spominov**, mar ne trdi, da ga na monarhijo veže dana prisega, zgolj zato, da lahko kar se dá jasno reče, da pa je vse drugo zgolj umazanija? Tako da bi lahko poosebljal tisto **monstrum horrendum**, o katerem govorijo, da bi upravičili Dupinovo sklepno hudobijo. Obstoji način obrambe načel, ki je najboljši način, da jih uničimo, kar lahko lepo vidimo ob branju Chateaubrianda.

Zakaj nam ministra kažejo kot takšno pošast, kot človeka brez načel? Če si stvari pobliže ogledate, lahko ugotovite, da zato, ker temu, kar drži v rokah, ne daje nobenega pomena v tem smislu, da bi za pismo zahteval kakršnokoli povračilo ali kazen. In tega, da mu je znana ta resnica o paktu, ne izvleče nič. Kraljici nič ne očita, ne postavi se v položaj spovednika ali usmerjevalca vesti in je ne spodbuja, naj se vrne na pravo pot, prav tako pa ji tudi ne ponuja kupčije **daj-dam**. Oblast, ki bi mu jo lahko dalo pismo, pušča neizkoriščeno v nedoločnosti, ne da ji nikakršnega simbolnega smisla, gre mu zgolj za to, da pride med njim in kraljico do privida, do tiste vzajemne fascinacije, ki sem vam jo pravkar nakazal, ko sem govoril o narcisističnem odnosu. Dualni odnos gospodarja in hlapca, ki ga v zadnji instanci utemeljuje neopredeljena grožnja s smrtjo, v našem primeru pa kraljičina bojazen.

Če si to kraljičino bojazen ogledate od blizu, lahko vidite, da je precej pretirana. Kajti — kakor opozorijo v sami zgodbi — to pismo je morda res strašno orožje, vendar zadošča, da pride na dan, pa je že izničeno. Poleg tega gre za orožje z dvema konicama. Nikoli se ne ve, kakšne bi bile posledice ne le za kralja, marveč za vse ljudi, ki ga obkrožajo, za celotno organizacijo, ki bi jo prizadel takšen škandal, če bi na sodišču prišla na dan vsebina pisma.

Pritisk, ki ga prinaša pismo, je konec koncev neznosen zgolj zato, ker ima minister do pisma isti odnos kot kraljica — o njem ne govori. O njem pa ne govori zato, ker — prav tako kot kraljica — o njem ne more govoriti. In zavoljo samega tega, da o njem ne more govoriti, se med drugo sceno znajde v istem položaju kot kraljica in ne more storiti nič drugega, kot da pusti, da mu pismo zmaknejo. Do tega ne pride zaradi Dupinove prekanjenosti, marveč zaradi strukture stvari.

Ukradeno pismo se je spremenilo v skrito pismo. Zakaj ga policaji niso našli? Niso ga našli, ker niso vedeli, kaj je to — pismo. Tega pa niso vedeli, ker so policija. Vsaka legitimna oblast, tako kot vsaka vrsta oblasti nasploh, temelji vselej na simbolu; tudi policija temelji, tako kot vse ostale oblasti, na simbolu. Kot ste se lahko prepričali v razburkanih časih, bi se pustili aretirati kot drobno jagnje, če bi vam kak tip rekel **Policija!** in pokazal izkaznico, — če pa tega ne bi storil, bi mu razbili gobec, brž ko bi položil roko na vas. Vendar pa obstoji drobna razlika med policijo in oblastjo: policijo so prepričali, da njena učinkovitost temelji na sili — ne zato, da bi ji dvignili samozavest, marveč narobe, da bi jo omejili v njenih funkcijah. In prav zaradi tega, ker policija verjame, da opravlja svojo funkcijo s silo, je nemočna, kolikor si lahko le želimo.

Kadar policijo učijo drugače — kot se že nekaj časa dogaja v nekaterih predelih sveta —, lahko vidimo, kaj iz tega nastane. Tako dobimo univerzalno pripadnost tistemu, čemur bomo preprosto rekli nauk. Kogarkoli lahko postavimo v položaj, ki se približuje ravnodušnosti do sistema simbolov, in tako dobimo vsa priznanja tega sveta; komurkoli lahko — po volji razgaljene oblasti simbola na mestu, kjer manjka neka osebna meditacija — naprtimo katerikoli element simbolne verige.

Policija, ki verjame v silo, hkrati pa v realno, išče torej pismo. Kot so sami rekli — **Iskali smo povsod.** In niso ga našli, ker gre za pismo, pismo pa je prav nekaj, česar ni nikjer.

To ni duhovičenje. Pomislite — zakaj ga niso našli? Bilo je tam. Videli so ga. Kaj so videli? Pismo. Morda so ga celo odprli. Toda niso

ga prepoznali. Zakaj? Imeli so njegov opis — **Ima rdeč pečat in tak-in-tak naslov na omotu.** Pismo pa je že imelo drugačen pečat in bilo brez tega naslova. Rekli boste — **Kaj pa besedilo?** Toda prav besedila policiji niso dali. Ena izmed dveh stvari mora namreč držati: ali je besedilo pomembno ali pa ni. In če je pomembno, potem je kljub temu, da ga morda lahko razume zgolj kralj, treba zagotoviti, da o njem ne bodo čvekali na vsakem vogalu.

Tu lepo vidimo, da je lahko kaj skrito le v razsežnosti resnice. V realnem je že sama zamisel skrivališča blazna — nekdo je lahko odnesel kako stvar še tako globoko v notranjost zemlje, pa vendar stvar tam ni skrita, zakaj če je on šel tja, lahko greste tja tudi vi. Skrito je lahko le nekaj, kar pripada redu resnice. Resnica je tista, ki je skrita, ne pa pismo. Policajem resnica ni pomembna, zanje obstoji zgolj realnost, prav zato pa ne najdejo.

Dupin pa narobe — poleg svojih pripomb o igri »par-ali-nepar« — daje opombe o lingvistiki, matematiki, religiji, nenehno razmišlja o simbolu ter gre celo tako daleč, da govori o nesmislu matematike — glede česar se opravičujem tu navzočim matematikom. Poskusite, pravi, reči nekega dne pred kakim matematikom, da x^2+px morda ni popolnoma enako **q** — pa vas bo takoj pobil. Kar nikakor ne drži, kajti Riguetu sem pogosto izrazil svoj sum glede te zadeve, pa se mi nikoli ni pripetilo kaj podobnega. Moj prijatelj me je nasprotno spodbujal, naj nadaljujem s svojimi razmišljanji. Končno je Dupin videl to, kar je videl, zato ker je nekolikanj razmišljal o simbolu in resnici.

V sceni, kakor je opisana, se Dupin znajde pred nenavadnim razkazovanjem. Minister kaže skrajno brezbrižnost — ki pa niti za trenutek ne prevara našega spretneža; ta dobro ve, da se za njo skriva skrajna budnost, strahotna drznost romantične osebnosti, ki je vsega zmožna in za katero, se zdi, so izumili izraz hladnokrvnost, o tem se lahko prepričate pri Stendhalu. Tu ga imamo, zleknjenega, ko se dolgočasi, ko sanjari — **V dekadentni dobi ni ničesar, kar bi zadoščalo, da bi lahko zaposlilo misli velikega duha. Kaj storiti, ko gre vse navzdol?** To je njegova tema. Medtem pa se Dupin s svojimi zelenimi naočniki povsod razgleduje in nas skuša prepričati, da je uzrl pismo zaradi svoje genialnosti. Nikakor.

Tako kot je pravzaprav sama kraljica pokazala ministru pismo, je tudi minister sam tisti, ki svojo skrivnost izroči Dupinu. Mar ni med pismom z naslovom, napisanim z žensko pisavo, in tem medlečim Párisom nekaj takega kot odmev? Dupin dobesedno razbere, kaj se je zgodilo s pismom, iz mehkužne naravnanosti te osebe, o kateri nihče ne ve, za kaj ji gre, razen tega, da hoče prignati do kraja svojo breztemeljno (gratuit) dejavnost igralca. Tu je zato, da izziva svet, tako kot je z ugrabitvijo pisma izzval kraljevski par. Kaj naj to pomeni? — če ne, da ministra s tem, ko je do pisma zavzel isto pozicijo kot kraljica, pozicijo, ki je po svojem bistvu ženska, zadene ista usoda kot njo.

Rekli mi boste, da nimamo kot prej opraviti s tremi osebami in pismom. Pismo je kajpada tukaj, imamo dve osebi, kje pa je kralj? Kralj, to je očitno policija. Minister se počuti tako mirnega prav zato, ker policija sama zagotavlja njegovo varnost, tako kot kralj zagotavlja varnost kraljice. Zaščita, ki je seveda dvoumna — zaščita, ki jo je kralj dolžan kraljici kot mož, ki mora pomagati svoji ženi in jo ščititi, hkrati pa tudi zaščita, ki jo je kraljica dolžna njegovi zaslepljenosti. Zadošča nekaj čisto ničnega, majhna sprememba ravnotežja, pa bo v vmesnem času pismo lahko zmaknjeno. Prav to se je pripetilo ministru.

Minister napačno misli, da je lahko miren, ker policija, ki je mesece preiskovala njegovo hišo, ni našla pisma. Vendar to nič ne dokazuje, tako kot navzočnost kralja, ki ne more videti pisma, ni učinkovito zaščitila kraljice. Kje je minister pogrešil? Pozabil je, da policija ni našla pisma zato, ker je iskala nekaj drugega, ne pa zato, ker pisma ni mogoče najti. Noj misli, da je na varnem, ker ima glavo v pismu — minister je izpopolnjeni noj, ki misli, da je na varnem, če ima neki drugi noj — **autrui-che** (besedna igra: **autruche:** noj, **autrui:** drugi — op. prev.) — glavo v pesku. Zato pa bo moral dopustiti, da mu nekdo tretji oskubi zadek in si iz prisvojenih peres naredi perjanico.

Minister je v položaju, ki ga je prej zavzemala kraljica, policija pa v položaju kralja, tistega degeneriranega kralja, ki verjame zgolj

v realno in ničesar ne vidi. Preporazdelitev oseb je popolna. Zaradi samega dejstva, da se je ta hudobnež vseh hudobnežev, ambicioznež vseh ambicioznežev, spletkar vseh spletkarjev, diletant vseh diletantov, vmešal v potek diskurza, da mu je pripadlo to drobno pismo — povsem ničeva zadeva, ki pa zadošča za opustošenje —, ne vidi, da mu bodo pred nosom zmaknili njegovo skrivnost.

Za to, da se za trenutek odvrne njegova pozornost, zadošča nekaj čisto ničnega, na kar ga zelo uspešno opozori policija. Zares, nezgoda na cesti je pritegnila njegovo pozornost prav zato, ker ve, da ga nadzoruje policija — **Kako to, da se je lahko kaj pripetilo v moji bližini, ko pa na vsakem voglu prežijo name trije kifeljci?** S tem, da ima pismo, se ni le feminiziral, marveč je zaradi pisma, katerega razmerje z nezavednim sem vam že nakazal, tudi pozabil na bistveno. Gotovo poznate zgodbo nekega tipa, ki so ga našli na zapuščenem otoku, kamor se je umaknil, da bi pozabil. — **Pozabil na kaj? — Pozabil sem.** No, tudi minister je pozabil, da si mu, če ga nadzoruje policija, zato še ni treba domišljati, da ne bo noben drugi opravil posla bolje od nje.

Naslednja etapa je prav nenavadna. Kako ravna Dupin? Bodite pozorni na dolg premor med dvema obiskoma policijskega prefekta. Odkar ima Dupin pismo, prav tako o tem nikomur ne črhne besede. Skratka, samo dejstvo, da imate to pismo, vam zapre kljun — prav v tem je pomen resnice, ki kroži od subjekta do subjekta. In res, komu pa bi sploh lahko kaj rekel v pismu? Glede tega je gotovo moral biti v zadregi.

Tako kot se policijski prefekt vselej vrača na prizorišče svojih zločinov, pride — hvala bogu — naokoli tudi naš prefekt in poizveduje pri Dupinu; ta mu pove sijajno zgodbo o nekem angleškem zdravniku, iz katerega so skušali zvabiti brezplačen nasvet. — **Kaj naj vzamem v tem primeru, doktor? — Vzemite nasvet.** Tako Dupin namiguje policijskemu prefektu, da bi mu bilo plačilo precej dobrodošlo. Dobričina mu takoj zadosti, nakar Dupin pove — **Tu je, v moji miznici.** Naj to pomeni, da postane Dupin, ki je bil doslej čudovita, skoraj pretirano čista osebnost, naenkrat mali prekupčevalec? Tu gre brez dvoma za odkup tega, kar bi lahko imenovali zli **mana**, ki se drži pisma. In res, od trenutka, ko je Dupin sprejel plačilo, potegne svoje niti iz igre. Ne le zato, ker je pismo predal nekomu drugemu, marveč zato, ker so njegovi motivi vsakomur jasni — prišel je do svojega kosa pogače, ne gre mu za nič več. Ozadje gornje zdravniške zgodbice očitno nakazuje sakralno vrednost povračila s plačilom.

Pri tem ne bi hotel vztrajati, toda morda me boste tiho opozorili, da tudi nas, ki preživljamo svoj čas tako, da smo prenašalci vseh pacientovih ukradenih pisem, bolj ali manj drago plačujejo. Pomislite na to — če nas ne bi plačevali, bi tudi nas doletela drama Atreja in Tiesta, drama vseh tistih subjektov, ki pridejo k nam, da bi nam zaupali svojo resnico. Pripovedujejo nam posvečene zgodbe, in zgolj zaradi plačevanja nismo ujeti v območje svetega in žrtve. Vsakdo ve, da denar ne služi preprosto nakupu objektov, marveč da je funkcija prav tistih cen, ki so v naši civilizaciji preračunane najbolj pravično, v tem, da poravnajo nekaj neskončno bolj nevarnega kot denarno plačilo, namreč to, da smo nekomu nekaj dolžni.

Za to gre. Vsakdo, kdor ima to pismo, vstopi v senčni stožec, ki ga povzroči dejstvo, da je pismo namenjeno — komu? če ne tistemu, ki ga vse to zadeva — kralju. Na koncu bo tudi prispelo do njega, vendar ne čisto tako, kot pripoveduje Dupin v svoji namišljeni zgodbici, kjer je minister zaradi nekaj kraljičinih predrznosti dovolj neumen, da pusti, da pride zadeva na dan. Pismo res prispe do kralja, in še vedno je to kralj, ki ničesar ne ve. Toda osebnost kralja se je medtem zamenjala. Sam minister, ki je s prvo rošado postal kraljica, je tisti, ki je zdaj kralj. V tretji etapi zavzame mesto kralja in ima pismo.

Tu seveda nimamo več opravka s pismom, ki ga je Dupin predal policijskemu prefektu — ta pa ga je spravil v črnem kabinetu, saj nam ni treba posebej pripovedovati, da je odiseja tega pisma končana —, marveč z novo obliko, ki jo je pismu dal Dupin, obliko, ki je v veliko večji meri, kot nam to da vedeti Poe, orodje usode, izzivajoča oblika, ki podeljuje zgodbici njeno ostro in kruto plat, primerno za midinetke. Ko bo minister razgrnil papir, ga bosta udarila v obraz verza:

... tako zlonosna nakana,
Če ni vredna Atreja, pa je vredna Tiesta.

In dejansko, če bo kadarkoli odprl to pismo, mu ne bo preostalo drugega, kot da prenese posledice svojih lastnih dejanj, kot da — tako kot Tiest — poje svoje lastne otroke. Prav s tem imamo opraviti vsak dan, vsakokrat, ko črta simbolov doseže svojo skrajno točko — naša lastna dejanja so tista, na katera znova naletimo. Na tem mestu gre naenkrat za to, da plačamo v gotovini. Gre za to, da, kot temu pravimo, **položimo račun** za naše zločine — kar sicer pomeni, da ne boste kaznovani, če znate položiti račun zanje. Če bo minister res zagrešil to norost, da bo privlekel na dan pismo, predvsem pa, če ne bo pred tem malo pogledal, ali je to res še isto pismo, mu dejansko ne bo preostalo drugega, kot da se drži gesla, ki sem ga ironično navrgel v Zürichu, kot odgovor Leclairu — **Požri svoj Dasein!** To bi bil Tiestov obed par excellence.

Da bi šel minister tako daleč in bi privlekel na dan pismo, bi bilo res potrebno, da bi prignal paradoks igralca do norosti. Moral bi biti resnično, do dna, človek brez načel, celo brez tistega zadnjega načela, ki nam največkrat ostane in ki je preprosto senca neumnosti. Če bi zapadel strasti, bi se kraljica izkazala za plemenito, vredno spoštovanja in ljubezni — kar je popolnoma bedasto, vendar bi ga rešilo. Če bi se vdal čistemu in preprostemu sovraštvu, bi skušal prenesti udarec na kar se da neškodljiv način. Res, edinole, če se je njegov **Dasein** popolnoma izmaknil vsakršnemu vpisu v katerikoli red, vključno s kakim intimnim redom, redom njegove pisarne, njegovega omizja, edino v tem primeru bo moral izpiti kelih do dna.

Vse, kar smo tukaj povedali, bi lahko zapisali z malimi **alfa, beta, gama.** Vse, kar lahko rabi za opredelitev osebnosti kot realnih, — lastnosti, temperament, dednost, plemenitost — ne igra v zadevi nikakršne vloge. Vsakogar opredeljuje vsak trenutek tja do njegove spolne naravnanosti dejstvo, da pismo vselej doseže svojega naslovnika.

ŽELJA, ŽIVLJENJE IN SMRT (str. 259—273)

Pri govorjenju o želji se je prerinil v ospredje pojem libida. Ali ta pojem in to, kar on implicira, ustreza ravni, na kateri poteka vaše delovanje, se pravi ravni govora?

Libido nam omogoča, da govorimo o želji v terminih, ki prinašajo relativno objektivacijo. Opravka imamo s — če že hočete — enoto kvantitativne mere. S kvantiteto, ki je ne znamo izmeriti, o kateri ne vemo, kaj je, glede katere pa kljub temu vselej predpostavljamo, da je navzoča. S pomočjo tega kvantitativnega pojma lahko poenotimo variacije kvalitativnih učinkov in vnesemo povezavo v njihovo zaporedje.

Kvalitativni učinki — pazimo, da bomo prav razumeli, kaj to pomeni. Imamo stanja, spremembe stanj. Če hočemo pojasniti njihovo zaporedje in njihove transformacije, se moramo bolj ali manj implicitno zateči k pojmu nekega praga, hkrati pa neke ravni in stanovitnosti. Predpostaviti moramo neko nediferencirano, kvantitativno enoto, ki lahko vstopa v različna razmerja ekvivalence. Če se ne more sprostiti, se normalno razširiti in razviti, pride do prekoračenj, ki pripeljejo do drugih stanj. Tako govorimo o transformacijah, regresijah, fiksacijah, sublimacijah libida, enega samega kvantitativno dojetega termina.

Pojem libida se je polagoma razvil iz freudovskega izkustva; spočetka njegova uporaba ni bila tako razdelana. Toda že v trenutku, ko je prvič nastopil, se pravi v **Treh razpravah,** je njegova funkcija v tem, da poenoti različne strukture faz spolnosti. Bodite pozorni na to, da je bil — četudi gre za delo iz leta 1905 — del, ki se nanaša na libido, napisan leta 1915, se pravi približno v razdobju, ko se je teorija faz izredno zapletla z vpeljavo narcističnih zaposedenj.

Pojem libida zaznamuje potemtakem obliko poenotenja polja psihoanalitičnih učinkov. Na tem mestu bi vas hotel opozoriti na to, da se njegova uporaba uvršča v tradicionalno linijo vsake teorije kot take, ki teži k temu, da bi dosegla neki določeni svet, **terminus ad quem** klasične fizike, ali neko določeno enotno polje, ideal einsteinovske fizike. Našega ubogega majhnega polja kajpada ne moremo primerjati z univerzalnim poljem fizike, vendar pa pripada libido istemu idealu.

Tega enotnega polja ne imenujemo zaman **teoretično** — gre za idealni in enotni predmet neke **theoria**, neposrednega spoznavanja, celo zrenja, za predmet, glede katerega menimo, da nam bo njegovo izčrpno spoznanje omogočilo izpeljati tako vso njegovo preteklost kot vso njegovo bodočnost. V tem polju ni očitno nobenega prostora za kakršnokoli novo realizacijo, **Wirken**, dejanje v pravem pomenu.

Ničesar ni, kar bi bilo bolj tuje freudovskemu izkustvu.

Freudovsko izkustvo izhaja iz pojma, ki je natančno nasproten teoretični perspektivi. Pričenja s tem, da postavi svet želje. Postavi ga pred kakršnimkoli izkustvom, pred kakršnimkoli razmišljanjem o svetu pojavov in svetu bistev. Mesto želje je znotraj freudovskega sveta, kjer se odvija naše izkustvo, želja vzpostavlja ta svet — na to ne smemo niti za trenutek pozabiti pri še tako obrobnem ukvarjanju z našim izkustvom.

Freudovski svet ni svet stvari, ni svet bitij, marveč je svet želje kot take.

Iz znamenitega objektnega razmerja, nad katerim smo se za trenutek naslajali, se skuša narediti vzorec, **pattern** subjektovega prilagajanja njegovim normalnim objektom. Vendar pa ta termin, kolikor ga lahko uporabljamo v analitičnem izkustvu, prejme svoj smisel zgolj iz pojmov evolucije libida, predgenitalne stopnje, genitalne stopnje. Ali lahko rečemo, da so struktura, zrelost, dovršitev objekta odvisne od libida? Na genitalni stopnji naj bi libido izzval v svetu novi objekt, drugačno strukturacijo, drugačen tip obstoja objekta, ki doseže svojo polnost, svojo zrelost. Vse to pa nima ničesar opraviti s tistim, kar običajno nastopa v teoriji človekovih razmerij do sveta — z nasprotjem med bitjo in pojavom.

V klasični, teoretični perspektivi obstoji med subjektom in objektom prilagoditev, so-rojstvo (co-naissance) — besedna igra, ki ohranja vso svojo vrednost, saj je teorija spoznanja (connaissance) v srcu vsake razdelave odnosa človeka do njegovega sveta. Subjekt se mora uskladiti s stvarjo, pri čemer gre za odnos bitja do bitja — odnos subjektivnega, a kljub temu realnega bitja, bitja, ki ve zase, da je, do bitja, o katerem se ve, da je.

Polje freudovskega izkustva pa pripada povsem drugačnemu registru razmerij. Želja je odnos bitja do manka. Ta manko je, natančno rečeno, manko biti ; ni manko tega ali onega, marveč manko biti, po kateri eksistira bitje.

Ta manko je onstran vsega, kar ga lahko prezentira. Vselej je prezentiran le kot odsev na zastorju. Libido — vendar ne več v svoji teoretični uporabi, kot kvantitativna veličina — je ime tega, kar razvnema temeljni spor, ki je v srcu človeške dejavnosti.

Nujno verjamemo, da so v središču stvari resnično na svojem mestu, trdne, stanovitne, pričakujoč, da jih bomo prepoznali, in da spor poteka na robu. Toda kaj nas uči freudovsko izkustvo? Če ne, da je to, kar se dogaja v polju, ki mu pravimo polje zavesti, se pravi na ravni prepoznavanja objektov, prav tako varljivo glede na to, kar bitje išče? Kolikor libido ustvarja različne stadije objekta, niso objekti nikoli **tisto** — razen od trenutka, ko bi to bilo **povsem tisto**, in sicer vsled genitalne zrelosti libida, katere izkustvo pa ohrani v analizi — to je treba povedati — neizrekljiv značaj, saj zapademo, kakor hitro jo hočemo artikulirati, vsakovrstnim protislovjem, vključno z zagato narcisizma.

Želja, osrednja funkcija slehernega človeškega izkustva, ne želi ničesar imenljivega. Ta želja je tista, ki je hkrati vir vsakršnega oživljanja. Če bi bit bila zgolj to, kar je, ne bi bilo niti mesta, od koder bi lahko o nji govorili. Bit dospe do eksistence prav v funkciji tega manka. V funkciji tega manka, prek izkustva želje, dospe bit do občutka sebe v odnosu do bitja. Prav prek zasledovanja tega onstrana, ki ni nič, nastopi bit v občutku nekega bitja, ki se zaveda sebe; to bitje je zgolj odsev same biti v svetu stvari. Je namreč spremljevalec bitij, ki so pričujoča pred njim in ki dejansko ne vedo zase.

Bitje, ki se zaveda sebe, ki je sebi prosojno, to bitje, ki ga klasična teorija postavlja v središče človeškega izkustva, se v tej perspektivi izkaže za enega izmed načinov, kako vmestiti v svet objektov bitje želje, ki se lahko uzre kot tako zgolj v svojem manku. Prek tega manka biti opazi, da mu bit manjka in da je bit pričujoča, da je v vseh stvareh, ki zase ne vedo, da so. Sebe pa si to bitje zamisli kot še en objekt več, saj ne vidi druge razlike. Pravi — **Jaz sem tisti, ki ve, da sem.** Na žalost

pa, četudi morda ve, da je, ne ve popolnoma ničesar o tem, kaj je. To je tisto, kar manjka slehernemu bitju.

Skratka, meša se vzdigovalna zmožnost neke temeljne tesnobe, prek katere se bit povzdigne kot prisotnost na osnovi odsotnosti, in to, čemur običajno pravimo zmožnost zavesti, osveščenost, kar je zgolj nevtralna in abstraktna, celo abstraktificirana oblika celote možnih prividov.

Razmerja med človeškimi bitji se resnično vzpostavljajo tostran polja zavesti. Želja, želja kot nezavedna je tista, ki opravi primitivno strukturacijo človeškega sveta. Glede tega nam je treba zgolj slediti Freudovemu koraku.

Kopernikanska revolucija, to je konec koncev, kot lahko vidite, precej robata metafora. Kopernik je res izvršil revolucijo, vendar v svetu stvari, ki so opredeljene in opredeljive. Za Freudov korak pa bi lahko rekli, da pomeni revolucijo v nasprotnem smislu, saj je bilo za strukturo sveta pred Kopernikom značilno prav to, da je bilo vanjo že vnaprej položeno mnogo človekovega. In, po pravici povedano, četudi smo se dovolj trudili, da bi jo očistili, nam ni to nikoli uspelo.

Freudovega koraka se ne da pojasniti s preprostim bežnim izkustvom dejstva, da smo morali sanjati tako in tako, marveč se v resnici nanaša na revolucijo, ki zadeva celotno polje tega, kar lahko človek misli o sebi in o svojem izkustvu; celotno polje filozofije — stvari je treba imenovati s pravim imenom.

S to revolucijo stopi človek v svet kot ustvarjalec. Vendar od vsega začetka tvega, da mu bo njegova stvaritev odvzeta s preprosto zvijačo, ki jo klasična teorija vselej postavi na stran, in ki je v tem, da rečemo — Bog ni varljiv.

Ta zadeva je tako bistvenega pomena, da ostane glede tega Einstein na istem kot Descartes. Gospod, pravi Einstein, je gotovo malce zvit, ni pa nepošten. Za njegovo organizacijo sveta je bilo bistvenega pomena, da Bog ni varljiv. Prav o tem pa ničesar ne vemo.

Odločilno točko freudovskega izkustva bi lahko povzeli takole — bodimo pozorni na to, da zavest ni univerzalna. Sodobno izkustvo se je prebudilo iz dolgotrajne očarljivosti z zavestjo in obravnava človekovo eksistenco v njeni lastni strukturi, ki je struktura želje. To je edino izhodišče, iz katerega lahko pojasnimo obstoj ljudi. Ne ljudi kot črede, marveč ljudi, ki govorijo — tisti govor, ki vpelje v svet nekaj, česar teža ni nič manjša od vsega realnega.

Naša uporaba termina želja je v osnovi dvoznačna. Enkrat jo objektiviramo — in to je treba storiti, že zato, da lahko o nji govorimo. Drugič jo nasprotno vzamemo kot prvotno v razmerju do sleherne objektivacije.

Dejansko se spolne želje v našem izkustvu ne drži ničesar objektiviranega. Spolna želja ni neka abstrakcija, neki prečiščeni **x,** kar je postal pojem sile v fiziki. Nedvomno jo uporabljamo pri opisovanju določenega biološkega cikla, natančneje rečeno določenega števila ciklov, bolj ali manj povezanih z biološkimi aparati — za kar je zelo priročna. Toda to, s čimer imamo opravka, je subjekt, ki je pričujoč, ki je resnično želeč, želja, za katero gre, pa je predhodna vsakršni konceptualizaciji — sleherna konceptualizacija izhaja iz nje. Dokaz, da nas analiza res pripelje do takšnega pojmovanja, je v tem, da ni za nas največji del tega, glede česar subjekt meni, da poseduje o njem racionalno utemeljeno prepričanje, ničesar drugega kot površinsko, racionalizirano, naknadno upravičeno delovanje tega, kar spodbuja njegovo željo — željo, ki bistveno zaznamuje njegov svet in njegovo delovanje.

Če bi morali delovati v svetu znanosti, če bi zato, da bi dosegli različne učinke, zadostovala sprememba objektivnih pogojev, če bi spolna želja sledila objektivnim ciklom, potem nam ne bi preostalo ničesar drugega, kot da opustimo analizo. Kako naj bi na tako definirano spolno željo vplivalo izkustvo govora — razen če bi nastopilo kot magična misel?

Da je libido opredeljujoči dejavnik človeškega vedênja, tega ni odkril Freud. Že Aristotel je podal o histeriku teorijo, ki jo je utemeljil z dejstvom, da je zarodek majhna žival, ki živi v ženskem telesu in se močno premika, če mu ne damo česa, da se nažre. Ta primer je očitno vzel zato, da bi se izognil nekemu drugemu, neprimerno bolj očitnemu primeru, moškemu spolnemu organu, pri katerem ni potreben nikakršen teoretik, da nas opozori na njegovo poskakovanje.

Vendar pa ni Aristotel nikoli pomislil, da stvari urejamo tako, da se na majhno žival v ženskem trebuhu obračamo s diskurzi. Drugače povedano, če naj uporabimo besede šansonjerja, ki ga je v njegovi obcesnosti s časa na čas prevzela sveta jeza, ki je že mejila na preroštvo — **ne je kruha, prav tako ne govori, potem pa ničesar ne razume.** Ne razume uma. Če v tej zadevi kaj zaleže izkustvo govora, potem zato, ker smo drugje kakor Aristotel.

Želja, s katero imamo opravka v analizi, seveda ni brez odnosa s to željo.

Zakaj moramo željo, kakršna nastopa v freudovskem izkustvu, kljub vsemu utelesiti v želji?

2

Pravite mi, dragi gospod Valabrega, da pride v sanjah do neke določene zadovoljitve želje. Verjetno mislite na otroške sanje, kakor tudi na vsakršno halucinatorično zadovoljitev želje.

Toda kaj nam pove Freud? Drži, pri otroku želja ni razdelana, čez dan si želi češenj, isti večer sanja češnje. Vendar pa ni Freud nič manj poudarjal, da sta celo na tej otroški stopnji tako želja sanj kot želja simptoma spolni želji. Glede tega ni nikoli popustil.

Vzemite **Wolffmanna.** Pri Jungu se libido utaplja v interesih duše, velike sanjalke, središča sveta, eteričnega utelešenja subjekta. Freud se temu absolutno zoperstavi, kljub temu, da gre za izredno kočljiv trenutek, ko skoraj popusti skušnjavi in sprejme jungovsko redukcijo, saj prav tedaj opazi, da je perspektiva subjektove preteklosti morda zgolj fantazmatična. Odprta so vrata za prehod od pojma želje, ki jo usmerjajo in vežejo nase prividi, k pojmu univerzalnega privida. Kar pa še zdaleč ni isto.

Dejstvo, da Freud vsakokrat, kadar gre za željo, ohrani termin spolna želja, prejme ves svoj pomen v primerih, ko se zdi, da gre za nekaj drugega, naprimer za halucinacijo potreb. Zadeva se zdi povsem naravna — zakaj ne bi ob potrebah nastopile halucinacije? V to verjamemo toliko lažje, ker obstoji neka vrsta drugostopenjskega privida, ki mu pravimo privid privida. Ker smo že izkusili privid, je povsem naravno, da je navzoč. Toda od trenutka, ko o tem razmislimo, nas mora začuditi sam obstoj prividov, ne le to, kar se v njih prikazuje.

Prehitro gremo mimo halucinacij otroških sanj ali sanj sestradancev. Ne opazimo podrobnosti jedilnika: kadar si otrok čez dan želi češenj, ne sanja zgolj češnje. Če naj se skličemo na malo Anno Freud, saj gre prav zanjo: v svoji otroški govorici, ki so ji manjkali nekateri soglasniki, je sanjala tudi kolač, medenjak, tako kot tisti, ki umira od onemoglosti, ne bo sanjal kruh in čašo vode, ki bi ga zadovoljila, sanjal bo pantagruelsko požrtijo.

O. Mannoni: — To niso iste sanje, tiste o češnjah in tiste o kolaču.

Želja, za katero gre, celo tista, o kateri pravimo, da še ni razdelana, je že onstran ujetosti potrebe. Tudi najbolj preprosta želja je zelo problematična.

O. Mannoni: — Ne gre za isto željo, saj svoje sanje pripovedujete.

Dobro vem, da odlično razumete to, kar pravim. Seveda gre prav za to, toda to še ni vsem jasno, jaz pa skušam stvari osvetliti tako, da bi postale jasne čimveč ljudem. Naj zato ostanem na ravni, ki se je sedaj držim.

Konec koncev lahko na tej eksistencialni ravni govorimo ustrezno o libidu zgolj na mitičen način — libido je **genitrix, homini divumque voluptas.** To je tisto, za kar gre pri Freudu. To, s čimer imamo tukaj opravka, je bilo že zdavnaj povedano na ravni bogov, in treba je postopati previdno, preden iz tega naredimo algebrajski znak. Algebrajski znaki so skrajno koristna zadeva, pod pogojem, da jim obnovimo njihove prave razsežnosti. To sem skušal storiti, ko sem vam govoril o strojih.

Kdaj nam Freud govori o nečem, kar je onstran načela ugodja? V trenutku, ko so analitiki krenili po poti tega, kar jih je učil, in so verjeli, da vedo. Freud jim je rekel, da je želja spolna želja, oni pa so verjeli. Prav v tem je bila njihova napaka — saj niso razumeli, kaj to pomeni.

Zakaj je želja največkrat nekaj drugega od tega, kar se dozdeva, da je? Zakaj je to, čemur Freud pravi spolna želja? Razlog temu ostaja prikrit, prav tako prikrit kakor je tistemu, ki je podvržen spolni želji,

prikrita onstranost, ki jo išče izza pokornega izkustva, v celotni naravi, v vseh varljivih vabah (le leurre).

Če je kaj, ker ne le v doživetem izkustvu, marveč tudi v eksperimentalnem izkustvu izpričuje učinkovitost varljive vabe v živalskem vedenju, potem je to spolno izkustvo. Ničesar ni lažjega kakor prevarati žival glede konotacij, ki narede iz nekega objekta, iz kateregakoli pojava, to, čemur se bo približala kot svojemu spolnemu partnerju. Vabeče **Gestalten,** vrojeni mehanizmi odpiranja drugemu so vpisani v register paradiranja in parjenja.

Ko Freud zatrdi, da je spolna želja v srcu človeške želje, mu vsi njegovi privrženci verjamejo, tako zelo verjamejo, da sami sebe prepričajo, da je zadeva povsem enostavna in da je iz nje treba zgolj narediti znanost, znanost o spolni želji kot stalni sili. Zadošča odstraniti ovire, in stvar bo stekla sama od sebe. Zadošča reči pacientu — tega sicer ne opažate, toda objekt je tu. Na prvi pogled se zdi, da je prav to interpretacija.

Problem je zgolj v tem, da stvar ne steče. V tem trenutku — to je prekretnica — rečemo, da se subjekt upira. Zakaj to rečemo? Zato, ker je tudi Freud to rekel. Toda kaj pomeni **upirati se,** tega nismo razumeli nič bolj kot **spolno željo.** Mislimo, da je stvar treba poriniti naprej. To pa je mesto, na katerem sama analiza podleže varljivi vabi. Pokazal sem vam, kaj pomeni insistiranje s strani trpečega subjekta. No, analitik se giblje na isti ravni, insistira na svoj način, ki pa je očitno mnogo bolj bedast, ker je zavesten.

V perspektivi, ki vam jo odpiram, ste vi sami tisti, ki izzovete odpor. Odpor v smislu, kakor ga vi razumete, se pravi odpor, ki se upira, se upira zgolj zato, ker sami pritiskate nanj. S strani subjekta ni nikakršnega odpora. Gre za to, da sprostimo insistiranje, ki je na delu v simptomu. To, kar sam Freud ob tej priliki imenuje **inercija,** ni odpor — kot vsaka inercija je tudi ta nekakšna idealna točka. Vi ste tisti, ki jo predpostavite zato, da bi razumeli, kaj se dogaja. To ni napačno, pod pogojem, da ne pozabite, da gre za vašo podmeno. To preprosto pomeni, da je pred vami neki proces in da si zato, da bi ga razumeli, zamislite neko ničelno točko. Odpor se pričenja šele s trenutkom, ko skušate dejansko doseči, da bi se subjekt premaknil naprej iz te ničelne točke. Drugače povedano, odpor, to je samo trenutno stanje subjektove interpretacije — način, kako subjekt v samem tem trenutku interpretira točko, na kateri je. Ta odpor je abstraktna idealna točka. Vi ste tisti, ki temu pravite odpor, kar preprosto pomeni, da subjekt ne more hitreje napredovati in da vi k temu nimate kaj reči. Subjekt je na točki, kjer je. Gre za to, da ugotovimo, če napreduje ali ne. Jasno je, da nima nikakršne težnje k napredovanju, vendar pa je to, kar reče, pa naj reče še tako malo in naj ima to, kar reče, še tako malo vrednosti, njegova interpretacija danega trenutka, zaporedje tega, kar pravi, pa celotnost njegovih zaporednih interpretacij. Odpor je, natančno rečeno, abstrakcija, ki ste jo sami položili v zadevo, da bi se v nji znašli. Vpeljali ste idejo mrtve točke, ki ji pravite odpor, in sile, ki sproži napredovanje. Do sem so stvari povsem v redu. Če pa od tod preidete k ideji, da je odpor treba **streti,** kot to pišejo na vseh koncih psihoanalitičnega polja, zapadete čistemu in preprostemu nesmislu. Potem, ko ste ustvarili neko abstrakcijo, pravite — **to abstrakcijo je treba pregnati, nikakršne inercije ne sme biti.**

En sam odpor je, analitikov odpor. Analitik se upira, kadar ne razume, s čim ima opravka. Ne razume, s čim ima opravka, kadar misli, da pomeni interpretirati pokazati subjektu, da je to, česar si želi, tak in tak spolni objekt. Pri tem se vara. To, kar mu tukaj nastopa kot nekaj objektivnega, je zgolj čista in preprosta abstrakcija. On sam je tisti, ki je v stanju inercije in odpora.

Gre nasprotno za to, da subjekta naučimo, da bo imenoval, artikuliral, pripustil v eksistenco tisto željo, ki je dobesedno tostran eksistiranja in ki zato insistira. Če si želja se ni drznila spregovoriti svoje ime, potem zato, ker subjekt še ni priklical njenega imena.

Da subjekt prepozna in imenuje svojo željo, v tem je uspešno dejanje analize. Vendar pa ne gre za to, da naj subjekt prepozna nekaj, kar je preprosto že dano in zgolj čaka, da ga zajamemo. Z imenovanjem subjekt ustvari, izzove novo prisotnost v svetu; vpelje prisotnost kot tako, hkrati pa izdolbe odsotnost kot tako. Zgolj na tej ravni lahko dojamemo dejanje interpretacije.

V skladu z nekim nihanjem se vselej postavljamo med Freudov tekst in izkustvo; vrnite se zato k tekstu, in videli boste, da je v **Onstran načela ugodja** želja vmeščena prav onstran slehernega nagonskega cikla, ki ga opredeljujejo njegovi pogoji.

3

Da bi ponazoril to, kar vam skušam razčleniti, sem vam omenil, da nam je na razpolago neki primer, ki sem se ga poslužil, ker mi je slučajno padel pod roke — primer dovršenega Oidipa, onstranosti Oidipa.

Ni bil po naključju prav Oidip tisti heroj, ki je dal ime Oidipovemu kompleksu. Lahko bi izbrali kakega drugega heroja, saj so vsi heroji grške mitologije tako ali drugače v razmerju s tem mitom, utelešajo ga z drugimi obličji, kažejo njegove druge strani. Freud se ni brez razlogov usmeril prav na Oidipa.

Oidip je s samim svojim življenjem v celoti ta mit. On sam ni nič drugega kot prehod mita k eksistenci. Prav malo nam je pomembno, če je obstajal ali ne, saj v bolj ali manj reflektirani obliki obstoji v vsakem izmed nas, je povsod in obstoji v mnogo večji meri, kot pa če bi realno obstajal.

O nečem lahko rečemo, da **realno** obstoji ali ne obstoji. Nasprotno pa me je presenetilo, da je eden izmed naših kolegov, ko smo razpravljali o kuri-tipu, termin **psihična realnost** postavil v nasprotje s terminom **resnična realnost.** Kljub vsemu namreč mislim, da sem na vas vendar že toliko vplival, da vam ta termin (resnična realnost) nastopa kot protislovje **in adiecto.**

Bolj malo je pomembno, če nekaj eksistira **realno** ali ne. Nekaj lahko eksistira v polnem smislu besede, četudi ne eksistira realno. Sleherne eksistence se po definiciji drži nekaj tako neverjetnega, da se moramo dejansko neprenehoma spraševati o njeni realnosti.

Oidip potemtakem eksistira, v polni meri je realiziral svojo usodo. Realiziral jo je tja do tiste skrajne točke, ki je zgolj še nekaj podobnega udarcu strele, samorazkroj, samoraztrganje — to, da ni več nič, popolnoma nič. Prav v tem trenutku izreče stavek, ki sem vam ga omenil zadnjič — **Sem mar postal človek v trenutku, ko nisem več nič?**

Ta stavek sem iztrgal iz njegovega konteksta; moram ga postaviti nazaj v ta kontekst, da ne bi zapadli kakšni iluziji, naprimer temu, da ima človekova skrajna točka tukaj kakršen pomen. Je strogo brez pomena, in to prav v meri, v kateri je Oidip do kraja realiziral preroško besedo, ki je, še preden se je rodil, opredelila njegovo usodo. Že pred njegovim rojstvom so povedali njegovim staršem zadeve, ki so povzročile, da je od rojstva drvel svoji usodi naproti, tj. da so ga pustili v gozdu, obešenega za nogo. Od tega začetnega dejanja naprej je realiziral svojo usodo. Vse je torej že od nekdaj zapisano in se izpolni do kraja, vključno s tem, da Oidip s svojim dejanjem vzame nase svojo usodo. **Jaz,** pravi, **jaz ne igram tukaj nobene vloge. Tebansko ljudstvo mi je v navdušenju dalo to žensko kot povračilo za to, da sem ga osvobodil Sfinge, kar pa se tiče tega tipa, nisem vedel, za koga je šlo, razbil sem mu gobec, bil je star, nisem mogel drugače, malo premočno sem zamahnil, treba je reči, da sem bil grob.**

Svojo usodo sprejme v trenutku, ko se pohabi, toda v resnici jo je sprejel že v trenutku, ko se je strinjal, da bo kralj. Kot kralj prikliče nad mesto vsa prekletstva in izzove v skladu z zakonom povračil in kazni ukaz bogov. Povsem naravno je, da vse pade na Oidipa, saj je on osrednji vozel besede. Gre za to, da zvemo, če bo to sprejel ali ne. Misli, da je konec koncev nedolžen, pa vendar v celoti sprejme svojo usodo, saj se sam raztrga. Poleg tega še prosi, če bi se lahko naselil na Kolonu, v posvečenem gaju Eumenid. Na ta način do kraja realizira besedo.

Ob tem času pa v Tebah še naprej traja govoričenje. Tebancem pravijo — **Trenutek! Bili ste nekoliko preostri. Prav, da se je Oidip sam kaznoval. Vam pa se je zagnusil in ste ga pregnali. Toda prihodnje življenje Teb je odvisno prav od te utelešene besede, ki je niste znali prepoznati, ko je bila navzoča med vami, z vsemi svojimi učinki človekovega razkroja, uničenja. Izgnali ste ga. Slabo se piše Tebam, če ga ne boste pripeljali nazaj, če ne na samo tebansko ozemlje, pa vsaj tik k njegovi meji, da vam ne bo pobegnil. Če bo beseda, ki je njegova usoda, tavala naokoli, bo odnesla s sabo tudi vašo usodo. Atene bodo**

pobrale vso resnično bitnost, ki jo uteleša, si zagotovile vseh vrst prednosti pred vami in bodo deležne vsakovrstnih zmagoslavij.

Brž, tečejo za njim. No, in ko Oidip zve, da ga bodo obiskali poslanci vseh vrst, modreci, politiki, ljudje, ki so pobesneli, njegova sinova, pravi — **Sem mar postal človek v trenutku, ko nisem več nič?**

Tu se začenja onstranost načela ugodja. Kaj preostane od Oidipa, ko je beseda popolnoma realizirana, ko je Oidipovo življenje v celoti prešlo v njegovo usodo? Prav to nam pokaže **Oidip na Kolonu** — bistvena drama usode, absolutna odsotnost usmiljenja, bratstva, česarkoli, kar je v razmerju s tem, čemur pravimo človeška čustva.

Kako bi lahko povzeli temo **Oidipa na Kolonu?** Zbor pravi — **Konec koncev je najbolje, sploh ne roditi se, če pa se že rodimo, čimprej umreti.** Oidip pa prikliče nad potomstvo in nad mesto, za katero je bil žrtvovan kot spravna daritev, najbolj radikalno prekletstvo — preberite prekletstva, naslovljena na Polineika, njegovega sina.

Poleg tega je tu še zanikanje besede, do katerega pride v posvečenem gaju Eumenid, tem ograjenem prostoru, kjer se razvija celotna drama, ograjenem prostoru območja, kjer se ne sme govoriti, osrednji točki, kjer je nujno potrebna tišina, kajti tukaj prebivajo maščevalne boginje, ki nikoli ne odpuščajo in ki prek vseh ovinkov ujamejo človeško bitje. Vsakokrat, kadar je treba iz Oidipa izvleči nekaj besed, ga za kratek čas pripeljejo iz tega področja, kajti če bi jih izrekel tam, bi se to slabo končalo.

Svetega nikoli ni brez razlogov. Zakaj vselej obstoji področje, kjer se morajo besede ustaviti? Morda zato, da bi preživele v tem ograjenem prostoru.

Kaj se zgodi v tem trenutku? Oidipova smrt. Do nje pride v izjemno nenavadnih okoliščinah. Tisti, ki je od daleč s pogledom spremljal dvojico, ki se je bližala središču svetega mesta, se obrne in zagleda zgolj še enega, ki si v sveti grozi z rokami zakriva obraz. Dobimo vtis, da gre za nekaj, kar ni preveč prijetno gledati, za neke vrste izhlapitev prisotnosti tistega, ki je izrekel svoje zadnje besede. **Oidip na Kolonu** tukaj verjetno namiguje na nekaj, kar se je prikazovalo v misterijih — ti vselej lebdijo v ozadju. Kar pa se nas tiče, če bi vam jaz hotel ponazoriti to zadevo, bi se znova oprl na Edgar Poa.

Edgar Poe se je vselej ukvarjal s temo razmerij med življenjem in smrtjo, in to na način, ki je zelo dalekosežen. V odmev te Oidipove stalitve bi omenil **Zgodbo gospoda Valdemarja.**

Gre za izkustvo, ki se tiče preživetja subjekta v govoru, in sicer s pomočjo tistega, čemur so takrat rekli magnetizem, oblike teoretizacije hipnoze — nekoga hipnotiziramo **in articulo mortis**, da bi videli, do česa bo prišlo. Poiščemo človeka, ki je že povsem pri koncu svojega življenja, ostal mu je le še majhen košček pljuč, vse drugo je že mrtvo. Razložimo mu, da mora, če hoče postati heroj človeštva, zgolj dati znamenje hipnotizerju. Če se stvari lotimo v urah, preden bo dokončno izdihnil, lahko kaj pričakujemo od nje. Lep pesnikov domislek, ki gre veliko dje od naših skromnih zdravniških domislekov, pa naj si še tako prizadevamo v tej smeri. Subjekt dejansko preide iz življenja v smrt in ostane nekaj mescev v agregatnem stanju, ki ravno še zadošča, da je sprejemljivo — truplo na postelji, ki s časa na čas spregovori, da bi reklo **mrtev sem.**

Takšno stanje traja — s pomočjo vseh vrst spretnosti in udarcev v rebra, da se prepričamo, pri čem smo — do trenutka, ko se s postopki, nasprotnimi tistim, s katerimi smo ga uspavali, lotimo prebujanja, in dosežemo, da nesrečnik spusti nekaj krikov — **Brž, uspavajte me spet, toda opravite hitro, grozno je.**

Že pred šestimi meseci je g. Valdemar rekel, da je mrtev, ko pa so ga prebudili, ni od njega ostalo nič razen ostudne raztopine, stvari, za katero noben jezik nima imena, gole, čiste in preproste, grobe prikazni figure, ki ji je nemogoče pogledati v obraz, — tiste figure, ki lebdi v ozadju vseh zamisli o človekovi usodi, ki je onstran vsakršne določljivosti in za katero še zdaleč ne zadošča beseda mrhovina, totalen razpad tiste vrste napihnjenosti, ki ji pravimo življenje — mehurček poči in se razkroji v gnojno tekočino brez življenja.

Za to gre v Oidipovem primeru. Že od samega začetka tragedije vse kaže, da je Oidip zgolj še zemljin odpadek, izmeček, ostanek, stvar, ki ji je odvzet vsak dozdeven videz.

Oidip na Kolonu, katerega bit je vsa v besedi, ki je izražena v njegovi usodi, uteleša vez smrti in življenja. Živi življenje, ki je mrtvo, ki je smrt, pričujoča prav pod življenjem. Semkaj nas pripelje tudi dolg tekst, v katerem Freud pravi — **Ne verjemite, da je življenje veličastna boginja, ki je nastala zato, da bi dosegla svojo najlepšo obliko, da je v življenju še tako slabotna sila, ki teži k izpopolnitvi in napredku. Življenje je mehurček, plesen, zanj je značilna** — kot je zapisal še kdo drug poleg Freuda — **prav sposobnost smrti.**

To je življenje — ovinek, trdovraten ovinek, sam sebi prehoden in minljiv, brez kakršnegakoli pomena. Zakaj pride na točki življenjskih manifestacij, ki ji pravimo človek, do nečesa, kar insistira prek tega življenja in čemur pravimo smisel? Pravimo mu **človeški**, toda je to res tako zanesljivo? Je res tako človeški, ta smisel? Smisel je red, se pravi privretje. Smisel je red, ki privre. Neko življenje insistira na tem, da bi vstopilo vanj, vendar izraža ta red nekaj, kar se morda nahaja povsem onstran tega življenja; ko gremo namreč do dna tega življenja, ko sežemo izza drame prehoda k eksistenci, naletimo zgolj na življenje, ki je zavezano smrti. Semkaj nas pripelje freudovska dialektika.

Do neke določene točke se lahko dozdeva, da freudovska teorija pojasnjuje vse, vključno s tem, kar se nanaša na smrt, v okviru zaprte libidinalne ekonomije, ki jo uravnavata načelo ugodja in vrnitev k ravnotežju in ki vzpostavlja določena objektna razmerja. Zraslost libida z dejavnostmi, ki mu navidez nasprotjujejo, naprimer z agresivnostjo, je razložena z imaginarno identifikacijo. Namesto da bi subjekt razbil glavo drugemu, ki je pred njim, se poistoveti in obrne to sladko agresivnost, dojeto kot objektno libidinalno razmerje in utemeljeno v tem, čemur pravimo nagoni jaza, se pravi potrebe po redu in harmoniji, proti samemu sebi. Treba je jesti — kadar je shramba prazna, se lotimo sebi podobnega. Libidinalna pustolovščina je tukaj objektivirana v redu živega; predpostavlja se, da vedênje subjektov, njihovo vzajemno agresivnost, pogojuje in pojasnjuje neka želja, ki v osnovi ustreza svojemu objektu.

Pomen **Onstran načela ugodja** je prav v tem, da to ne zadošča. Mazohizem ni sprevrnjeni sadizem, pojava agresivnosti ne moremo preprosto razložiti na ravni imaginarne identifikacije. S prvobitnim mazohizmom nam Freud hoče povedati, da je lahko zadnja beseda življenja, ko mu je bil odvzet govor, le poslednje prekletstvo, ki se izrazi na koncu **Oidipa na Kolonu.** Življenje noče ozdraviti. Negativna terapevtska reakcija je globoko v njegovi naravi. Razen tega, kaj je to — ozdravitev? Subjektova realizacija s pomočjo nekega govora, ki prihaja od drugod in ga prekoračuje.

Življenje, katerega ujetniki smo, življenje, ki je po svojem bistvu odtujeno, ex-sistirajoče, življenje v drugem, je kot tako zavezano smrti, se vselej vrne k smrti; v vse širša in vse bolj ovinkasta kroženja ga vpenja zgolj to, čemur pravi Freud elementi zunanjega sveta.

Življenje sanja zgolj o tem, da bi se čimbolj umirilo, čakajoč na smrt. Tako troši čas dojenček na začetku svojega obstoja, v presledkih, ko mu je treba zgolj s časa na čas malo odpreti oči. Treba ga je prav grdo potegniti iz tega, da bi dosegel ritem, prek katerega se uskladimo s svetom. Želja brez imena lahko nastopi na ravni želje spanja, o kateri ste govorili ondan, Valabrega, zato, ker je spanje vmesno stanje — to dremanje je najnaravnejše življenjsko stanje. Življenje sanja zgolj o umiranju — **Umreti, spati, mogoče sanjati,** kot je rekel neki določeni gospod, prav v trenutku, ko je šlo za to — **to be or not to be.**

4

To be or not to be je povsed besedna zgodba. Neki ljubek komik je skušal prikazati, kako se je Shakespeare dokopal do tega; praskal se je po glavi — **to be or not...**, ter začel znova — **to be or not... to be.** Če je to šegavo, potem zato, ker se v tem trenutku začrta celotna razsežnost govorice. Šanje in šala nastopijo na isti ravni.

Vzemite ta stavek, ki očitno ni preveč šegav — **Bolje bi bilo, če se ne bi rodili.** Dovolj presenetljivo je, da pri največjem antičnem dramatiku ta izjava nastopi med verskim obredom. Bi že videli, kaj bi se zgodilo, če bi danes kdo to rekel med mašo! Komiki so se potrudili, da so zadevo obrnili na smešno. **Bolje bi bilo, če se ne bi rodili.** —

Na žalost, odvrne drugi, **se to posreči le enemu na sto tisoč.** Zakaj je to duhovito?

Najprej zato, ker se odigrava na ravni besed, tehničnega elementa, ki je nujno potreben. **Bolje bi bilo, če se ne bi rodili.** Seveda! To pomeni, da obstoji neka nezamisljiva enota, o kateri ne moremo čisto nič reči, dokler ne preide v eksistenco; šele od tod lahko dejansko insistira, pri čemer pa si lahko zamislimo, da ne insistira, da se je vse vrnilo v univerzalni mir in tišino zvezd, kot pravi Pascal. Res je, lahko je tako s trenutkom, ko rečemo, **bolje bi bilo, če se ne bi rodili.** Smešno pa je, če to rečemo in s tem stopimo v področje verjetnostnega računa. Duh je zgolj zato duh, ker je dovolj blizu eksistenci, da jo lahko izniči s smehom. V to območje spadajo pojavi sanj, psihopatologije vsakdanjega življenja, šale.

Zelo pomembno je, da preberete **Šalo in njena razmerja do nezavednega.** V tem delu nas prevzame Freudova strogost, vendar pa v njem ni izrekel zadnje besede, se pravi tega, da pripada vse, kar je v pravem pomenu duhovitega, nihajoči ravni, na kateri je pričujoč govor. Če ne bi bil pričujoč govor, ne bi nič eksistiralo.

Vzemite najbolj neumno zgodbico, tisto o gospodu, ki se v kavarni dela, da mu ni treba nič plačati — stegnil je roko in zahteval kolač, dobil je kolač, nato pa zahteval še kozarec likerja in ga spil; ko so zahtevali, naj plača kozarec likerja, je odvrnil — **V zameno zanj vam dajem kolač. — Toda tega kolača prav tako niste plačali. — Saj ga tudi pojedel nisem!** Imamo menjavo. Toda kako se je lahko začela ta menjava? V danem trenutku je moralo nekaj stopiti v njen krog. V tem trenutku je torej menjava že morala biti vzpostavljena. Kar pomeni, da smo konec koncev vselej na tem, da plačujemo kozarček likerja s kolačem, ki ga nismo plačati.

Zgodbe o ženitnih posredovalcih, ki so povsem vzvišene, so prav zaradi tega razloga tudi šegave. **Tista, ki ste mi jo predstavili, ima neznosno mater. — Poslušajte, saj se ne boste poročili z materjo, marveč s hčerko. — Pa tudi pretirano ljubka in mlada ni. — Zato pa vam bo toliko bolj zvesta. — Poleg tega nima toliko denarja. — Videli boste, da ima zato vse dobre lastnosti.** In tako naprej. Tisti, ki veže v zakon, ženitni posredovalec, veže na povsem drugi ravni od realnosti, saj nima načrtovanje zaroke, ljubezni, nič opraviti z realnostjo. Ženitni posredovalec, ki je plačan za to, da vara, ne more po definiciji nikoli naleteti na groteskno realnost.

Do manifestacije želje pride vselej v govornem sklepu (joint de la parole), na ravni njegove pojavitve, njegovega nastopa, njegovega privretja. Želja privre v trenutku, ko se utelesi v besedi, privre s simbolizmom.

Simbolizem se kajpada pridruži nekemu določenemu številu naravnih znakov, mest, v katera je ujeto človeško bitje. Celo v načinu, kako ena žival nagonsko privabi drugo, se že začrtuje simbolizem. Toda to ni tisto, kar vzpostavlja simbolizem; simbolizem nastopi s simboliziranjočim **Merken,** prek katerega eksistira to, kar sicer ne eksistira. Zaznamovati šest strani kocke, zakotaliti kocko — iz te kocke, ki se kotali, privre želja. Nisem rekel **človeška** želja, saj je konec koncev človek, ki kocka, ujetnik na ta način sprožene želje. Ne pozna izvira svoje želje, ki se kotali s simbolom, napisanim na šestih površinah.

VPELJAVA VELIKEGA DRUGEGA (str. 284 — 288)

3

Danes bi vam rad predložil drobno shemo, da ponazorim probleme, ki jih postavljata jaz in drugi, govorica (langage) in govor (parole).

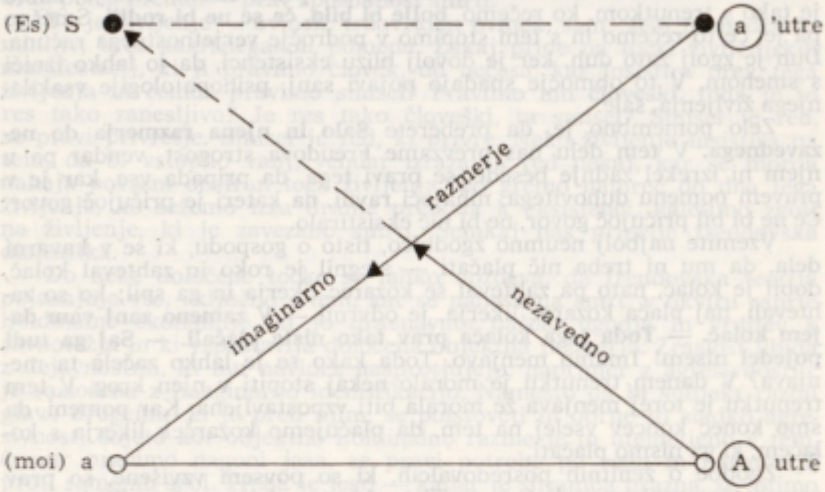
Ta shema bi ne bila shema, če bi prinašala kakšno rešitev. Niti model ni. Je le način, da si utrdimo misli, način, ki ga zahteva neka slabotnost našega diskurzivnega duha.

Nisem še enkrat opozoril, saj mislim, da vam je že zadosti domače, nisem ponovno opozoril na tisto, kar razločuje imaginarno in simbolno.

Kaj vemo glede jaza? Je jaz realen, je luna, ali je imaginarna konstrukcija? Izhajamo iz misli, ki vam jo že dolgo lajnam, da ni mogoče od analitične dialektike prav ničesar dojeti, če ne postavimo, da je jaz imaginarna konstrukcija. To pa mu prav ničesar ne odvzame, temu ubogemu jazu, to, da naj bi bil imaginaren — rekel bi celo, da je to

tisto, kar je na njem dobro. Ko bi ne bil imaginaren, bi mi ne bili ljudje, bili bi lune. To pa ne pomeni, da zadošča, da imamo ta imaginarni jaz, če naj bomo ljudje. Lahko smo tudi tista vmesna stvar, ki se ji pravi norec. Norec je prav tisti, ki se ‚preprosto in vseskoz, zapiše temu imaginarnemu.

Za tole gre.



S, to je črka **S**, je pa tudi subjekt, analitični subjekt, to se pravi, ne subjekt v svoji totalnosti. Zabavajo se s tem, da nas morijo s pripovedovanjem, kako ga jemljejo v njegovi totalnosti. Zakaj naj bi bil totalen? O tem ne vemo nič. Ste vi že kdaj srečali totalna bitja? To je mogoče ideal. Jaz jih nisem še nikoli videl. Jaz nisem totalen. Vi tudi niste. Če bi bili totalni, bi bili vsak na svoji strani, totalni bi ne bili tukaj, skupaj, ne skušali bi se organizirati, kakor se reče. To je subjekt, ne v svoji totalnosti, pač pa v svoji odprtosti. Kakor po navadi ne ve, kaj pravi. Ko bi vedel, kaj pravi, bi ne bil tu. Tu je, desno spodaj.

Seveda se ne vidi tu — nikoli ni tako — niti na koncu analize ne. Vidi se v **a**, in zato tudi ima jaz. Lahko je prepričan, da je ta jaz on, ves svet to verjame, in temu ni mogoče uiti.

Na drugi strani pa se iz analize naučimo prav to, da je jaz popolnoma temeljna forma za konstitucijo objektov. Še posebej prav v formi spekularnega drugega vidi tistega, ki mu iz razlogov, ki so strukturalni, pravimo njegov podobnik (semblable, »bližnjik«). Ta forma drugega je v najtesnejšem odnosu z njegovim jazom, mogoče jo je položiti čezenj (elle lui est supersable), in pišemo jo **a'**.

Je torej ravnina zrcala, simetrični svet egov in homogenih drugih. Ločevati jo moramo od druge ravnine, ki ji bomo rekli zid govorice.

Prav iz reda, ki ga opredeljuje zid govorice, imaginarno dobiva svojo lažno realnost, ki pa je vendarle verificirana realnost. Jaz, kakor ga mi razumemo, drugi, podobnik, vsa ta imaginarna so objekti. Seveda niso homogena lunam — in vsak trenutek smo na tem, da prav to pozabimo. Vseeno pa so objekti, zakaj tako so poimenovana v organiziranem sistemu, ki je sistem zidu govorice.

Kadar subjekt govori s svojimi podobniki, govori v skupni govorici, za katero imaginarni **jazi** niso preprosto **ex-sistentne** stvari, pač pa realne stvari. Ker ne more vedeti tistega, kar je v polju, kjer poteka konkretni dialog, ima opraviti z nekim določenim številom oseb, **a', a''**. Kolikor jih subjekt postavlja v razmerje s svojo lastno podobo, so tisti, katerim govori, tudi tisti, s katerimi se identificira.

Ob vsem tem ne smemo opustiti svoje temeljne predpostavke, predpostavke nas, analitikov — mi verjamemo, da so še drugi subjekti razen nas, da so odnosi, ki so avtentično intersubjektivni. Nobenega razloga bi ne imeli, da tako mislimo, ko bi ne imeli dokaza (témoignage) tistega, kar je značilno za intersubjektivnost, da nam namreč subjekt

lahko laže. To je odločilni dokaz. Ne pravim, da je to edini temelj za realnost drugega subjekta, to je njen dokaz. Z drugimi besedami, dejansko se obračamo na A_1, A_2, ki sta tisto, česar ne poznamo, resnična Druga, prava subjekta.

Na drugi strani zidu govorice sta, tam, kjer ju v načelu nikoli ne dosežem. Vsakokrat, kadar izgovorim resnično besedo, temeljno merim prav nanju, vendar po odsevu (par réflexion) dosežem vselej **a', a''.** Merim vselej na prave subjekte, zadovoljiti pa se moram s sencami. Subjekta loči od Drugih, od pravih Drugih, zid govorice.

Če se govor utemeljuje v eksistenci Drugega, pravega Drugega, potem je govorica zato, da nas pošlje k objektiviranemu drugemu, k drugemu, s katerim lahko počnemo vse, kar hočemo, tudi to, da mislimo, da je objekt, to se pravi, da ne ve, kaj govori. Kadar uporabljamo govorico, se naše razmerje z drugim ves čas giblje v tej dvoumnosti. Drugače rečeno, govorica je prav tako dobra, da nas utemelji v Drugem, kakor da nam radikalno prepreči, da bi ga razumeli. In prav za to gre v analitični izkušnji.

Subjekt ne ve, kaj pravi, in za to ima najboljše razloge, saj ne ve, kaj je. Vendar pa se vidi. Vidi se na drugi strani, na nepopoln način, kakor veste, zaradi temeljno nedopolnjene narave spekularnega **Urbild**, ki ni samo imaginarno, pač pa iluzorno. Prav na tem dejstvu temelji pervertirana premena, do katere že nekaj časa prihaja v analitski tehniki. V tej optiki bi radi, da si subjekt pripoji vse bolj ali manj razkosane, razkosujoče forme tistega, v čemer se nespoznava (dans quoi il se méconnaît). Radi bi, da zbere vse, kar je zares preživel v predgenitalnem stadiju, svoje raztresene ude, svoje delne gone, zaporedje delnih objektov — pomislite na Carpacciovega **Svetega Jurija,** ki nabada zmaja, vsenaokoli pa ležijo odtrgane glavice, roke itn. Temu jazu bi radi dopustili, da se okrepi, da se realizira, integrira — dragi malček. Če skušajo doseči ta cilj neposredno, če se ravnajo po imaginarnem in predgenitalnem, pridejo nujno do tiste vrste analize, v kateri konsumacija delnih objektov poteka s posredovanjem podobe drugega. Ne da bi avtorji, ki uberejo to pot, vedeli, zakaj, vendarle vsi pridejo do istega sklepa, — do jaza je mogoče priti in ga spet sestaviti le prek podobnika, ki ga ima subjekt pred sabo — ali za sabo, rezultat je isti.

Subjekt svoj lastni imaginarni jaz ponovno osredotoči v bistvu v formi analitikovega jaza. Sicer pa ta jaz ne ostane preprosto imaginaren, zakaj govorjeni analitikov poseg je izrecno zastavljen kot srečanje med jazom in jazom, kot projekcija čisto določenih objektov po analitiku. V tej perspektivi je analiza vselej predstavljena in načrtana na ravnini (représentée et planifiée sur le plan) objektivnosti. Gre za to, kakor pišejo, da bi subjektu omogočili prehod iz psihične realnosti v pravo realnost, to se pravi v luno, ki bi jo ponovno sestavili v imaginarnem, in čisto natančno, tega nam tudi ne prikrivajo, po modelu analitikovega jaza. Zadosti koherentni so, da lahko opazijo, da tu ne gre za indoktriniranje in tudi ne za to, da bi predstavili, kaj naj bi morali početi v svetu. Delujejo prav na ravnini imaginarnega. Zato tudi ničesar ne bodo cenili bolj kakor tisto, kar postavljajo onstran tega, kar jim velja za iluzijo, in ne za zid, govorice — neizrekljivo življenje (le vécu ineffable).

Med tistimi nekaj kliničnimi primeri, ki jih navajajo, je en droben, res zelo ljubek, primer pacientke, ki jo strahuje misel, da analitik ve, kaj ima v torbi. Ta pacientka hkrati ve in ne ve. Vse, kar lahko reče, analitik zanemarja s stališča tega imaginarnega nemira. Kar naenkrat pa dojamemo, da je to edina pomembna stvar — pacientka se boji, da bi ji analitik ukradel vse, kar ima v trebuhu, to se pravi vsebino torbe, ki simbolizira njen delni objekt.

Zamisel imaginarnega vnebovzetja delnih objektov s posredstvom analitikove figure pelje k nekakšnemu **Comulgatorio,** če uporabimo naslov, ki ga je Baltasar Gracian dal Razpravi o sveti evharistiji, pelje k imaginarni konsumaciji analitika. Nenavadno obhajilo — na pultu glava s peteršiljem v nosu, ali pa lepo obrezano stegno, in kakor pravi Apollinaire v **Mamelles de Tirésias, Mange les pieds de ton analyste à la même sauce*,** to je temeljna teorija analize.

Ali pa ni še neka druga koncepcija analize, ki dopušča sklep, da je analiza nekaj drugega kakor arondacija (remembrement: združitev

* Teiresiasove dojke: Jej noge svojega analitika z isto omako.

razkosanih delov (zemljišča)) temeljne imaginarne parcializacije subjekta?

Ta parcializacija dejansko obstaja. To je ena izmed razsežnosti, ki omogočajo analitiku, da deluje prek identifikacije, s tem, da subjektu dá svoj jaz. Prizanesem vam s podrobnostmi, zanesljivo pa se lahko analitiku s pomočjo neke določene interpretacije odporov, s tem, da celotno izkušnjo analize nekako reducira zgolj na njene imaginarne prvine, posreči, da na pacienta projicira različne značilnosti svojega analitikovega jaza — in bog ve, da se te značilnosti lahko razlikujejo, in to na način, ki se pokaže na koncu analiz. Tisto, kar nas je naučil Freud, pa je čisto natančno na nasprotni strani.

Če formiramo analitike, to počnemo zato, da bi bili na svetu takšni subjekti, pri katerih bi bil jaz odsoten. To je ideal analize, ki seveda ostaja virtualen. Nikoli ni subjekta brez jaza, popolnoma realiziranega subjekta, vendar pa si moramo vselej prizadevati, da bi prav to dosegli pri subjektu v analizi.

Analiza mora meriti na to, da pride do prehoda prave besede,* ki subjekta poveže z drugim subjektom na drugi strani zidu govorice. To je zadnje razmerje subjekta do nekega resničnega Drugega, do drugega, ki nam dá odgovor, kakršnega ne pričakujemo — in ki določa sklepno točko analize.

Tisto, kar se dogaja med vsem časom analize, s tem edinim pogojem, da analitikov jaz izvoli, da ga ni zraven, s tem edinim pogojem, da analitik ni živo zrcalo, pač pa prazno zrcalo, se dogaja med subjektovim jazom — na videz vselej govori subjektov jaz — in drugimi. Celotni napredek analize je progresivno prestavljanje tega razmerja, za katero lahko subjekt vsak hip dojame, onstran zidu govorice, da je transfer, ki je njegov in v katerem se ne prepoznava. Ne gre za to, kakor pišejo, da bi to razmerje reducirali, gre za to, da ga subjekt prevzame na svojem mestu. Analiza je v tem, da mu omogoči, da se zave svojih razmerij, toda ne razmerij z analitikovim jazom, pač pa z vsemi tistimi Drugimi, ki so njegovi resnični respondenti (répondants) in ki jih ni priznal. Gre za to, da subjekt progresivno odkriva, na katerega Drugega se resnično obrača, četudi tega ne ve, in da progresivno prevzame nase razmerja transferja na mestu, kjer je in za katero najprej ni vedel, da prav tu je.

Freudovemu stavku — **Wo Es war, soll Ich werden** — je treba dati dva pomena. Vzemite ta **Es** kot črko **S.** Ta je tu, vselej je tu. To je subjekt. Ta se pozna ali se ne pozna. To niti ni najpomembnejše — ima besedo (parole) ali pa je nima. Na koncu analize mora prav on imeti besedo, in stopiti v razmerje s pravimi Drugimi. Tam, kjer je **S** bil, tam mora **Ich** biti.

Prav tu subjekt avtentično reintegrira svoje raztresene ude in pripozna, ponovno zbere svoje izkustvo.

V teku analize lahko pride do nečesa, kar se formira kot objekt. Toda ta objekt še zdaleč ni tisto, za kar gre, pač pa zgolj njegova temeljno alienirana forma. Njegovo središče in skupino mu daje imaginarni jaz, in vseskoz ga je mogoče identificirati z obliko alienacije, sorodno paranoji. Da subjekt navsezadnje začne verjeti v jaz, je samo na sebi norost. Hvala bogu se to analizi dovolj redkokdaj posreči, toda o tem, da jo ženejo prav v to smer, imamo tisoč dokazov.

OBJEKTIVIRANA ANALIZA (str. 296 — 299)
2

Zakaj se v analizi govori? V okviru te** koncepcije nekako zato, da bi se preproga lahko zabavala. Za analitika je stvar v tem, da na robu govornega polja preži na tisto, kar subjekta zadržuje, ga ustavlja, uzda, inhibira, straši. Gre za to, da subjekta objektivirajo, da bi ga

* L'analyse doit viser au passage d'une vraie parole«: tu se nam za »parole«, ki jo drugače prevajamo z »govor« (po zgledu: »acte de parole« — govorno dejanje), zdi ustreznejši prevod »beseda« (vendar ne kot »mot«, pač pa kakor v sintagmah »pesniška beseda«, »vzeti besedo«) — če njen pomen razumemo bolj »etimološko«; cf Bezlaj, etimološki slovar slovenskega jezika: »samo v sln. dobila pomen splošno slov. 'slovo' poleg 'govor, razgovor, jezik'« (str. 18, I). »Tavtološčni« prevod »passage« izsiljuje slovenska averzija do samostalniškega izražanja. (op. prev.)

** Tiste, o kateri je v **Vpeljavi velikega Drugega** rečeno, da se giblje na imaginarni ravnini komunikacije med jazom.

popravili na imaginarni ravnini, ki je lahko edinole ravnina dualnega razmerja, se pravi, da bi ga popravili po zgledu na analitika, ker pač ni drugega referenčnega sistema.

Freud se nikoli ni zadovoljil s kakšno takšno shemo. Ko bi hotel analizo konceptualizirati v tej smeri, ne bi občutil nikakršne potrebe po kakem **Onstran načela ugodja.**

Imaginarna ekonomija nam ni dana na mejah naše izkušnje, nikakršno neizrekljivo doživljanje ni, ne gre za to, da bi si prizadevali za kakšno boljšo ekonomijo slepil. Imaginarna ekonomija ima le toliko smisla, lahko jo le toliko zgrabimo, kolikor se vpisuje v simbolni red, ki pa nalaga trojni odnos. Četudi je Fairbairnova shema kálk po sanjah, ki jo ponazarjajo, je vendarle prevladujoče prav to, da sanje pripoveduje subjekt. In izkušnja nam dokazuje, da do teh sanj ne pride kadarkoli, da do njih ne pride kakorkoli, in da se ne naslavljajo na kogarkoli. Sanje imajo vso vrednost neposredne izjave (déclaration) subjekta. Prav v samem tem, da vam jih sporoča, da sam o sebi sodi, da ima tako in tako držo, v nekaterih primerih inhibirano, težko, ali pa v drugih narobe lahkotno, žensko ali moško itn., prav v tem je vzvod analize. Ni ničevo, da to lahko v govoru pove. Njegova izkušnja je namreč že od vsega začetka organizirana v simbolnem redu. Legalni red, v katerega je vpeljan že malone od početka, daje pomen njegovim imaginarnim razmerjem v funkciji tistega, čemur pravim nezavedni subjektov diskurz. Prek vsega tega hoče subjekt nekaj povedati, in to v govorici (langage), ki se virtualno ponuja, da postane govor (parole), to se pravi, da je sporočena. Govorjeno razjasnjevanje je gonilo napredka. Podobe bodo zadobile smisel v širšem diskurzu, in v to se integrira celotna subjektova zgodovina. Subjekt kot tak je skoz in skoz historiziran. Prav tu se odigrava analiza — na meji med simbolnim in imaginarnim.

Subjekt nima kakega dualnega odnosa z objektom, ki je pred njim, pač pa njegova razmerja s tem objektom dobijo smisel in hkrati vrednost glede na nekega drugega subjekta. In narobe, če ima subjekt odnose s tem objektom, jih ima zato, ker ima s tem objektom odnose tudi neki drugi subjekt, nekdo drug kakor on, in ker ga lahko oba imenujeta, v različnem redu realnega. Brž ko ga je mogoče imenovati, je njegovo prisotnost mogoče evocirati kot izvirno razsežnost, razločeno od realnosti. Imenovanje (nomination) je evokacija prisotnosti in ohranja prisotnost v odsotnosti.

Skratka, shema, ki v središče teorizacije analize postavlja objektno razmerje (relation d'objekt), se izogiba gonilu analitske skušnje, namreč temu, da se subjekt pripoveduje.

To, da se pripoveduje, je dinamično gonilo analize. Razporki, ki se pokažejo, kar vam omogoča, da pridete onkraj tistega, kar vam pripoveduje, niso nekaj, kar bi bilo poleg diskurza, proizvajajo se v tekstu diskurza. Prav kolikor se v diskurzu nekaj pojavi kot iracionalno, lahko dosežete, da podobe posežejo v svoji simbolni vrednosti.

Tokrat je prvič, da vam dopuščam možnost nečesa iracionalnega. Lahko se pomirite, temu izrazu dajem njegov aritmetični pomen. So števila, ki jim pravijo iracionalna števila, in prvo tako število, ki vam pride na pamet ne glede na to, kolikšno je vaše skromno poznavanje te zadeve je $\sqrt{2}$, kar nas pripelje nazaj k **Menonu,** k durim, skoz katere smo stopili v to leto.

Kvadratova diagonala in njegova stranica nimata nobene skupne mere. Zelo dolgo je trajalo, preden so to priznali. Naj si to mero izbirate še tako majhno, ne boste je našli. Temu pravijo iracionalno.

Evklidova geometrija temelji prav na tem, da lahko enakovredno (de façon équivalente) uporabljamo dve simbolizirani realnosti, ki nimata skupne mere. In prav zato, ker nimata nikakršne skupne mere, ju lahko uporabljamo enakovredno. Prav to dela Sokrat v dialogu s sužnjem — **Imaš kvadrat, rad bi naredil dvakrat večji kvadrat, kaj moraš storiti?** Suženj odgovori, da bo potegnil dvakrat večjo dolžino. Gre za to, da doume, da če potegne dvakrat daljšo stranico, bo dobil štirikrat večji kvadrat. In dvakrat večjega kvadrata sploh ni mogoče narediti.

Vendar pa ne manipulirata kvadratov, tudi pravokotnikov ne. Rišeta črte, se pravi, vpeljujeta jih v realnost. Prav tega pa Sokrat sužnju ne pove. Verjamejo, da suženj ve vse in da mora to samo spoznati (reconnaître). Vendar s pogojem, da zanj opravijo delo. Delo, se pravi, da zarišejo tisto črto in da jo uporabljajo enakovredno s tisto, za katero se

predpostavlja, da je bila dana na začetku, za katero se predpostavlja, da je realna. Medtem ko je najprej šlo preprosto za večje in manjše, za realne pravokotnike, zdaj vpeljejo cela števila. Z drugimi besedami, s pomočjo podob zadobi videz evidence tisto, kar je v bistvu simbolna manipulacija. Problem le razrešijo, to se pravi, le pridejo do kvadrata, ki je dvakrat večji od prvega, prav zato, ker najprej prvi kvadrat kot tak razderejo, tako da mu vzamejo trikotnik, in ga spet sestavijo z drugim kvadratom. Vse to predpostavlja cel svet simbolnih postavk, ki se skrivajo za lažno evidenco, na katero napotijo sužnja.

Nič ni manj evidentno kakor prostor, ki bi v sebi vseboval svoje lastne intuicije. Pred temi ljudmi, ki tako učeno razpravljajo na atenski agora, je moral biti že cel svet zemljemercev, so morale biti praktične vaje, da zdaj suženj ni več tisto, kar je lahko bil, ko je v divjem in naravnem stanju živel na bregu velike reke, v prostoru valov in peščenih kodrov, na obrežju, ki se, psevdopodično, nenehno giblje. Zelo dolgo se je bilo treba učiti, kako se eno stvar pregane nad drugo, kako storiti, da se odtisi ujemajo, da so si lahko začeli zamišljati prostor, ki je homogeno strukturiran v treh dimenzijah. Te tri dimenzije prinašate prav vi s svojim simbolnim svetom.

Nekomenzurabilnost iracionalnega števila oživi in vpelje vse te prve inertne imaginarne strukturacije, zreducirane na operacije, kakršne so tiste, ki se tu pa tam še valjajo po prvih Evklidovih knjigah. Spomnite se, s kakšno previdnostjo vzame enakokrak trikotnik, se prepriča, da se ni premaknil, ga položi na samega sebe. Tu skoz stopite v geometrijo, in to je sled njene popkovine. Pravzaprav res ni nič bolj bistveno za evklidovsko graditev kakor prav to, da na samega sebe obrnemo nekaj, kar je navsezadnje zgolj sled — pa niti sled ne, kar ni čisto nič. In prav zato se, ko jo zgrabijo, tako bojijo, da jo silijo delati operacije v prostoru, v katerega ni pripravljena stopiti. Zares prav tu vidimo, v kolikšni meri ravno simbolni red vpelje vso realnost tistega, za kar gre.

Prav tako so podobe našega subjekta vpete (capitonnées) v tekst njegove zgodovine, ujete so v simbolni red, v katerega je človeški subjekt vpeljan v nekem trenutku, ki je zraščen, kolikor si le morete predstavljati, v nekem trenutku izvirnega razmerja, ki smo ga prisiljeni jemati kot nekakšen usedek (résidu) realnega. Brž ko pri človeškem bitju pride do tistega ritma opozicije, ritma, ki ga skandirata prvi otroški jok in njegovo utišanje, se prebudi nekaj, kar deluje (est opératoire) v simbolnem redu.

Vsi, ki so opazovali otroka, so videli, da istega udarca, istega sunka, iste zaušnice ne sprejme enako, če gre za kazen ali če gre za naključje. Kolikor mogoče zgodaj, še celo pred fiksacijo subjektove lastne podobe, pred prvo podobo, ki strukturira jaz, se konstituira simbolni odnos, ki v svet vpelje razsežnost subjekta, ki lahko ustvari neko drugo realnost, drugačno od tiste, ki se kaže kot gola realnost, kot trčenje dveh mas, kot trk dveh krogel. Kolikor si le morete misliti zgodaj se imaginarna izkušnja vpiše v register simbolnega reda. Vse, kar se proizvaja v redu objektivnega razmerja, se strukturira kot funkcija subjektove posebne zgodovine, in prav zato je analiza možna, zato je možen transfer.

DVOJNIK (str. 311 — 313)

Gre za to, da subjekt dojame to, kar reče, kar govori iz tega mesta, **S**, in da na ta način zapazi v osnovi imaginarno naravo, ki je lastna od tod rečenemu, kadar je evociran transcendentni, absolutni Drugi, pričujoč v govorici vsakokrat, ko se skuša sporočiti kaka beseda.

Vzemimo konkreten primer obsedenca. Smrtonosna razsežnost jaza je pri njem stopnjevana do kraja. Za obsedenostjo se ne skriva, kot nam to skušajo dopovedati nekateri teoretiki, nevarnost norosti, z verig spuščenega simbola. Obsedeni subjekt ni shizoidni subjekt, ki na neki način govori neposredno na ravni svojih gonov. Obsedenec je jaz, kolikor nosi jaz sam v sebi lastno razlastitev, je imaginarna smrt; mrtviči se zato, ker je bolj kot ostali nevrotiki zavezan jazu, ki nosi v sebi razlastitev in imaginarno smrt.

Zakaj? Dejstvo je očitno — obsedenec je vselej nekdo drugi. Karkoli vam pripoveduje, kakršnakoli čustva vam sporoča, vselej gre za nekoga drugega, ne zanj. Do te samoobjektivizacije ne pride zaradi kakšne posebne introspektivne nagnjenosti ali daru. Sleherno željo, ki ga —

četudi le navidez — prevzame, predstavi kot željo samega tega drugega, ki je njegov jaz, prav v meri, v kateri se izogiba lastni želji.

In mar ne delujemo prav v njegovem smislu, če si prizadevamo, da bi ojačali njegov jaz? če mu dopustimo njegove različne gone, njegovo oralnost, njegovo analnost, njegov zakasneli oralni stadij, njegov primarni analni stadij? če ga naučimo, da prepozna, kaj hoče in kar se ve že od vsega začetka, namreč uničenje drugega? In kako naj bi to ne bilo uničenje drugega, saj gre za samouničenje, kar je natančno ista stvar?*

Preden mu dopustimo, da prepozna osnovno agresivnost, ki jo trosi in prelomljeno žarči po svetu, in ki strukturira vsa njegova objektna razmerja, moramo doseči, da bo razumel, katera je funkcija tega smrtonosnega odnosa, ki ga ima do samega sebe in ki naredi, da začne katerikoli občutek uničevati takoj, ko nastopi kot njegov občutek. Če nam obsedenec pravi, da mu nečesa ali nekoga ni mar, si lahko takoj mislite, da mu je prav to ali ta zelo pri srcu. Prav tam, kjer se izraža najbolj hladno, je kar najbolj zainteresiran.

Doseči, da obsedenec na ta način prepozna samega sebe v razkrojeni podobi, ki nam jo kaže o samem sebi v bolj ali manj razviti, degradirani, ohlapni obliki svojih agresivnih gonov, to je brez dvoma bistvenega pomena, vendar pa ta dualni odnos s samim sabo ne vsebuje ključa zdravljenja. Interpretacija subjektovega smrtonosnega odnosa do samega sebe ima domet le, če subjekt dojame funkcijo tega odnosa.

Obsedenec ni mrtev niti sam zase niti realno. Za koga je mrtev? Za tistega, ki je njegov gospodar. In v razmerju do česa? V razmerju do objekta svojega užitka. Obsedenec izbriše svoj užitek, da ne bi vzbudil bes svojega gospodarja. Če pa je — po drugi strani — mrtev, oziroma če nastopa kot tak, potem ni več on tisti, ki je pričujoč, potem je nekdo drug tisti, ki ima gospodarja, on sam pa ima obratno nekega drugega gospodarja. Potemtakem je vselej drugje. Kot želeče bitje se brez konca podvaja v seriji osebnosti, ki jo je Fairbairn odkril s takšnim začudenjem. Fairbairn pripominja, da je v subjektovi psihologiji navzočih mnogo več oseb kot pa tiste tri, o katerih govori Freud, **id, superego** in **ego** — izza vogla se pojavita vsaj še dve. Lahko pa najdemo še druge, kot v ogledalu s pozrcalino (glace avec tain) — če pozorno pogledate, ne vidite le ene podobe, marveč še drugo, ki se podvojuje, če pa je pozrcalina dovolj gosta, jih je ducat, dvajset, neskončno. Prav tako je subjekt v meri, v kateri se ničí, mrtviči pred svojim gospodarjem, še nekdo drug, saj je vselej navzoč, nekdo drug z drugim gospodarjem in drugim hlapcem itd. Kot sem pokazal v svojem komentarju k **Rattemannu**, prav tako pa iz mojega izkustva ob **Dichtung und Wahrheit**, zadene objekt njegove želje prav tako avtomatično podvojitev. To, za kar gre obsedencu, je vselej nekaj drugega, kajti če bi se resnično prepoznal, bi ozdravel.

Analiza ne napreduje tako, kot nam to dopovedujejo, prek neke vrste samoopazovanja subjekta, utemeljenega na znameniti **splitting**, podvojitvi **ega**, ki naj bi imela temeljno vlogo v analitični situaciji. Opazovanje je opazovanje opazovanja, in tako naprej, s čimer je le ovekovečeno v osnovi dvoznačno razmerje jaza. Analiza napreduje prek subjektovega govora, kolikor ta govor prekoračuje dualno razmerje in torej ne naleti na ničesar več, razen na absolutno Drugega, ki ga subjekt ne zna prepoznati. Subjekt mora progresivno reintegrirati vase ta govor, se pravi, končno spregovoriti absolutno Drugemu z mesta, kjer je, z mesta, na katerem naj se realizira njegov jaz, s tem, da reintegrira paranoidni razkroj svojih gonov, o katerih ne zadošča reči, da se subjekt v njih ne prepozna (reconnaît) — subjekt jih kot jaz v osnovi zataji (meconnaît).

FINALE (str. 368 — 375)

3

Poskusil bom vsa ta razmišljanja zvesti na drobno preglednično shemo, ki sem vam jo že prikazal.

Na začetku tretjega poglavja spisa **Onstran načela ugodja** Freud razlaga etape v napredovanju analize. Bleščeč tekst, vsakdo izmed vas bi ga moral nositi v žepu, da bi se lahko vsak trenutek zatekli k njemu.

---

* Lacan se tu opira na svojo teorijo zrcalnega stadija: jaz (le moi) se vzpostavi skoz imaginarno identifikacijo z drugim, s svojo zrcalno podobo, je zgolj vsota teh z nezvedljivo kontigentnostjo zaznamovanih podob.

Najprej, pravi, smo skušali razrešiti simptom tako, da smo ugotovili njegov pomen. S takim postopkom se nam je marsikaj razjasnilo, dosegli smo celo nekaj učinkov.

Častiti oče Beirnaert: — Zakaj?

To, kar vas učim, samo izraža pogoj, zaradi katerega je možno tisto, kar pravi Freud. Zakaj?, pravite. Zato ker je simptom sam na sebi, vseskoz, pomen (signification), to se pravi resnica, uobličena resnica (vérité mise en forme). Od naravnega indica se razlikuje po tem, da je že struktuiran na način označenca in označevalca, z vsem, kar to prinaša, namreč z igro označevalcev. Znotraj same konkretne danosti simptoma že prihaja do sesedanja (précipitation) v označevalni material. Simptom je druga stran (l'envers) diskurza.

Častiti oče Beirnaert: — Toda kako lahko učinkuje neposredno pojasnilo bolniku?

Pojasnitev pomena bolniku ozdravi, kolikor pri bolniku sproži **Überzeugung**, se pravi prepričanje. Subjekt v množico pomenov, ki jih je že priznal, integrira razlago, ki mu jo daste, in lahko se zgodi, da to ne ostane brez učinka, v divji analizi in na punktualen način. Vendar to še zdaleč ni splošno.

Zato preidemo k drugi etapi, na kateri se prizna nujnost integracije v imaginarno. Priti mora ne le preprosto do dojetja pomena, pač pa do reminiscence v pravem pomenu, to se pravi do prehoda v imaginarno. Niz pomenov, ki mu je ostajal neznan, mora bolnik ponovno integrirati v tisti imaginarni kontinuum, ki mu pravimo jaz, priznati mora, da je ta niz nekaj njegovega, integrirati ga mora v svojo biografijo. Zdajle sledim začetku tretjega poglavja **Esejev iz psihoanalize.**

Tretja etapa — opazimo, da to ne zadošča, da ima namreč tisto, kar je že strukturirano v imaginarnem, svojo lastno inercijo.

Med temi prizadevanji se glavno, nadaljuje tekst, **nazadnje nabere okoli bolnikovih odporov. Umetnost je zdaj v tem, da kolikor mogoče hitro odkrijemo te odpore, jih pokažemo bolniku in da ga s človeškim vplivom pripravimo, priženemo, da ga pripeljemo k temu, da opusti te odpore. Prehoda v zavest, tega, da nezavedno postane zavedno, celo na ta način ni vselej mogoče doseči. Ves ta spomin nemara ni strogo bistven, če ne dosežemo hkrati Überzeugung, prepričanja.**

Ta tekst je treba brati tako, kakor ga jaz berem, namreč v nemščini, zakaj francosko besedilo — to je stvar prevajalčeve umetnosti — je nekako sivkasto, sipko, in prikriva silno reliefnost tistega, kar prinaša Freud.

Freud poudarja to, da po odpravi odporov ostane usedek (un résidu), ki je lahko tisto, kar je bistveno. Tu vpelje pojem ponavljanaj, **Wiederholung.** V bistvu temelji na tem, pravi, da na strani tistega, kar je potlačeno, na strani nezavednega ni nikakršnega odpora, je le težnja, da se ponavlja.

Prav v tem istem tekstu Freud poudarja, kako izvirna je njegova nova topika. Preprosta kvalitativna konotacija nezavedno/zavedno tu ni bistvena. Črta razcepa ne gre med nezavednim in zavednim, pač pa med nečim, kar je potlačeno in teži le k temu, da se ponavlja, se pravi med besedo, ki insistira, to nezavedno modulacijo, o kateri vam govorim, na eni strani, in, na drugi strani, nečim, kar temu postavlja oviro in kar je organizirano na neki drugi način, namreč jazom. Če berete ta kest v luči pojmov, na katere, mislim, sem vas privadil, boste videli, da tekst strogo situira jaz kot nekaj, kar sodi v red imaginarnega. In Freud poudarja, da sleherni odpor kot tak prihaja iz tega reda.

Preden vas zapustim, in ker je že treba razvrstiti točke, postaviti končno piko, ki naj vam rabi za orientacijsko ploščo, bom povzel štiri tečaje, ki sem jih več kakor enkrat napisal na tablo.

Začnem z **A**, ki je radikalni Drugi, tisti iz osme ali devete Parmenidove hipoteze, ki je prav tako realni tečaj subjektivnega razmerja in tisto, kamor Freud opre razmerje do nagona smrti (instinct de mort).

Potem imate tu **m**, jaz, in **a**, drugi, ki ni prav nič drugi, saj je bistveno sparjen z jazom v vselej refleksivnem, medsebojno zamenljivem razmerju — **ego** je vselej **alter ego.**

Tu imate **S**, ki je hkrati subjekt, simbol in tudi **Es.** Simbolna realizacija subjekta, ki je vselej simbolna kreacija, to je razmerje, ki veže **A** s **S.** To razmerje je podtalno, nezavedno, bistveno za sleherno subjektno situacijo.

Ta shematizacija ne izhaja iz izoliranega in absolutnega subjekta. Odkar so na svetu ljudje in kar govorijo, je vse vezano na simbolni red. In tisto, kar se prenaša in teži k temu, da se konstituira, je velikansko sporočilo, kamor se po malem ponovno prenese vse realno, kjer se ponovno ustvari, predela. Simbolizacija realnega teži k temu, da je ekvivalentna z vesoljem, in subjekti so v njej le prevodniki, opore. Kar mi tu notri počnemo, je rez na ravni ene izmed tem spojitev.
Kar je mogoče razumeti, je mogoče razumeti prav izhajajoč iz tega, in v celem Freudovem delu se vas na to opozarja in se vas to uči. Vzemite shemo psihičnega aparata iz tistih drobnih rokopisov, ki jih je Freud pošiljal Fliessu, in tudi s konca **Razlage sanj.** Lahko mislimo, da je skušal preprosto formalizirati v tistem, čemur bi lahko rekli scientistična simbolika — a sploh ne gre za to. Ostrina tistega, kar prinaša Freud, ideja, ki je ni nikjer drugod, je tisto, kar poudarja predvsem v VII. poglavju — zavedna funkcija in nezavedna funkcija sta si zares v nasprotju. To izhodišče — naj je upravičeno ali pa ne, to ni važno, zdajle komentiramo Freuda — se mu zdi bistveno, če naj razloži tisto, kar se konkretnega dogaja s subjekti, s katerimi ima opraviti, če naj razume polja psihičnega življenja. Tisto, kar se dogaja na ravni čistega zavednega, na ravni možganske skorje, kamor se umešča tisti odsev sveta, ki je zavedno, je kot tako pozneje zbrisano, ne pušča sledi. Sledi se dogajajo drugod.

Prav odtod je izšlo dokaj absudnosti, ki se hranijo s tem izrazom globine, ki bi se ga bil Freud lahko izognil in ki so ga tako slabo porabili. To pomeni, da navsezadnje živo bitje lahko sprejme, zazna samo tisto, za kar je narejeno, da sprejme — natančneje, da so njegove funkcije narejene precej bolj za to, **da ne** sprejmejo, kakor za to, da sprejmejo. Ne vidi, ne sliši tistega, kar ne koristi njegovemu biološkemu preužitku. Samo da gre človeško bitje prek tistega realnega, ki mu je biološko naravno. In prav tu se začenja problem.

Vse živalske mašine so strogo zakovane v razmere zunanjega okolja. Spreminjajo se, nam pravijo, prav kolikor se spreminja zunanje okolje. Lastnost večine živalskih vrst je seveda, da nočejo nič vedeti o tistem, kar jih moti — da raje crknejo. Sicer pa prav zato crkujejo, in zato smo mi močni. Freudov navdih ni mističen. Ne verjamemo, da bi bila v življenju morfogena moč kot taka. Za žival sta tip, forma zvezana z izbiro v zunanjem okolju kot zadnja in sprednja stran. Zakaj se pri človeškem bitju godi drugače?

Dovolj sicer utrudljivih laboratorijskih poskusov kaže, da zadošča, če s pravo trdovratnostjo postavljate sipo ali katerokoli drugo žival pred trikotnik, da ga navsezadnje prepozna, se pravi generalizira. Prav na ravni splošnega bi bilo treba odgovoriti na Valabregovo vprašanje. Toda v človeku je novo prav to, da je nekaj že zadosti odprto, nezaznavno premaknjeno v imaginarni kaptaciji, da se lahko vrine simbolna uporaba podobe.

Pri njem moramo predpostaviti neko določeno biološko zev (béance), tisto, ki jo skušam opredeliti, ko vam govorim o zrcalnem stadiju. Totalna kaptacija želje, pozornosti že predpostavlja manko. Manko je že tu, ko govorim o želji človeškega subjekta v odnosu do svoje podobe, o tem skrajno splošnem imaginarnem razmerju, ki mu pravimo narcisizem.

Živalski živi subjekti so občutljivi za podobo svojega tipa. To je absolutno bistvena točka, zavoljo česar celotno živo stvarstvo ni ena sama orgija (partouze). Toda človeško bitje ima poseben odnos s podobo, ki je njegova — odnos zeví, odtujevalne napetosti (tension aliénante). Prav tu se vrine možnost reda prisotnosti in odsotnosti, to se pravi simbolnega reda. Napetost med simbolnim in realnim leži pod tem. Je substancialna, če lahko daste izrazu substanca njegov čisto etimološki pomen. To je **hypokeimenon.**

Za vse človeške subjekte, ki obstajajo, bo odnos med **A** in **S** vselej potekal čez posredstvo teh imaginarnih substratov, kar sta jaz in drugi, substratov, ki konstituirata imaginarne temelje objekta — **A, m, a, S.**

Poskusimo se malo z lanterno magiko. Padli bomo v nizko mehaniko, ki je sovražna človeku, in si predstavljali, da je tam, kjer se križata simbolna smer in prehod skoz imaginarno, triodna žarnica. Denimo, da po krogotoku teče tok. Če je praznina, pride do elektronskega bombardiranja s katode na anodo in zato teče tok. Poleg anode in katode je še tretja oda, ki je transverzalna. Po tej lahko poženete tok s pozitivnim polom, tako da elektroni stečejo proti anodi, ali pa z negativnim polom,

in proces se takoj ustavi — negativ, ki ste ga postavili vmes, potiska nazaj tisto, kar prihaja z negativnega pola.

To je samo nova ponazoritev zgodbe o vratih, ki sem vam jo pripovedoval zadnjič, ker avditorij pač ni homogene narave. Recimo, da so to vrata vrat, vrata na drugo potenco, vrata v drugih vratih. Imaginarno ima takó možnost, da prekine, preseka, skandira tisto, kar teče na ravni krogotoka.

Vidite, da je tisto, kar se dogaja med A in S, samo sebi nasprotujoče si narave. V najboljšem primeru si krogotok nasprotuje, se ustavlja, se reže, sam sebe seka. Pravim **v najboljšem primeru**, zakaj univerzalni diskurz je simbolen, prihaja od daleč, nismo ga mi izumili. Saj nismo mi izumili ne-biti, padli smo v kotiček ne-biti. In tudi glede prenašanja imaginarnega nam je že prišlo čez, ob vseh pregrehah mesa naših staršev, starih staršev in ob drugih spotakljivih zgodbicah, ki so sol psihoanalize.

Odtod zlahka razumemo nujnosti govorice in nujnosti medčloveške komunikacije. Gotovo poznate tista sporočila, ki jih subjekt izreka v obliki, ki jih struktuira, gramatikalizira, kakor da bi prihajala od drugega, v prevrnjeni (inversée) obliki. Ko subjekt reče drugemu subjektu **ti si moj gospodar** ali **ti si moja žena**, to pomeni natančno nasprotno. To gre skoz A in skoz **m**, potem pa pride k subjektu, ki ga kar naenkrat ustoliči na pogubni in problematični položaj soproga ali učenca. Tako se izražajo temeljne besede.

Za kaj torej gre pri simptomu, z drugimi besedami, pri nevrozi? Lahko ste opazili, da v krogotoku jaz zares loči od subjekta mali **a**, se pravi drugi. In vendar je neka vez. Jaz sem jaz, in tudi vi ste to, vi. Med obema je to strukturirajoče dejstvo, da so subjekti inkarnirani. Zares, tisto, kar se dogaja na ravni simbola, se dogaja pri živih bitjih. Tisto, kar je v **S**, prehaja v razodevanje prek telesne opore (le support corporel) subjekta, prehaja skoz biološko realnost, ki vzpostavlja razdelitev med imaginarno funkcijo živega bitja, funkcijo, katere ena izmed strukturiranih form je jaz — saj se nam niti ni pritoževati —, in simbolno funkcijo, ki jo je sposobno opravljati in ki mu daje izjemno pozicijo glede na realno.

Če rečemo, da obstaja nevroza, da obstaja potlačeno, ki ni nikoli brez povrnitve, s tem rečemo, da nekaj od tistega diskurza, ki od A teče k S, pride skoz in hkrati ne pride skoz.

Tisto, kar zasluži, da mu rečemo odpor, izvira iz tega, da jaz ni identičen s subjektom in da je v naravi jaza, da se vključi v imaginarni krogotok, ki pogojuje prekinitve v temeljnem diskurzu. Freud poudarja prav ta odpor, ko pravi, da sleherni odpor izhaja iz organizacije jaza. Zakaj prav kolikor je jaz imaginaren, in ne preprosto kolikor je karnalna eksistenca, je jaz v analizi vir prekinitev v tem diskurzu, ki zahteva samo prehod k dejanjem, k besedam ali k **Wiederholen** — to je eno in isto.

Ko vam pravim, da je edini resnični odpor v analizi odpor analitika, to pomeni, da je analiza možna samo, kolikor je **a** izbrisan. V analizi mora priti do nekakšnega subjektivnega prečiščenja — čemu sicer vsi ti obredi, v katere se spuščamo? —, tako da lahko ves čas analitske skušnje tečaj **a** zamenjujemo s tečajem **A**.

Analitik participira na radikalni naravi Drugega, kolikor je tisto, kar je najteže dosegljivo. Odtlej, in od tega trenutka, se tisto, kar prihaja iz imaginarnega v subjektovem jazu, ne ujema s tistim drugim, na katerega je navajen in ki je le njegov partner, tisti, ki je narejen za to, da igra njegovo igro, pač pa prav s tem radikalnim Drugim, ki mu je prikrit. Tisto, čemur pravimo transfer, se dogaja prav natančno med A in **m**, ravno kolikor manjka **a**, ki ga predstavlja analitik.

Kakor Freud prav sijajno pove v tem tekstu, gre za neko **Überlegenheit** — ki jo tokrat prevajajo **superiornost**, vendar sumim, da gre za besedno igro, kakor kaže nadaljevanje —, zaradi katere se realnost do katere pride v analitski situaciji, **immer**, vselej prepozna **als Spiegelung** — presenetljiv izraz — **kot privid** neke določene pozabljene preteklosti. Tu je izraz **Spiegel**, zrcalo. Brž ko pa ni več odpora imaginarne funkcije jaza, se lahko **A** in **m** drug drugemu nekako priličita, lahko zadosti komunicirata, da se med njima vzpostavi neki določeni izokronizem, neka določena sočasna pozitivacija glede na našo triodno žarnico. Temeljni govor (parole), ki gre od A k S, naleti tu na harmonično vibracijo, na nekaj, kar ga ne zmoti, pač pa mu dopušča prehod. Tej triodni žarnici lahko damo celo njeno realno vlogo, saj pogosto deluje kot oja-

čevalec, in rečemo, da se temeljni diskurz, ki je dotlej cenzuriran — če naj uporabim najboljši izraz —, da se ta diskurz razjasni (s'éclaircit).

Do tega napredka pripelje učinkovanje transferja, ki se dogaja drugod, kakor se dogaja repetitivna tendenca. Tisto, kar vztraja, kar zahteva le, da pride skoz, tisto se dogaja med A in S. Transfer pa se dogaja med **m** in **a**. In prav kolikor se **m** po malem nauči, če lahko rečemo, ujemati se (se mettre en accord) s temeljnim diskurzom, ga lahko obravnavamo enako, kakor obravnavamo A, to se pravi po malem navezanega na S.

To ne pomeni, da se kak jaz, ki naj bi veljal za avtonomnega, opre na analitikov jaz, kakor piše Loewenstein v nekem tekstu, ki vam ga danes ne bom bral, ki pa sem ga le skrbno izbral, in postaja vse močnejši, vse bolj integrirajoč, vse bolj učen jaz. Narobe, to pomeni, da jaz postane tisto, kar poprej ni bil, da pride do točke, kjer je subjekt.

Vseeno pa nikar ne mislite, da po analizi jaz izhlapi — naj bo analiza didaktična ali terapevtska, človek ne gre v nebo, dezinkarniran in čist simbol.

Vsako analitično izkustvo je izkustvo pomena. Eden glavnih ugovorov, ki nam jih postavljajo, je tale — do kakšne katastrofe bi prišlo, če razkrijemo subjektu njegovo realnost, njegov kateri že bodi nagon, njegovo homoseksualno življenje? Bogve, če nam v tem primeru ni treba prepustiti besede moralistom; vendar pa je ta ugovor votel in brez vrednosti. Včasih subjektu res razkrijemo katero od teženj, ki bi mu sicer zaradi nevemkaterega prizadevanja ostala za vselej zaprta, toda v analizi ne gre za to, da bi subjektu razkrili njegovo realnost. Neko pojmovanje analize odporov se dejansko popolnoma vpisuje v ta register; toda avtentično analitično izkustvo se temu absolutno postavlja po robu — subjekt odkrije prek analize svojo resnico, se pravi pomen, ki ga dobijo v njegovi posebni usodi tiste danosti, ki so mu lastne in ki bi jih lahko imenovali njegov delež.

Človeška bitja se rodijo z najrazličnejšimi dispozicijami, ki so med seboj skrajno heterogene. Toda kakršenkoli je že ta osnovni, biološki delež, to, kar analiza razkrije subjektu, je njegov pomen. Ta pomen je funkcija določene besede, ki je in ki ni subjektova beseda — to besedo subjekt sprejme že popolnoma izgotovljeno in je točka njegovega prehoda. Ne vem, če je ta beseda začetna vodilna beseda Knjige sodb, vpisana v rabinsko tradicijo; ne oziramo se tako daleč, opraviti imamo s problemi bolj omejene narave, kjer pa ohranijo termini poslanstva in poziva vso svojo vrednost.

Če ne bi bilo te besede, ki jo sprejme subjekt in ki deluje na simbolni ravni, ne bi bilo nikakršnega spora z imaginarnim in vsakdo bi preprosto šel po svoji poti. Izkustvo nam kaže, da še zdaleč ni tako. Freud se ni nikoli odpovedal bistvenemu dualizmu, ki naj bi bil konstruktiven za subjekt. To ne pomeni nič drugega kot ta prekrižanja; na tem mestu jim hočem slediti.

Jaz se vpisuje v imaginarno. Vse, kar je jazovega, se vpisuje v imaginarne napetosti, kar sicer velja za libidinalne napetosti: libido in jaz pripadata isti strani. Narcisizem je libidinalen. Jaz ni niti nekakšna višja sila niti čisti duh niti avtonomna instanca niti okrožje brez konfliktov — kot si je nekdo drznil zapisati — na katerega se nam je opreti. Kaj naj pomeni vsa ta zgodba? Naj od subjektov zahtevamo višje težnje k resnici? Kaj naj pomeni to transcendirajoče teženje k sublimaciji? Freud ga v **Onstran načela ugodja** najbolj formalno zavrne. V nobeni od konkretnih in historičnih manifestacij človeških funkcij ne vidi niti najmanjše težnje k napredku, in pri tistem, ki je izumil našo metodo, ima vse to gotovo svojo vrednost. Vse oblike življenja so lahko še tako presenetljive in čudežne, v nobeni izmed njih ne naletimo na težnjo k višjim oblikam.

Tukaj privre na dan simbolni red, ki ni libidinalni red, kamor se vpisujejo tako jaz kot vsi nagoni. Simbolni red teži onstran načela ugodja, ven iz mejà življenja, in zato ga je Freud poistil z nagonom smrti. Preberite tekst in videli boste, ali velja pritrditi. Simbolni red je izvržen iz libidinalnega reda, ki zajema celotno področje imaginarnega skupaj s strukturo jaza. Nagon smrti pa je — kot je to že zapisal Freud — kolikor je nem, se pravi, kolikor se ni realiziral, prav maska simbolnega reda. Simbolni red je per definitionem nem vse dotlej, dokler ne pride do simbolnega priznanja.

Simbolni red kot nekaj, kar je ne-bivajoče in kar hkrati insistira, da bi bilo, to je tisto, na kar meri Freud, ko nam govori o nagonu smrti kot o nečem najosnovnejšem, — simbolni red v stanju rojevanja, na tem, da bo nastopil, insistirajoč, da bi se realiziral.

Prevedli: Slavoj Žižek, Rastko Močnik, Zoja Skušek-Močnik

PRISPEVKI K TEORETIČNEMU SPOPRIJEMU S FAŠIZMOM

O NEKATERIH VPRAŠANJIH IN PROTISLOVJIH V MARKSISTIČNIH ANALIZAH FAŠIZMA

»Iz poraza v poraz do končne zmage.« (Mao Ce-Tung)

Analiza fažizma, ki se je lotevamo, ne bo analiza fašizma, takega kot nam je dostopen v številnih virih in dokumentih, temveč *analiza analiz fašizma*, interpretacija interpretacij. Čeprav se zdi, da se ta druga pot želi povzpeti na pozicijo metagovorice, pa je šele ona tista, ki se tej poziciji lahko zares izogne. Namesto gole zgodovinske distance, ki nas loči od fašizma, skuša ta pot izstaviti zgodovinsko poposredovanost mesta, od koder sama govori in si odvzeti vnanjo pozicijo razsojanja nad napakami, ki so jih nekoč nekje drugje zagrešili drugi, izstaviti hoče vprašljivost svojih lastnih izhodišč. Nemoč levičarja, ki lahko današnjemu razmahu »fašizma z drugimi sredstvi« postavi nasproti bodisi golo nasilje bodisi brezmočno in zato pripuščeno teoretsko refleksijo, je treba zapopasti kot nemoč teorije same.

Če naj »zavest poraza, celo brezupa«, ki »spada k resnici teorije in njenemu upanju« [1], ne bo le goli alibi, ki naj teorijo odreši slabe vesti pred zgodovino, potem morajo imeti konkretni zgodovinski porazi delavskega gibanja, če povzamemo izraz iz kritične teorije, »odpoved subjektivnega faktorja«, konkretne nasledke ne le za empirično analizo vsakokratnih zgodovinskih okoliščin, temveč za same temelje teorije, za njen teoretski domet. Teoriji, ki zahteva vpotegnjenost vseh svojih predpostavk v zgodovino, ne more le-ta nastopati kot splet vnanjih okolnosti, presežek empirične konkrecije, pri čemer bi ostal nezamajan njen teoretski instrumentarij.

Probleme analize fašizma zato ne more nastopati kot eden med mnogimi sorodnimi problemi, kjer naj bi se teoretske predpostavke preverjale v soočenju s konkretno zgodovinsko epoho, temveč je prav tista točka, ob kateri se meri pripravljenost teorije na samoanalizo in ob kateri mora polagati račune za svoj konkretni revolucionarni projekt. Zato ni naključje, da je prav vzpon revolucionarnega vala koncem šestdesetih let ponovno z vso nujnostjo zastavil že na pol pozabljeni problem fašizma — vprašanje, na kakšen način je revolucionarna teorija danes možna, mora preko analize fašizma. Izostanek revolucije po prvi svetovni vojni, zlom delavskega gibanja, ki je potegnil za sabo vzpon fašizma, ter po drugi strani etabliranje socializma v Sovjetski zvezi in razcep na »dogmatski« in »kritični« marksizem — te zgodovinske konstelacije ne moremo stlačiti v ropotarnico in je odpraviti z množico empirično-zgodovinskih raziskav, saj jo še danes živimo. Fašizem, kakor tudi stalinizem, ne moreta postati predmet akademskih razglabljanj — preden se lahko lotimo njune »objektivne« analize, smo v njune nasledke že do vratu potopljeni. Vse to pa nalaga teoriji mučno vračanje na pretekle poraze, boleče iskanje, kjer nam je zaprta pot udobnega razsojanja, saj stoji pod vprašanjem status našega lastnega diskurza in izstavitev njegovih zgodovinskih pogojev. Temu se ne moremo odtegniti z vrsto posameznih dopolnil in konkretizacij, saj je eno osnovnih spoznanj materialističnega pojmovanja zgodovine prav v tem, da posamezne zgodovinske konkretizacije, niso ravnodušne do občeveljavnih tez, temveč da radikalno spremenijo status samega občega.

Vse to je bilo potrebno povedati, ker je presentljiva lahkota, s katero mnoge marksistične analize obravnavajo fašizem. Velikokrat že golo obsojanje fasističnih zločinov in glorifikacija protifašističnega boja deluje kot teoretski alibi — kot da bi zadostovalo že to, da smo »vsi proti«. A tudi analiza fašizma kot »agenture monopolnega kapitala«, kot organskega izrastka in nasledka kapitalističnega nači-

na produkcije ne privede analize do tiste točke, kjer smo vanjo mučno vpleteni mi sami, kjer se zamaje distanca zunanjega arbitra. Nič veliko bolje pa ni tudi s tako imenovanimi psihološkimi teorijami, ki bodisi v zadnji instanci pristajajo na fetiš individualne duševnosti ali masovne psihologije, ali pa se razumejo kot dopolnilo, razširitev in specifikacija že izdelane teorije historičnega materializma in s tem spregledajo, da se »psihoanaliza« in »marksizem« ne moreta vzajemno dopolnjevati, ne da bi se s tem premestilo celotno teoretsko polje.

Prav to pa se je ob analizi fašizma do neke mere že zgodilo, če prav le »na sebi«, nereflektirano, tako rekoč pod roko. Nova problematika »subjektivnega faktorja«, ki je vnesla nepričakovano dvojnost v marksovsko enotno znanost zgodovine, dejansko že pomeni premik celotnega polja. Enotna znanost zgodovine, katere srčika je kritika politične ekonomije, je to problematiko proizvedla tako rekoč na svojem robu, v refleksiji vstopa človeštva iz prazgodovine v zgodovino in v refleksiji vstopa posameznika iz biološke prazgodovine v družbeno življenje (cf. Izvor in Nemška ideologija), se pravi obakrat tam, kjer je refleksija družbene reprodukcije in reprodukcije trčila ob svojo mejo. In če je v klasični podobi marksizma ta problematika ostala na robu, pa je bila tudi v sami meščanski družbi izrinjena na rob in le tako dopuščena. V fašizmu je nepričakovano vdrla na dan v samem njenem središču in dvojnost mišljenja, ki mora reflektirati »subjektivni faktor« ločeno od »polit-ekonomskega«, je tako rekoč indeks dvojnosti v stvari sami. V eno od obeh skupin, v »ekonomsko« ali »psihološko«, v »objektivistično« ali »subjektivistično« (te izraze je seveda treba brati le v narekovajih), lahko uvrstimo skorajda vse poskuse marksistične interpretacije. Pri tem ne moremo pristati na stališča, da so eni absolutizirani eno plat, drugi pa drugo, potrebna pa bi bila ravno prava mera obojega — dialektiva prave mere je le videz dialektike, nasploh zgolj oblika priznanja, da odgovora ne vemo. Če se je torej celotno polje »na sebi« premestilo — in ta premestitev nikakor ne zadeva neposredne veljavnosti historičnega materializma, temveč sam horizont te veljavnosti — pa se ni premestilo »za sebe«: oba pola, »ekonomija« in »psihologija«, ki se je uveljavila skoraj izključno kot psihoanaliza, le vračata drug drugemu svoj lastni nedostatek. V polju politične ekonomije nastopa psihoanaliza kot naknadni dodatek, ki naj pojasni to ali ono psihološko posebnost v obnašanju »množic«, ki so v kolektivni evforiji delovale proti lastnim zgodovinskim interesom, pojasni naj npr. podivjani antiseminizem in čaščenje führerja; v polju psihoanalize pa nastopijo ekonomska gibanja kot zunanje okoliščine, kot ozadje, na katerem naj šele izstopi pravi problem, namreč kaj se v zgodovinskem metežu zgodi s konkretnimi individui, kakšne spremembe v njihovi interni ekonomiji omogočajo zunanja zgodovinska gibanja. Beline, ki odpira ta razcep, pa ne moremo preprosto zapolniti z miroljubno delitvijo dela in razmejitvijo resorjev, niti s kakršno koli prehitro totalizacijo, niti z iskanjem skupnih točk, imaginarnega stičišča, od koder bi lahko ujeli celoto in lovili ravnovesje. Adornovo opozorilo[2] je tukaj odločilno: ne moremo zastaviti nobenega občega teoretskega okvira, ki bi kot svoje dele vključeval tako politično ekonomijo kot psihoanalizo, temveč je treba vztrajati prav pri njunem razcepu. Do njunega posredovanja lahko pride šele takrat, ko imanentna protislovja enega polja zahtevajo intervencijo drugega [3]. Šele tako se lahko izognemo mešanici prave mere ali slabi neskončnosti izigravanje enega pola proti drugemu.

Problem »križanja« marksizma in psihoanalize je danes postal velika moda, vse od raznovrstnih poskusov učenih sintez pa do govoričenja salonskega revolucionarstva. Odločilnega pomena pa je, da se je šele zastavil kot problem prav ob analizi fašizma in »odpovedi subjektivnega faktorja«. Fašizem torej ni noben primer, ki naj bi še posebej dobro osvetlil in ponazoril obče odnose med historičnim materializmom in psihoanalizo, temveč je prav njun primer, temu odnosu lastni primer, kjer odpove klasifikacijska logika splošnih tez in njihovih primerov. Tako kot pravi Marx, da je npr. obča kategorija produkcije nasploh (Arbeit sans phrase) [4] omogočena šele z razvojem kapitalistične produkcije in v svoji abstrakciji vseskozi z njim določena, tako bi lahko rekli, da za obče odnose med marksizmom in psihoanalizo predstavlja prav fašizem tisto točko, od koder šele lahko zastavimo njihove materialne pogoje.

Naša analiza bo le prolegomena k teoriji fašizma, ki bi jo šele bilo treba izdelati, še več, ki se ob sedanjem vzponu fašizma kot naloga z vso nujnostjo zastavlja. V veliki meri bomo ostali pri strogo vzeto še predteoretskem nabiranju materiala, pri povzemanju nekaterih dosedanjih izsledkov. Prvi razdelek bo po nekaj kratkih pripombah o buržoaznih teorijah »totalitarizma« posvečen klasičnim marksističnim teorijam, ki se grupirajo okoli formule o »agenturi monopolnega kapitala«. V drugem razdelku bomo skušali to formulo teoretsko podgraditi s konkretizacijo analize ekonomske strukture fašizma, sledeč pri tem Sohn-Rethelovi zastavitvi. Tretji razdelek obravnava teorije fašizma, ki so nastale v krogu Frankfurtske šole in se ustavlja predvsem pri njihovi obče-historični plati. Predmet četrtega razdelka so v ožjem pomenu psihološke teorije, ki se prav tako navezujejo na teoretsko zastavitev Frankfurtske šole. Peti razdelek govori pobliže o fenomenu antisemitizma, opirajoč se pri tem na dve konkretni analizi, v šestem pa so podani splošni sklepi.

Takoj na začetku moram navesti nekaj omejitev:

1. Celotni spis v glavnem meri le na nemški fašizem. Italijanskega sem pustil ob strani delno iz empiričnih razlogov (neznanje jezika, že tako prevelik obseg teksta), delno pa tudi iz teoretskih: v strogem pomenu lahko le nemški fašizem velja za »paradigmatski primer« fašizma.

2. Izbor avtorjev iz nepreglednega morja literature je v veliki meri subjektiven, kakor je subjektiven tudi poudarek, odmerjen posameznim avtorjem. Delno je ta izbor v tekstu sproti razložen, v veliki meri pa je ostal tudi neekspliciran. Veliko avtorjev (Gramsci, Lukacs, Bloch) bi vsekakor zaslužilo temeljitejšo obravnavo, kot sem se je mogel lotiti tukaj. V nekaterih primerih so bili avtorji, ki so v našem prostoru že dobro znani, (Reich, Fromm), obravnavani le v nekaj potezah.

3. Jugoslovanske teorije fašizma in nasploh celotna zastavitev protifašističnega boja v Jugoslaviji bi zahtevala posebne historične in teoretske osvetlitve, ki se je tukaj nisem mogel lotiti.

I.

Meščanske teorije o fašizmu niso predmet tega spisa, zato se bomo omejili le na nekaj splošnih kritičnih pripomb. V grobem lahko iščemo ključ za vse meščanske teorije v pojmu *totalitarizma*. Za glavne značilnosti totalitarnega gospostva veljajo (če se zadovoljimo le z empiričnim naštevanjem): enopartijski sistem, ukinitev parlamentarizma in svobodnih volitev, monolitni aparat državne prisile, odprava državljanskih svoboščin, individualne svobode in pravice do drugačnega mnenja, ukinitev pravne države, enotna in za vse obvezna ideologija, nasilno obračunavanje z nasprotniki režima (koncentracijska taborišča etc.), državno upravljanje z ekonomijo, monopol nad sredstvi javnega obveščanja etc. etc.

Na takšen pojem totalitarizma lahko naperimo dva načelna očitka:

1. Totalitarizem je kot pojem smiseln le v opoziciji do pojma demokracije — seveda nereflektiranega pojma meščanske demokracije. Uvedba pojma totalitarizem kot teoretskega instrumenta je strateški korak, s katerim naj bi totalitarno gospostvo nepovratno ločili od normalnega, »demokratičnega« delovanja meščanske družbe in uvedli med obema sistemoma odločilno specifično razliko, ki naj seveda omogoči, da pustimo nezamajano gospostvo buržoazije v tako imenovani demokraciji. Opozicija med totalitarizmom in demokracijo služi ravno temu, da se izrine prava opozicija: med diktaturo buržoazije in diktaturo proletariata [5].

2. Pojem totalitarizma naj bi bil tisti obči medij, ki vključuje kot svoja dela tako »desni« (fašizem) kot »levi« (stalinizem) totalitarizem. S tem pa je v imenu površinskih podobnosti zaprta pot do prave razredne analize imanentnih protislovij monopolnega kapitalizma, ki so privedla do vzpostavitve fašizma, ter v temelju drugačnih protislovij »graditve socializma v eni sami deželi«, iz katerih je zrasel stalinizem. Iz take analize šele lahko izstavimo bistvene razločke v njuni interni ekonomiji. Fetišistično iskanje skupnih potez, zunanjih podobnosti in nevtralnega občega okvira onemogoči pravo materialistično analizo.

Ti načelni očitki veljajo v grobem za vse teorije totalitarizma, čeprav se le-te v mnogih podrobnostih močno razlikujejo. Pojem totalitarizma je šel v svojem razvoju skozi tri obdobja. V prvem, ki je trajalo vse do vojaške zmage nad fašizmom, so ga uporabljali v glavnem sporadično in teoretsko nezavezujoče predvsem za oznako fa-

šističnega gospostva.[6] V drugem, »klasičnem« obdobju, ki ga je v »zunanjih« političnih okoliščinah opredeljevala »hladna vojna« in blokovska konfrontacija, je bil ta pojem sistematično izdelan ter razširjen na stalinizem kot njegov »drugi sestavni del«. V tem času sta nastali obe največji klasični deli Hanne Arendt in C. J. Friedricha [7]. Tretje obdobje, ki se je začelo nekje v šestdesetih letih, pa je hkrati s politiko popuščanja napetosti prineslo tudi bolj elastičen in diferenciran pojem totalitarizma, ki pa ne more preseči njegove temeljne nezadostnosti.

Zanimivo je, da lahko tudi najobsežnejše delo o fašizmu napisano s »strukturalističnih« pozicij v grobem uvrstimo med teorije totalitarizma. To je delo J P. Faya o totalitarni govorici, ki sicer prinaša veliko dotlej neznanega materiala. Čeprav Faye stalinizma eksplicitno ne uvršča v svoj pojem totalitarizma,[8] pa vendar išče osnovno specifiko fašizma v kompleksu pojmov okoli »totalne države« (der totale Staat, 10 stato totalitario). Nekaterih aporij Fayevega dela se bomo dotaknili kasneje.[9]

Tukaj bomo navedli le nekaj tipičnih »lieux communs«, značilnih miselnih obratov, ki se v različnih inačicah vlečejo skozi glavnino meščanskih teorij o fašizmu [10].

Prva je mitologizacija osebnosti führerja, ki naj bi s svojo neustavljivo »demonsko silo« pojasnila nerazumljivo navdušenje množic in nepričakovani fašistični prevzem oblasti. »Celotno nacionalsocialistično gibanje, to vemo danes (1962) bolje kot pred in po 1933, je osebno delo Adolfa Hitlerja«, pravi recimo F. Glum.[11] »Komaj so bile odsanjane poželjive sanje tega človeka, je bilo, kakor da bi se narod prebudil iz dolge omamljenosti.... Zla začaranost ni vzdržala dlje od čarodeja.« (Golo Mann, 1958) [12]. Sem spadajo vsi različni poskusi, ki skušajo pojav fašizma stlačiti v pojem »hitlerizem«, kakor tudi naravnost različnejši izdelki t. im. hitlerjevskega vala (Hitler-Welle) v najnovejšem času,[13] ki skuša s sumljivimi ideološkimi manevri Hitlerja prikrito rehabilitirati. V širšem smislu spadajo sem tudi vse tiste teorije, ki skušajo fašizem pojasniti iz lastne teže in magične moči njegove ideologije in njegovih ritualov, iz demonske sile, ki naj bi »podžgala vso kaotično bestialnost in nizkotno hudobijo, ki leži na dnu nemške duše. Nacionalsocializem je bil zapopadek te vzburjene germanske usedline.« (Niekisch, 1953) [14]. Isti besednjak, ki so ga nacisti prihranili za Žide, je zdaj obrnjen proti njim samim — s tem naj bi bila zagotovljena naša lastna neomadeževanost. Ta teoretski eksorcizem pa je le druga plat fašistične herojzacije voditelja in hipostaze magičnih sil, demonizacija je ujeta v isti ideološki medij kot njen negativ.

Istemu zagotavljanju lastne neomadeževanosti služi tudi teoretski manever, ki skuša fašizem omejiti na proizvod specifično nemških razmer in nemškega duha, pri čemer lahko njegove korenine iščemo vse od Heglovega poveličevanja države pa do iracionalistične tradicije z Nietzschejem na čelu. V najbolj grobi obliki je ta manever znan kot vansittartizem, imenovan po lordu Vaisittartu, državnem podsekretarju britanske Foreign Office, ki je kar naravnost izjavil: »Vsi Nemci so si enaki.... Vsi Nemci so nacisti.«[15] V bolj prefinjeni obliki pa spadajo sem tudi vsi drugi poskusi, da bi fašizem zreducirali na specifiko Nemčije kot »zakasnelega naroda«, recimo na posebni nemški »romanticizem«, ki da je rezultiral v levičarskem zanesenjaštvu ali v skrajnem konservativizmu (Talcott Parsons) [16].

Nadaljnji tipični obrat meščanskih teorij je besedičenje o t. im. »duhovni krizi sodobnega človeka«, katerega nasledek naj bi bil totalitarizem. Ta kriza naj bi se kazala v razpadu trdnih vrednot, relativizaciji morale, krizi verovanja (cf. Jaspers) in vzgoje, »izkorinjenosti sodobnega človeka«, splošni kulturni krizi, osamljenosti, ki da jo prinaša tehnični napredek etc. etc. [17] Dvoznačnost teh opredelitev, ki jih lahko najdemo pri celi vrsti avtorjev, se izkaže v dejstvu, da bi jih do velike mere mirne duše podpisal tudi fašizem sam, saj je samega sebe razumel prav tako kot vseodrešujoči izhod iz splošne krize zahodne civilizacije, iz propada vrednot etc. Tudi tukaj lahko razberemo ujetost teh teorij v isti ideološki humus, iz katerega je nastal fašizem.

Previdno pa je treba analizirati vse tiste teorije, ki razlagajo fašizem kot proizvod velike ekonomske krize, v kateri naj bi se množice radikalizirale: v njihovem ozadju se skriva nezamajana vera v »normalni«, uravnoteženi tok meščanske družbe, glede na katerega je

vsaka radikalizacija, tako desna kot leva, samo nezdrav odstop. Prav ta »Rot gleich Braun« ideologija je še eden velikih »lieux commus« vseh meščanskih ideologij, še posebno razširjen prav danes (cf. »Radikalenerlass« v ZRN etc.).

Tudi tiste teorije, ki niso neposredno ujete v pojem totalitarizma, zahajajo v podobne aporije. Tako razlage fašizma kot proizvoda »srednjega sloja« (S. M. Lipset), ki skušajo zaobiti njegovo zvezo z velekapitalom, ter teorije o fašizmu kot radikalni socialni in ekonomski »modernizaciji«, ki ga skušajo potihoma opravičiti. Tudi Nolteveja teorija, ki sicer ne pristaja na pojem totalitarizma, pristane pa pri izhodiščnem ideološkem postulatu fenomenološke metode, da je treba fenomene razumeti, »kakor se sami iz sebe prikazujejo« (wie sie sich von sich aus dastellen) [18].

Splošno lahko rečemo, da se vse meščanske teorije iztekajo v postopek takega ali drugačnega razmejevanja fašizma od normalnega toka meščanske družbe, v iskanju krivca, ki bi se mu dalo naprtiti to izkrivljeno podobo sicer zdrave družbe. Krivca je treba najti, pa četudi samo v »nesrečnem spletu okoliščin«, drugače pade pod vprašaj sam meščanski red in tisti mehanizmi v njegovem osrčju, ki so po svoji notranji logiki proizvedli fašizem. [19]

»Klasično« marksistično interpretacijo fašizma, ki je v poenostavljeni formuli postala znana kot *teza o agenturi monopolnega kapitala*, je v izdelani obliki podal Georgij Dimitrov na VII. svetovnem kongresu Komunistične internacionale v Moskvi leta 1935. Analiza Dimitrova je pomenila konec dolgega obdobja zmede, napačnih ocen in nihanj v komunističnem gibanju, obdobja, ki je trajalo vse od fašističnega prevzema oblasti v Italiji. Čeprav so marksistične analize iz tega obdobja fašizem v glavnem močno podcenjevale in se velikokrat grobo motile glede njegove družbene vsebine, pa vendar lahko vidimo njihovo prvo temeljno razliko do meščanskih teorij prav v dejstvu, da so stare toliko kot protifašistični boj, se pravi toliko kot fašizem sam. Meščanske teorije so ves čas lovile zgodovino za rep, nastajale so z velikim zgodovinskim zaostankom šele tedaj, ko je fašizem tudi uglednega meščana zgrabil za vrat in mu predložil račun za to, da ga je potegnil iz najhujše zagate. Nekateri meščanski teoretiki danes priznavajo, da so sam osnovni teren analize fašizma določile prav marksistične analize, teren, za katerem se je meščanska misel morala definirati v svoji nenaključni naknadnosti.

Za pomanjkljive ocene iz prvega obdobja bomo navedli le nekaj ilustrativnih primerov. V resoluciji V. kongresa KI leta 1924 je nastop fašizma v Italiji veljal le za »menjavo vladnega personala buržoazije« [20] in tudi po prihodu Hitlerja na oblast lahko preberemo: »Hitlerjeva Nemčija drvi v ekonomsko katastrofo, ki se kaže kot čedalje bolj neizbežna.... Trenutno zatišje po zmagi fašizma je le prehoden pojav. Kljub fašističnemu terorju se bo revolucionarni val v Nemčiji nezadržno dvignil« [21]. V tem času je bilo splošno razširjeno mnenje, da se bo fašizem po nekakšni avtomatični logiki tako ali tako sam od sebe zrušil zaradi lastnih notranjih protislovij. Recimo E. Varga novembra 1933: »Toda fašistična vladavina je obsojena zaradi notranjih protislovij med interesi in željami protikapitalističnih množic in objektivno vlogo fašizma kot varuha propadlega kapitalizma« [22]. Ali Zinovjev na VI. kongresu (1922-3): »Ta mračna kontrarevolucija je pač *najšibkejša* od vseh kontrarevolucionarnih organizacij... Kar tvori moč fašizma, je hkrati osnova za njegov propad« [23]. V času, ko je delavsko gibanje doživljalo svoj največji poraz, so lahko teoretiki KI videli v fašizmu celo pozitivni moment v avtomatizmu zgodovine, ki da nezadržno vodi k revoluciji: »Vspostavitev odprte fašistične diktature... pospešuje ritem razvoja v Nemčiji k proletarski revoluciji« [24]. V Rote Fahne z dne 15. 6. 1930 lahko preberemo: »Napredovanje fašizma nikakor ni znak nazadovanja delavskega gibanja, temveč nasprotno... nujni spremljevalec zrele revolucionarne situacije«.[25] V tej perspektivi je lahko fašizem pogosto veljal za najvišji in poslednji stadij kapitalističnega razvoja, ki mu pač mora nujno slediti proletarska revolucija.

Še posebno usodne in daljnosežne posledice je v svoji slepoti do konkretnih razmerij razrednega boja imela teza o social-fašizmu. Po tej tezi naj bi se socialna demokracija prav nič kvalitativno ne razlikovala od fašizma, temveč je le njegova druga inačica — obema je pač

skupna podpora velekapitalu. Klasično formulacijo je podal Stalin na V. kongresu KI (1924):

»... fašizem ni zgolj bojna organizacija buržoazije, temveč politični pojav, osnovan na socialni demokraciji.« In kasneje: »Objektivno vzeto je socialna demokracija zmerno krilo fašizma ... Ti dve organizaciji se vzajemno ne izključujeta, temveč nasprotno, dopolnjujeta. Nista antipoda, marveč dvojčka. Fašizem je brezrazlični blok teh dveh organizacij.«[26]

Poskusi razlikovanja med socialno demokracijo in fašistično stranko so »izredno škodljive in usodne... napake,« [27] pravi recimo kasneje Manuilski na XI. plenumu leta 1931.

Te povsem zgrešene analize ne moremo odpraviti zgolj z zamahom roke; najprej zato ne, ker je imela na podlagi take ocene izdelana strategija za delavsko gibanje naravnost katastrofalne posledice, in dalje tudi zato ne, ker se danes ta teza ponovno pojavlja pri različnih levih grupacijah, ki vsevprek delijo etiketo »fašizem« za najrazličnejše oblike meščanskega gospodstva ali kar za nasilje nasploh — s tem ne le pojmu fašizem jemljejo vsakršno analitsko vrednost, ampak se tudi postavljajo na pozicijo, ki kaj lahko zdrsne v paranojo [28]. Ta teoretsko nevzdržni kratki stik zahteva torej podrobnejše kritike, ki pa je bila v marksistični diskusiji že večkrat podana [29] in se zato na tem mestu z njo ne bomo ukvarjali.

Kaj pomenijo te »izredno škodljive in usodne napake« za sama teoretska izhodišča III. internacionale? Kakšna so bila teoretska izhodišča, ki so lahko v svoji »aplikaciji« na konkretno zgodovino vodila do takšne zaslepljenosti, v kateri se kaže njihova zgodovinska resnica? In dalje, kakšna je bila pozicija te teorije v konkretnih razmerjih razrednega boja in kakšen zgodovinski proces je s svojimi protislovji privedel to teorijo do prav takšne razredne pozicije? Analiza, ki jo je treba tukaj opraviti, je drugi pol analize fašizma, a ne kot simetrični drugi sestavni del analize »totalitarizma nasploh«, temveč kot analiza nasledka in proizvoda iste historične konstelacije — poraza delavskega gibanja, odpovedi »subjektivnega faktorja«. Taka analiza, ki bi zmogla vzeti nase vso težo »zavesti poraza«, seveda ne meri na kakšno »objektivno oceno« preteklih dogodkov, temveč na naše lastno mesto v revolucionarnem boju, ki nas čaka danes. [30]

Seveda pa se ni socialdemokratski tabor odrezal prav nič bolje. Če so komunisti počezno enačili fašiste s socialdemokrati, pa jim le-ti niso ostali prav nič dolžni. Že takrat so v predvolilnih bojih na veliko izrabljali tezo o levem in desnem odklonu, ki da se stikata, o »Nazis und Kozis« kot adeptih terorja [31]. Fašizem jim je veljal le za goli teror, za katerega po njihovem nosi veliko odgovornost ruska revolucija in revolucionarni val, ki ji je sledil. Alternativa terorju pa je kajpada pravo demokratično razredno sodelovanje.

V tem kontekstu pa še posebej izstopajo tiste analize nekaterih marksistov, ki so v zapleteni in nepregledni zgodovinski situaciji podali mnoge dragocene elemente za materialistično teorijo fašizma. Vredno se je nekoliko ustaviti ob razmeroma malo znanem in redko citiranem referatu Clare Zetkin na razširjenem plenumu Izvršnega komiteja Kominterne z dne 23. 6. 1923,[32] referatu, ki se kljub pristajanju na uradno linijo Kominterne in nekaterim naivnostim (treba je upoštevati kratek časovni odmik od Mussolinijevega prevzema oblasti) odlikuje po veliki lucidnosti in presega uradne analize naslednjih desetih let.

Po Clari Zetkin je fašizem »... najmočnejši, najbolj zgoščeni ... izraz splošne ofenzive svetovne buržoazije ...« (str. 21). Razširjeno je bilo mnenje, »da ni fašizem nič drugega kot nasilni buržoazni teror, zgodovinsko pa je bil po svojem bistvu in svojem učinkovanju postavljen na isto stopnjo z belimi grozodejstvi Horthyjeve Madžarske. A čeprav so teroristične metode fašizma in Horthyjevega režima enake in so na enak način naperjene proti proletariatu, pa se zgodovinsko bistvo obeh pojavov izredno razlikuje. ... /Fašizem/ nikakor ni bes buržoazije, ker se je proletariat v boju dvignil. Zgodovinsko objektivno gledano je fašizem nastopil bolj kot kazen, ker proletariat ni nadaljeval in gnal naprej /weitertreiben/ revolucije, ki se je začela v Rusiji. In nosilec fašizma ni kakšna majhna kasta, temveč široki družbeni sloji, velike množice, ki segajo vse do proletariata.« (str. 21—22)

To izvajanje vsebuje dve zelo pomembni tezi:

1. Fašizem ni nastopil kot odgovor buržoazije na revolucionarni boj delavskega razreda, temveč je bil mogoč šele takrat, ko se je delavsko gibanje že zlomilo zaradi svojih lastnih protislovij. Celo v Italiji, kjer so se fašistični squadri ponekod neposredno spopadali z

revolucionarnim gibanjem, nam podrobnejša analiza pokaže, da to ni bil pomembnejši vzrok za poraz revolucionarnega vala iz leta 1920 [33]. In tudi mnoge sodobne analize, ki vidijo v fašizmu ofenzivo buržoazije proti proletariatu, ofenzivo, ki naj bi ohranila in obvarovala kapitalistični red pred revolucionarnim gibanjem (v grobem iz tega izhajajo tudi vse na Dimitrova naslonjene teorije)[34], spregledajo prav to dimenzijo — da je fašizem nastal takrat, ko je buržoazija to bitko že dobila.

2. Fašizma se nikakor ne da izenačiti z navadnim terorjem zločinske klike, temveč sodi v njegovo opredelitev dejstvo, da je »zagrabil« široke množice, »ki segajo vse do proletariata«. Taka opredelitev stoji v direktnem nasprotju z večino vzhodnih, na Dimitrova naslonjenih teorij, ki iz definicije fašizma zavestno izključujejo množično gibanje in ga skušajo definirati le na podlagi njegove objektivne ekonomske funkcije [35]. Kasneje bomo skušali pokazati, da pri tej dilemi ne gre le za to teoretsko dlakocepstvo. To vprašanje ima daljnosežen pomen tudi za analizo sodobnih desnih režimov in vojaških diktatur (Grčija, Čile, Brazilija, Argentina etc.), za katere se je uveljavila oznaka fašizem, čeprav jim manjka prave širše množične osnove.

Tukaj lahko samo opozorimo na zanimivo teorijo, ki jo v zadnjem delu svoje knjige o fašizmu razvija Poulantzas[36] — teorijo o izjemnih oblikah državne oblasti v obdobju imperializma, ki jih je treba razumeti kot odgovor na zaostrene krizne situacije. Šem spadajo fašizem, bonapartizem in vojaška diktatura, ki se razlikujejo glede na to, kateri del represivnega državnega aparata (ki ga je treba ločiti od ideoloških državnih aparatov) prevzame dominanto: politična policija-milica (str. 371), administracija-birokracija ali vojska. Takšna premestitev dominante seveda potegne za sabo prestrukturiranje ideoloških državnih aparatov, ki se lahko v določenih situacijah povzpnejo do odločujoče vloge.

K temu bistvenemu vprašanju, ali množična osnova spada k sami definiciji fašizma ali ne, se še povrnemo, glede sodobnih »fašističnih režimov« pa lahko za zdaj le na hitro postavimo splošno tezo, da pravi zgodovinski dedič mašizma niso niti različni grobo represivni režimi in vojaške diktature nit različne neofašistične tolpe (tudi če si nadevajo dostojanstvo strank in uživajo določeno volilno podporo), temveč »nadaljevanje fašizma z drugimi sredstvi« v razvitem poznem kapitalizmu, kjer se morajo različna v najširšem pomenu napredna gibanja (od zmernih do radikalnih) boriti na terenu, ki je že sam kot splošni medij na določen način zaznamovan s fašizmom. [37]

Referat Clare Zetkin je pomemben še zaradi drugih točk. Nenehno opozarja na važnost ideološkega boja proti fašizmu, na dejstvo, da vojaška zmaga še nikakor ne zadostuje. Npr.: »Ne pozabimo, da je fašizem v Italiji, še preden je z akti terorja potolkel proletariat, že izvojeval ideološko in politično zmago nad delavskim gibanjem in kateri so bili vzroki te zmage.« (str. 40) In dalje: v času do Hitlerjeve zmage je v komunističnih krogih veljala splošna kritika, da »Nemčija ni Italija«, da je bil torej fašizem mogoč v zaostali in pretežno agrarni Italiji, nikakor pa bi ne mogel uspeti v visoko razviti Nemčiji.[38] Tudi tukaj je analiza Clare Zetkin daljnovidnejša: »V zvezi z vojaškim uničenjem nemškega imperializma po imperializmu antante so zato tukaj dani zelo ugodni predpogoji, da bi se fašizem lahko močno razbohotil.« (str. 54) In kljub zelo ostrim kritikam na račun socialdemokratskega revizionizma C. Zetkin že tedaj jasno poudarja nujnost skupne fronte proti fašizmu.

Zanimiv teoretski prispevek k analizi fašizma je v času pred Hitlerjevim prevzemom oblasti podal nemški komunist August Thalheimer [39]. Svojo analizo je Thalheimer oprl na tisti Marxov tekst, kjer se analogija tako rekoč že sama ponuja, namreč na Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta.[40] In res: mar ni prosluli pustolovec Ludvik Bonaparte, ki je v protislovni krizni situaciji prevzel politično oblast kot samovoljni izvoljenec ljudstva in s tem odrešil socialno gospostvo buržoazije, mar ni natančen zgodovinski pendant Mussoliniju in Hitlerju, tako rekoč fašistični diktator v miniaturi? Mar ni kriza iz let 1848 — 1851 zgodovinski pendant krizi v Italiji in Nemčiji pred nastopom fašizma, namreč stanje, ki ga Thalheimer označi s pojmom razredno ravnotežje (Klassengleichgewicht), stanje blokade, kjer je buržoazija oslabljena od svojih notranjih protislovij, proletariat pa še prešibak, premalo enoten in organiziran, da bi lahko prevzel oblast, s čimer je odprta pot do »povampirjenja eksekutive«, stanje, kjer so »gospodarsko in družbeno izkoreninjeni, iz neposredne produkcije izločeni elementi vseh razredov naravna podlaga, naravno orodje 'osamosvojene izvršilne oblasti'« (Thalheimer, str. 16)? »Pri italijanskem fašizmu, tako kot pri bonapartizmu, izjalovljen naskok proletariata, ki mu je sledilo razočaranje v delavskem razredu, bur-

žoazija si onemogla, nesložna, brez energije ogleduje za rešiteljem, ki bi utrdil njeno socialno oblast. Ujemanje tudi v ideologiji: kot glavno sredstvo 'nacionalna' ideja, navidezni boj proti parlamentarni in birokratski korupciji, teatralično grmenje proti kapitalu itd. Sorodne poteze končno pri ' herojih' državnega udara.« (Thalheimer, str. 24) Tako kot takrat je tudi tokrat buržoazija žrtvovala svojo parlamentarno politično oblast, da bi si zagotovila perpetuiranje svojega ekonomskega gospodstva. »Oblika državne oblasti je torej pri pojmovni določitvi fašizma specifična razlika, značilnost vrste.« (Thal., str 22) Seveda pa je treba videti tudi razlike — najprej v lokalnih posebnostih, dalje v vpetosti fašizma v protislovja sodobnega imperializma ter v njegovi organizacijski podlagi in sredstvih oblasti — »Decembrska 'tolpa' Ludvika Napoleona je bila pendant malim revolucionarnim tajnim organizacijam takratnega francoskega delavskega razreda. Fašistična stranka je kontrarevolucionarni pendant (Gegenstück) komunistični partiji sovjetske Rusije. Za razliko od organizacije Ludvika Napoleona je torej vseskozi široka množična organizacija.« (Thalheimer, str 26) Vse te razlike pa vloge fašizma bistveno prav nič ne spremenijo.

Analogije pa ne ljubijo konkrecije, zato se tudi Thalheimer v ključnih točkah boječe izogne vsake konkretnejše besede. Ničesar določenega ne izvemo o protislovjih imperializma, ki so po njegovih zatrjevanjih drugačna od protislovij liberalnega kapitalizma, in če je ključna točka Marxove analize, da je Ludvik Bonaparte lahko odrešil buržoazno gospodstvo le zato, ker je zastopal »neki razred, in sicer najštevilnejši razred francoske družbe *male kmete (Parzellenbauern)*« [41], pa bi pri Thalheimerju zaman iskali analize tistega razreda, ki ga je zastopal fašizem [42]. Tukaj bi bila potrebna analiza »srednjega sloja«, glavne opore vseh fašističnih strank, ki pa v svoji dvojnosti »starega« (drobni podjetniki in trgovci, obrtniki) in »novega« (birokracija, »tehnokracija«) srednjega sloja nikakor ni analogen množici francoskih parcelnih kmetov iz 19. stoletja. In dalje, konkretna analiza razmerij v razrednem boju bi pokazala, da fašizem ni nastal iz blokadne situacije, »razrednega ravnotežja«, temveč šele po porazu proletarskega gibanja kot proizvod notranjih protislovij buržoazije, v Poulantzasovih terminih, »skozi ves proces fašizacije ostaja buržoazija glavni aspekt glavnega protislovja.« [43]

Zamujeno priložnost lahko pri bonapartističnih teorijah (in te so še zmeraj aktualne in razširjene) vidimo v njihovi osnovni naravnanosti, ki jih sili, da Marxov tekst berejo skozi optiko ujemanja ali neujemanja s procesom fašizacije — branje, ki bolj ali manj ostaja pri analogijah, spregleda pa, da nam Marx v konkretnosti svoje analize daje v roke močno teoretsko orožje, ki bi ga onstran iskanja analogije lahko uporabili tudi pri fašizmu. Tukaj bomo v kratkem podali le nekaj elementov te Marxove analize, ki zadeva v prvi vrsti *polje reprezentacije.*

Marxova analiza tukaj ne sloni na kritiki politične ekonomije — zaman bi iskali njene osnovne termine — temveč, če lahko tako rečemo, na kritiki politične reprezentacije, se pravi na kritiki tistih mehanizmov, ki ekonomske kategorije reprezentirajo v političnem polju. Ludvik Bonaparte reprezentira troje (cf. str. 570 ff.):

1. Buržoazijo — »Tako je francoska buržoazija klicala po državnem udaru: Samo poglavar Družbe 10. decembra še lahko reši buržoazno družbo! Samo tatvina še lahko reši lastnino, kriva prisega religijo, bastardstvo družino, nered red!« (str. 570) Stisnjena je bila v dilemo: »Despotstvo ali anarhija. Glasovala je seveda za gospostvo.«[44] Bonaparte je predstavnik buržoazije, kolikor ga z njo veže tiha pogodba o imaginarni menjavi: če mi prepustite politično oblast, vam dam red, ki bo obvaroval vaše gospostvo. Buržoazna množica zunaj parlamenta je »nedvoumno izjavila, da koprni po tem, da bi se znebila svojega lastnega političnega gospostva, zato da bi se otresla naporov in nevarnosti tega gospostva.« (str. 545)[45]

2. Parcelne kmete — »Nečakova fiksna ideja se je uresničila, ker se je skladala s fiksno idejo najštevilnejšega francoskega razreda.« (str. 563) K temu se povrnemo kasneje.

3. »Decembersko tolpo« — ». . . Bonaparte, ki v tem izmečku, odpadku, odcedku vseh razredov odkrije edini razred, na katerega se lahko brezpogojno opre, to je pravi Bonaparte, Bonaparte sans phrase.« (str. 514) Da bi sploh lahko nastopil kot obči reprezentant, mora najprej reprezentirati deklasirance vseh razredov, tisti izvrženi sloj, ki je izključen iz družbene reprezentacije. »Ravno zato, ker ni bil nič, je lahko pomenil vse, samo samega sebe ne.« (str. 78 — Razredni boji v Franciji).

Celotna Marxova analiza sloni na strukturi teh treh modusov reprezentacije. Lahko bi rekli, da v »običajnem« pomenu besede Bonaparte »realno« reprezentira parcelne kmete. Preberimo še enkrat sledeči odstavek, kjer Marx eksemplarično izstavi paradokse reda »obče« reprezentacije: »Mali kmetje sestavljajo velikansko množico, katere člani živijo sicer v enakem položaju, toda ne stopajo v mnogotere medsebojne odnose. Njihov produkcijski način jih izolira drugega od drugega, namesto, da bi jih spravljal v vzajemne stike . . . Vsaka posamezna

kmečka družina skoraj zadostuje sama sebi, producira neposredno sama pretežni del tega, kar porabi, in dobiva svoje življenjske potrebščine bolj v menjavi z naravo kakor v stikih z družbo. Parcela, kmet in družina: malo naprej druga parcela, drug kmet in druga družina. ... Tako sestavlja veliko maso francoskega naroda kratko in malo vsota istoimenskih količin, kakor je npr. krompir v vreči vreča krompirja. ... enotnost njihovih interesov ne ustvarja med njimi nobene skupnosti ... Zato niso sposobni uveljavljati svojega razrednega interesa v lastnem imenu niti prek parlamenta niti prek konventa. Ne morejo se zastopati, ampak morajo biti zastopani. Njihov zastopnik mora biti hkrati njihov gospod, avtoriteta nad njimi, neomejena vladna oblast, ki jih varuje pred drugimi razredi in jim od zgoraj pošilja dež in sonce. Politični vpliv malih kmetov se torej nazadnje izraža v tem, da si izvršilna oblast podreja družbo«. (str. 562—3) Osamosvojena izvršilna oblast lahko postane obči reprezentant razrednega interesa zaradi strukturne **nemožnosti reprezentacije skupka posebnih interesov.** Obči interes ni tisti nevtralni medij, ki bi v sebi vključeval posebne interese, temveč je neizbežno konstituiran kot obči šele kot njim vnanji — na določen način je obče zmeraj le »iluzorična forma občestvenosti« (Nemška ideologija). Ob tem spoznanju se razbije iluzija, da je možna Aufhebung posebnih interesov v občem, splošno rečeno ukinitev razcepa med posebnim in družbenim interesom. Ker se posebni interes ne more sam reprezentirati, se pravi se predstaviti kot obči, mora biti reprezentiran, to pa je možno le »od zgoraj« oz. »od zunaj«, v Marxovi prispodobi torej kot vreča, ki drži skupaj posamezne krompirje — ti niso vključeni v neko širšo občost, temveč jih med seboj veže ravno vreča. To pa ima dvojni nasledek: 1. da je red obče reprezentacije v svoji konstituciji razsrediščen, premaknjen, asimetričen glede na posebne interese, ki jih zastopa, in 2. da ostane v svoji občosti vseskozi zaznamovan, naddoločen s posebnim interesom, da se od njega nikoli ne more odlepiti, saj se je šele lahko vzpostavil kot razrešitev nasprotipostavljenosti mnoštva posebnih interesov. Vzpostavi se torej ne kot Aufhebung, ukinitev in ohranitev svojega posebnega, temveč v odskoku od njega, pri čemer pa ostaja vseskozi vanj uklenjen in vpleten. Nezadosten ostaja revolucionarni projekt, ki zahteva premostitev razcepa med posameznim in občim — posamezni interesi naj bi se neposredno stapljali v družbenem, ki bi neposredno iz njih izraščal — nezadosten zato, ker je obči interes v določenem pomenu zmeraj »Exekutivgewalt«. V revoluciji gre torej obratno za to, da bi se razgradilo samo to polje reprezentacije.

Marxova analiza, sicer omejena le na francoske parcelne kmete, ima splošno veljavo, ki pa jo je treba zgodovinsko konkretizirati. Meščanski podjetniki — paradigma meščanskega individua nasploh — si prav tako stojijo sovražno nasproti v sferi občanske družbe, vendar je njihov produkcijski način na veliko višji stopnji podružbljenosti. Meščanstvo je bilo v svojem revolucionarnem boju prisiljeno predstaviti svoj posebni interes kot družbeni in si je v dolgotrajnem procesu izoblikovalo svoje oblike reprezentacije, (parlament, konvent itd.). Parcelni kmetje, v bistvu preostanek in historična podlaga fevdalnega reda, pa so se morali šele naknadno vključiti v meščanski red. Svojega razrednega interesa niso sposobni uveljavljati v lastnem imenu prav zato, ker »dobiva/jo/ svoje življenjske potrebščine bolj v menjavi z naravo kakor v stikih z družbo.« (ibid.) Kot naknadno vključeni so skušali zaobiti vmesne stopnje posredovanja s svojo »fiksno idejo« o cesarju kot odrešeniku in zaščitniku.[46] Prav zato je v njihovem odnosu do Napoleona tako rekoč v čisti obliki izstopil paradoks obče reprezentacije.

Tukaj je bilo možno le kratko opozorilo na daljnosežne teoretske nastavke tega teksta, ki še zdaleč niso bili dovolj analizirani, še manj pa uporabljeni v konkretni materialistični analizi.[47]

Tudi več drugih avtorjev je v tem času dalo mnogo dragocenih elementov za analizo fašizma. Ustaviti bi se bilo treba ob Gramsciju [48], ob Togliattiju [49], ob Trockem [50], dalje ob tekstih P. Seringa (Richard Löwenthal),[51] Blocha,[52] Lukacsa[53] in drugih. Tukaj se z njimi ne moremo podrobneje ukvarjati.

Končno se lahko ustavimo ob klasični analizi, ki jo je leta 1935 podal Dimitrov in ki še vedno velja za normo vsem vzhodnim teorijam fašizma. Dimitrov se je naslonil na definicijo, ki jo je podal že XIII. plenumu Izvršnega komiteja Kominterne decembra 1933: »Fašizem je odkrita teroristična diktatura najbolj reakcionarnih, najbolj šovinističnih in najbolj imperialističnih elementov finančnega kapitala.« [54] In dalje:

»Fašizem ni nobena nad razredi stoječa oblast /to leti na Otta Bauerja/ in nikakršna oblast drobne buržoazije ali lumpenproletariata nad finančnim kapitalom. Fašizem je oblast finančnega kapitala samega.« (str. 58—59) »Fašistični prevzem oblasti **ni preprosta nadomestitev** ene buržoazne vlade z drugo, temveč **zamenjava** ene državne oblike razrednega gospostva buržoazije — meščanske demokracije — z drugo — z odkrito teroristično diktaturo.«[55]

Dimitrov jasno opozarja, da te razlike nikakor ne smemo podcenjevati in s tem v zvezi tudi dokaj ostro kritizira napake, ki so bile v prejšnjem obdobju storjene v komunističnem gibanju.

»Kaj je vir vpliva fašizma na množice? Fašizem uspe pridobiti množice, ker demagoško apelira na njihove **najbolj žgoče stiske in potrebe.** Fašizem ne podžiga le v množicah globoko zakoreninjenih predsodkov, temveč špekulira tudi z najboljšimi občutki množic, z njihovim občutkom za pravičnost in včasih celo z njihovimi revolucionarnimi tradicijami.« (str. 60)

S tem opozorilom, ki sicer še nikakor ne zadostuje za razjasnitev skrivnostne moči fašizma nad množicami, pa Dimitrov presega mnoge kasnejše nanj naslonjene teorije, ki odrekajo vsako upravičenost vsem tistim potrebam in upanjem, ki so se investirale v fašistično gibanje množic. Tukaj tudi marksistične teorije še zmeraj pogosto govorijo o bestialnosti, nizkotnih nagonih, o »egoističnih dobičkarskih in roparskih instiktih«,[55] ali pa celo o »obratu k religiji«, kjer naj »produkcija iracionalnih podob sveta mitologizirajočega značaja« pojasni »intenzivno učinkovanje in povezujočo silo« fašistične ideologije [56]. Namesto konkretne analize se posamezni avtorji zatekajo k analogijam s »srednjeveškim obskurantizmom«, iztrebljanje Židov primerjajo z zažiganjem čarovnic [57] in vidijo v fašizmu skupek » vsega reakcionarnega v nemški zgodovini«[58] — vse to in še veliko podobnega lahko najdemo pri marksističnih avtorjih.

Tukaj lepo vidimo, kam vodi odsotnost materialistične teorije »subjektivnega faktorja« — v nasedanje istim floskulam, ki tvorijo osnovni fond buržoaznih teorij. Napotila Dimitrova, sicer nezadostna, se jasno izognejo takemu teoretskemu »izgajanju zlih duhov«.

Glavna teža referata Dimitrova je v izdelavi strategije za boj proti fašizmu. »Zgodovinsko odgovornost« (str. 60) za zmago fašizma nosi sicer socialna demokracija:

»Fašizem je lahko prišel na oblast **predvsem** zato, ker je bil delavski razred zaradi politike sodelovanja z buržoazijo, ki so jo izvajali voditelji socialne demokracije, **razcepljen, politično in organizacijsko razorožen** nasproti napadajoči buržoaziji. Komunistične partije pa **niso bile dovolj močne,** da bi lahko brez socialne demokracije in proti njej postavile množice na noge in jih povedle v odločilni boj proti fašizmu.« (str. 63)

Kljub temu pa je edina možna strategija enotna fronta, kamor je treba pritegniti ne le socialno demokracijo, ampak tudi »vrste krščanskih, anarhističnih in neorganiziranih delavcev« (str. 67)), pa tudi tistih, »ki so začasno postali žrtev fašistične demagogije« (ibid.).

»Komunistična internacionala ne postavlja za akcijsko enotnost nobenih pogojev, z izjemo enega samega, za vse delavce sprejemljivega pogoja, in sicer, da je akcijska enotnost naperjena proti fašizmu, proti ofenzivi kapitala, proti vojni nevarnosti, proti razrednemu sovražniku.« (str. 68)

Najbolj ranljiva točka fašistične diktature je v njeni bazi, zato je treba zaostriti protislovje »med fašističnimi vrhovi in množico razočaranih, preprostih privržencev fašizma med delovnimi sloji« (str. 71) ter vse objektivno protikapitalistične množice pridobiti zase. Pri tem je še posebej važno propagandno delo z mladino (»... komunistična mladinska zveza ni komunistična partija mladine.« (str. 72)) in z ženskami ter posebna pozornost nacionalnemu vprašanju (kdor »omalovažuje nacionalna čustva širokih delovnih množic, je zelo daleč od pravega boljševizma.« (str. 95)). Izrednega pomena je dalje ideološki boj, kjer se je treba s fašistično demagogijo spoprijeti na njenem lastnem terenu:

»Te moči ideološke kuge fašizma nikakor ne smemo podcenjevati. Nasprotno, z naše strani moramo razviti širok ideološki boj na podlagi jasne, popularne argumentacije in pravilnega, dobro premišljenega približevanja posebnosti nacionalne psihologije ljudskih množic.« (str. 73)

V tem pozivu morda še najjasneje privre na dan naivnost, ki se v določeni meri še vedno drži vseh vzhodnih teorij fašizma in ki izvira ravno iz neizdelane teorije tistih mehanizmov »nacionalne psihologije ljudskih množic«, ki so le-te privedli k fašizmu. »Iz emfaze borca proti fašizmu govori brezpomočnost tistega, ki s prepričevanjem (Glaubhaftmachung) pristopi k ciničnemu sistemu, ki sam ne verjame v lastne proklamacije.« [59] Nasproti iracionalnemu navdušenju množic, ki so pripravljene gladko žrtvovati svoj zgodovinski interes, lahko Dimitrov postavi nasproti le »jasno, popularno argumentacijo«. Ta redukcija »psihologije« na nivo racionalnega prepričevanja, ta odsotnost vsake teorije »subjektivnega faktorja«, to podcenjevanje, ki se kaže tudi v anatemi nad psihoanalizo, se kot dedni greh vleče skozi vse na Dimitrova naslonjene teorije. A kaj pomeni ta izvir? Grobo bi lahko rekli, da se je prav na ta način samo teoretsko polje teh analiz obvarovalo pred soočenjem z »zavestjo poraza«, pred zdvomljenjem, ki bi zahtevao ponovni pretres lastnih izhodišč. Že sam teoretski horizont, ki se konstituira s tem izvirom, je tako zaznamovan z nepripravljenostjo, da bi organizirano mednarodno delavsko gibanje

historično preverjalo svoje pozicije. Za zdaj naj zadostuje ta splošna ugotovitev.

V tem horizontu se Dimitrovu kaže fašizem kot teroristični odgovor na premočrtno napredujoče delavsko gibanje. Fašizem je najhitreje in najbolje uspel v tistih deželah, »kjer se je vladajoča buržoazija bala *skorajšnjega* izbruha revolucije.« (str. 59), čeprav Dimitrov v isti sapi poudarja globoko krizo in nemoč delavskega gibanja ter kritizira njegove daljnosežne napake. Taki oceni so se kasneje izognili nekateri najboljši zastopniki teze o »agenturi monopolnega kapitala«.

Oglejmo si za hip Poulantzasovo osnovno zastavitev. »Proces fašizacije in nastop fašizma odgovarjata situaciji poglobitve in zaostritve notranjih protislovij med vladajočimi razredi in njihovimi frakcijami.« (Poulantzas, str. 77) »Gre za:
a) modifikacijo razmerij sil znotraj te alianse (bloka na oblasti), za prerazpodelitev odgovarjajoče teže sil, ki ga sestavljajo;
b) za vzpostavitev ... hegemonije nove razredne frakcije znotraj bloka na oblasti: frakcije finančnega kapitala, oziroma velikega monopolnega kapitala.« (Poulantzas, str. 79)
Nasilno uničenje delavskih organizacij in iz tega sledeče povečano izkoriščanje delovne sile torej ni odgovor na neposredno nevarnost revolucije, temveč naslednek zaostrenih protislovij same buržoazije, nemožnosti ustvarjanja presežne vrednosti v dotedanjih okvirih.

V teh teorijah lahko najdemo še vrsto drugih nezadostnosti. Politični in ideološki razvoj k fašizmu jim velja za premočrtni postopni razvoj, za golo vporednico in refleks ekonomskih gibanj. Fašistične stranke so z ideologijo in demagogijo vred le lutke in orodje v rokah finančnih magnatov. Thalheimerjeva problematika delitve ekonomske in politične oblasti zanje sploh ne obstaja. Fašizem velja za odraz krize kapitalistične družbe, hkrati pa finančni magnati kljub tej globoki krizi razpolagajo s skrivnostno močjo, da vlečejo za nitke oblasti in se poslužujejo fašističnih strank kot svojega hlapca. Dimitrov sicer zatrjuje, da si»fašističnega prevzema oblasti ne smemo predstavljati tako preprosto in gladko, kot da bi nekakšen komite finančnega kapitala sklenil, naj se tega in tega dne vspostavi fašistična diktatura.« (str. 60) To zatrdilo pa je treba brati kot denegacijo, zanikanje, ki že predpostavlja potrditev, kajti naknadni dodatki »ostrih bojev« in »dolgotrajnega procesa« bistva prav nič ne spremenijo. Šele konkretna ekonomska analiza bi pokazala, da monopolni kapital ni bil homogeni blok, ki bi enotno podprl Hitlerja, temveč da je bil v sebi razcepljen (to kažejo tudi analize mnogih vzhodnih teoretikov, ki pa iz tega ne marajo potegniti konsekvenc) in še zdaleč ni mogel samovoljno odločati, na katerega konja naj stavi v političnem metežu. Konkretno bi bilo treba odgovoriti na vprašanje, kateri deli kapitala so podprli Hitlerja, in zakaj, oziroma splošneje, katere so bile tiste zakonitosti, ki so pritirale monopolni kapital v dotlej največjo krizo in ki jih sam ni mogel obvladati, tako da se je bil prisiljen, daleč od tega, da bi lahko za odrom odločal o oblasti, na milost in nemilost prepustiti fašizmu kot poslednji odrešilni bilki.

Teorija Dimitrova je služila za podlago večjemu številu različnih analiz kot katera koli druga teorija. V slabših primerih je bila kanonizirana v apidiktično shemo brezprizivnih učbenikov [60], dala pa je tudi veliko število pomembnih znanstvenih izsledkov [61] in nekaj še danes aktualnih in zavezujočih teoretskih nastavkov.

II.

Hitler in Schacht sta prakticirala keynesijanstvo dve leti pred pojavom njegove zavajajoče civilne teorije. (A. Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit, str. 185)

Nikakor ne zadošča, da bi skušali zapolniti glavni nedostatek teorij o fašizmu kot »agenturi monopolnega kapitala«, se prava, da bi jih skušali dopolniti z analizo tistih posebnih »psiholoških« mehanizmov, ki so omogočili množično fašizacijo. Ne moremo pristati pri trditvi, da je ta teorija sicer splošno vzeto veljavna, a v posameznem nezadostno izdelana in prehitro prekorači svojo konkretno posredovanost. Četudi drži, da je fašizem utrdil oblast monopolnega kapitala ter le-tega vsaj začasno potegnil v nov razmah, pa se resnica te trditve pokaže šele v množični konkretnih posredovanj, ki niso naknadna dopolnila teorije, temveč njen ireduktibilni del. Izstavitev posredovanosti spremeni polje veljavnosti teorije in njen domet, če-

prav lahko ostanejo teze skoraj dobesedno iste. Pri konkretni posredovanosti pa ne gre le za navezavo na problematiko »subjektivnega faktorja«, ki naj bi se kot naknadno dopolnilo vključila v že izdelano občo »ekonomsko« teorijo, temveč v prvi vrsti vključenost v konkretna ekonomska razmerja sama. Teorijo o agenturi monopolnega kapitala bomo torej najprej izprašali ne na tleh analize, ki je ni izdelala, temveč na njenih lastnih tleh. Sledili bomo Sohn-Rethelovi zastavitvi.

Alfred Sohn-Rethel je imel kot sodelavec MWT (Mitteleuropäischer Wirtschaftstag) do svoje emigracije leta 1936 dostop do velike količine zaupnih informacij o nemških ekonomskih in političnih gibanjih (moge so postale dostopne širšemu krogu šele z objavo njegove knjige 1973), na katerih je lahko osnoval svojo analizo. To sicer zunanje dejstvo dobi pri analizi fašizma posebno važnost: »Nobeno pretiravanje ni, če rečemo, da se pod fašizmom vse, kar je vredno vedeti o politiki, dogaja samo še za zaprtimi vrati in da v časopisih ni več ničesar, čemur bi bilo moč verjeti.« [62] pravi sam Sohn-Rethel. Njegova izvajanja, napisana v letih 1937 — 1941 in objavljena v knjigi Ekonomija in razredna struktura nemškega fašizma, dajejo ravno tisti material, ki lahko pokaže konkretno resnico teze o agenturi monopolnega kapitala. V nadaljnjem se bom glede splošne teorije poznega kapitalizma opiral še na njegov spis Ekonomska dvojna narava poznega kapitalizma,[63] pri čemer bom pustil ob strani osrednjo Sohn-Rethelovo temo o sopripadnosti in vzajemni pogojenosti blagovne forme in forme zavesti [64].

Sohn-Rethelove analize temeljijo na dveh nosilnih tezah: prva zadeva dvojno naravo monopolnega kapitalizma, namreč razcep v njegovem osrčju na produkcijsko in tržno ekonomijo, ki delujeta vsaka po svoji avtonomni logiki in zahajata v nenehna protislovja, v temelju drugačna od tistih, ki jih je opisal Marx; druga pa je teza o fašizmu kot poskusu ekonomske razrešitve teh protislovij na podlagi povratka k absolutni presežni vrednosti — v nasprotju z relativno presežno vrednostjo, ki je bila pogonska sila dotedanjega kapitalističnega razvoja.

Oglejmo si obe tezi pobližje.

»Pozni kapitalizem je definiran s soobstojem dveh družbenih ekonomij, ki se opirata na dva različna modusa komenzuracije dela in se s tem izkazujeta za temeljno različni in po bistvu nasprotni strukturi. Ena konstituira oeconomio formans blagovne produkcije nasploh in njenega kapitalističnega polnega razvoja posebej, druga konstituira oeconomio formans socializma, četudi sprva samo v embrionalni podobi in zaradi madežev svojega porekla popačeno do nespoznavnosti. Prva nujno zraste na tleh uposameznjenega dela /Vereinzelung der Arbeit/ in ločitve med delom in podružbljanjem; pojasnjuje zmožnost delovanja družbe brez zavesti. Druga odgovarja združenju dela in podružbljanja v modernem celokupnem delu (Gesamtarbeit), ki v celoti počiva na potencah 'druge narave'.« (D, str. 49)

Klasična podoba kapitalizma zraste torej na podlagi dela, ki ga posamezniki opravljajo neodvisno drug od drugega in si potem s svojimi produkti stopajo nasproti na tržišču; proces produkcije in proces podružbljanja ne sovpadata, temveč sta drug od drugega ločena [65].

Kapitalistu prodaja delavec

»svojo individualno, izolirano delovno silo. Ta odnos se nikakor ne spremeni s tem, da kupuje kapitalist 100 delovnih sil namesto ene ... Teh 100 delavcev uporabi, ne da bi jih pustil kooperirati. Kapitalist plača torej vrednost 100 samostojnih delovnih sil, ne plača pa kombinirane delovne sile teh 100 delavcev. Kot neodvisne delovne sile so delavci **posamezniki**, ki stopajo v odnos z istim kapitalom, ne pa drug z drugim.« (Kapital I, str. 380)

Položaj pa se bistveno spremeni, ko zahteva po višji stopnji izkoriščanja delovne sile prisilili razvoj k višji stopnji podružbljenosti. Odločilni korak stori tukaj taylorizem. Taylor je »s tem, da je napad usmeril na samo opravljanje dela, torej na obvladovanje živega dela namesto na prihranek pri upredmetenem delu, poklical prevrat povečane kvantitete v novo kvaliteto, kvaliteto tekočega traku (Fliessbetrieb)« (D str. 51). Nikakor torej ne zadostuje prehitra kritika taylorizma, ki ga skuša odpraviti kot najvišjo stopnjo razčlovečenja (človek je zgolj privesek stroja itd.), ker spregleda, da nosi taylorizem v sebi v sprevrnjeni obliki zametek drugačne ekonomije. Kakšna je kvalitativna razlika do prejšnje stopnje razvoja, klasične blagovne produkcije?

»Blagovnoekonomska komenzuracija /dela/ temelji 1. ne na produkciji, temveč na menjavi blag, tvori torej 2. podlago procesa uvrednotenja kapitala, ne njegovega delovnega procesa, 3. se odvija le indirektno kot čisto funkcionalna, slepo delujoča kavzalnost in s tem kot brezzavestni potek, 4. abstraktna občost njene vsebine ima neposredno splošnodružbeni obseg, uveljavlja se torej samo preko družbene menjalne sovisnosti kot celote in 5. last but not least, je komenzuracija dela zgolj v njegovi v blagu utelešeni, upredmeteni formi 'mrtvega dela'. V nasprotju s tem vzame taylorska komenzuracija 1. svoje izhodišče iz delovnega procesa produkcije, ne iz procesa uvrednotenja, 2. temelji na direktnem merjenju, dogaja se torej 3. skozi zavestno dejanje, 4. izhaja iz posameznih delovnih postopkov in se od tod stopnjema izgrajuje h kompleksom večjega in naraščajočega obsega in 5. predvsem je komenzuracija 'živega dela', dela 'in actu' ali v procesu njegovega izvrševanja.« (D str. 45)

Naraščajoče podružbljanje produkcijskega procesa v kapitalističnem produkcijskem načinu, o čemer govori Marx, stopi zdaj na kvalitativno novo stopnjo in dobi povsem drugačno obeležje, kar ima nasledke za obče delovanje ekonomskih zakonitosti. Ključ za razumevanje te nove ekonomije je »funkcionalno celokupno delo« (Funktionale Gesamtarbeit), ki se podreja zakonitostim »notranje časovne ekonomije« (die innere Zeitökonomie) [66] ter s tem tvori osnovo za posebno »ekonomijo podjetja« (Betriebsökonomie), ki ne uboga več zunanjih tržnih zakonitosti, čeprav se jim mora ves čas podrejati. Tržišče, edini prostor realizacije presežene vrednosti v profit, postane tej ekonomiji pretesno. Poleg zakonitosti tržišča mora namreč nenehno slediti svojim lastnim zakonom, ki so prvim nasprotni. Zdi se, da je ta ekonomija obdarjena s svojevrstno kavzalnostjo nenehnega širjenja produkcije.... dokler hoče zadovoljiti potrebe privatnega kapitala po profitu, stoji pod produkcijsko prisilo ... Za to produkcijsko strukturo ni nič bolj izgubonosnega kot omejitev ali ustavitev njenega delovanja, pa naj družba v svoji tržni podobi to še tako zahteva.« (D str. 55)

Z uvedbo tekočega traku in nove notranje produkcijske ekonomije sovpada silovita rast organske sestave kapitala, kar ima za posledico spremenjen odnos med produkcijo in iztrženjem profita v okviru tržnih zakonitosti. Na to je že leta 1928 opozoril E. Schmallenbach:

»Če je bistveni del lastnih stroškov fiksen, potem zmanjšanje produkcije temu ustrezno ne zniža stroškov. In če pri takem stanju stvari cene padajo, potem nima nobenega smisla izravnavati ta padec cen z zmanjšanjem produkcije. Podjetje sicer odslej deluje z izgubo, vendar je ta izguba manjša, kot če bi zmanjšali produkcijo in kljub temu nosili skoraj vse dosedanje stroške. ... Tako je moderno gospodarstvo s svojimi visokimi fiksnimi stroški oropano zdravila, ki samodejno usklajuje produkcijo in potrošnjo in tako vzpostavlja gospodarsko ravnovesje.« (D, str. 31).[67]

Ti fiksni stroški, ki tukaj »nastopajo kot demiurg naše usode«, pa seveda niso »nič drugega kot postvareli izraz visoke stopnje podružbljenosti dela v modernem produkcijskem procesu.« (F, str. 46)

Preden nadaljujemo, se za trenutek ustavimo ob teh občih predpostavkah. Celotna Sohn-Rethelova analiza poznega kapitalizma, katere izhodišča sem zelo na kratko orisal, je torej zastavljen kot konkretizacija Marxovega osnovnega protislovja kapitalistične produkcije za obdobje monopolnega kapitalizma, protislovja med stopnjujočo se podružbljenostjo na polu produkcijskih sil in privatnim prisvajanjem na polu produkcijskih razmerij. Na tem mestu pa naletimo na nepričakovane težave: dialektika produkcijskih sil in produkcijskih razmerij kaj hitro zdrsne v pojmovanje, ki jo zvede na v bistvu vnanjo interakcijo, vzajemno učinkovanje med ločenimi entitetami, v razumevanje, ki sloni na vzorcu idealističnih dvojic materija — forma, vsebina — oblika. S takim pojmovanjem potihoma zaidemo na teren, ki predpostavlja primat razvoja produkcijskih sil nad produkcijskimi razmerji — kot da je v bistvu premočrtni razvoj produkcijskih sil dejansko, pravo mesto dogajanja zgodovine, ki mu produkcijska razmerja nastopajo kot vnanja forma, oz. od določene točke naprej kot spona, ki da zaide v protislovje z avtonomnim razvojem produkcijskih sil. Takšno razumevanje Sohn-Rethel eksplicitno zagovarja:

»Zgodovinskomaterialistično mišljenje ... počiva ravno na predpostavki, da človekovo razmerje z naravo, torej delovni proces produkcije v skladu z vsakokratno razvojno stopnjo produkcijskih sil izvaja primat determinacije, ki odloča o načinu družbene formacije in njenem razvoju.« (D, str. 16) Nastanek blagovne produkcije in s tem vzpostavljeni primat zakona vrednosti je bil po Sohn-Rethelu možen šele z **razvojem tehnike** (D 16) v železni dobi: »Toda **izvor** tega primata vrednosti in njenega samouvrednotenja kot kapitala je ležal v razvoju produkcijskih sil in delovnih procesov posamične produkcije, ki mu je predhodil.« (D,

str. 17) In vzroki za iztek vladavine zakona vrednosti, za razpad kapitalističnega produkcijskega načina, ležijo znova v imanentnem razvoju produkcijskih sil v poznem kapitalizmu.

Slika je torej jasna: dejanski proces historičnih sprememb se dogaja v razvoju produkcijskih sil (»tehnike«), le-te si v skladu z različnimi obdobji nadevajo različna produkcijska razmerja kot svoj omot, ki ga sem in tja prebijejo, kadar ga njihov imanentni razvoj preseže. S takim pojmovanjem Sohn-Rethel še zmeraj ostaja na evolucionističnem terenu razvoja produkcijskih sil, kakršnega je vzpostavila II. internacionala. Četudi mnogi avtorji še tako zagotavljajo, da moramo imeti pred očmi produkcijska razmerja, pa dejansko ravnajo tako, da si jih v konkretni teoretski izpeljavi odmislijo in opazujejo razvoj produkcijskih sil kot neposreden, družbeno »nevtralen« odnos človeka do narave, ki mu produkcijska razmerja nastopijo kot naknadni izraz.

Marksovska dialektika produkcijskih sil in produkcijskih razmerij je veliko bolj zapletena in njena obča formula o protislovju med podružbljenimi produkcijskimi silami in privatnim prisvajanjem v produkcijskih razmerjih prej zavaja kakor razjasnjuje. Če so produkcijska razmerja oblika razvoja produkcijskih sil, so to le kot njim samim inherentna, kot oblika v strogo materialističnem pomenu notranjosti vsebini, kot način obstoja vsebine. Če so torej produkcijska razmerja horizont in okvir razvoja produkcijskih sil, medij, v katerem se te gibljejo, potem ta *primat produkcijskih razmerij* ni zrcalni, simetrični obrat primata produkcijskih sil, temveč vzpostavitev terena, na katerem se šele lahko odvija njuna dialektika — tokrat niti kot vnanja interakcija niti kot razmerje med vsebino in njenim zmeraj zaostajajočim izrazom.

Primer: za prehod iz fevdalizma v kapitalizem Marx velikokrat eksplicitno poudarja, da manufaktura spočetka vseskozi temelji na rokodelstvu, da se torej v prvih stopnjah njenega razvoja njena tehnika, njen produkcijski način ne razlikuje veliko od rokodelske produkcije v cehih.[68] Specifične razlike kapitalistične produkcije torej ne moremo iskati v produkcijskih silah, temveč v (sprva zgolj formalni) subsumpciji dela pod kapital, ki je šele dala tisti okvir, v katerem so se lahko razvile specifično kapitalistične produkcijske sile. Zato tudi v strogem pomenu ne moremo govoriti o produkcijskih silah nasploh, kot o nevtralnem sredstvu, ki da se ga da uporabiti tako ali drugače, temveč le o fevdalnih, kapitalističnih, socialističnih produkcijskih silah.[69]

Za zastavitev prehoda iz kapitalizma v socializem zato tudi ne zadostuje pojmovna dvojica na sebi / za sebe, češ produkcijske sile so na sebi že podružbljene, za sebe pa bodo to lahko postale šele po revolucionarni spremembi produkcijskih razmerij, odstranitvi vnanjega okova; ali kot pravi Gramsci, delavsko gibanje teži k temu, »da bi napravilo 'subjektivno', kar je 'objektivno' dano.« (cit. po D, str. 68). Ne zadostuje zato, ker je že sama podružbljenost določena s privatnim razmerjem prisvajanja, njej sami so inherentna kapitalska razmerja in je zato hkrati še večje subsumiranje dela pod kapital, je torej takšna podružbljenost, kakšna je možna na tleh kapitalističnih produkcijskih razmerij. Zato Sohn-Rethel prehitro pristane pri trditvi, da je nova ekonomija podjetja že, sicer sprevrnjena, zasnova socializma, »'materialna podgradnja' socialističnega produkcijskega načina.« [70] Vendar pa zdaj ne gre za to, da bi Sohn-Rethela v posameznostih korigirali: njegova izpeljava lahko neposredno vzeto držijo, le da je treba premistiti horizont njihove veljavnosti, in če imamo ta premeščeni horizont stalno pred očmi, lahko iz njih črpamo veliko zelo pomembnih elementov za analizo fašizma in poznega kapitalizma.

Ne glede na zgornje pripombe pa lahko še opozorimo, da nam Sohn-Rethel ostane dolžan odgovore na nekatera temeljna vprašanja. Recimo: »Ali lahko po tem še vedno uporabljamo razlikovanje med konstantnim in variabilnim kapitalom v Marxovem pomenu? Vprašanje potrebuje še točnejše osvetlitve, toda nagibam se k temu, da bi odgovoril nikalno.« (D, str. 52) Ali: »Ali lahko v tem skrajšanju inovacijskega cikla zapazimo tendenco k padanju stopnje surplusa,[71] tega si ne upam odločiti.« (D, str. 54) To pa nikakor niso postranske zadeve, temveč ključni nasledki Marxove analize.

Analiza je torej pokazala, kako stopi produkcija v okviru celotnega kapitalističnega sistema prisvajanja na višjo stopnjo podružbljenosti, in to ne glede na voljo samih podjetnikov. [72] Ta podružbljena produkcija, ki naj bi tvorila »ekonomsko bazo« socializma, pa hkrati nosi v sebi nevarnost fašizma. »Marx in Engels sta napovedala, da se bodo nosilni materialni elementi socialističnega produkcijskega načina izoblikovali v naročju kapitalizma. Iz tega lahko izide rojstvo socializma ali pa tudi nakaza [Missgeburt] fašizma.« (F str. 52).

Razumevanju ekonomske narave fašizma se ne moremo približati, če nimamo pred očmi dejstva, da je bila velika ekonomska kriza leta 1929 ne le po obsegu od vseh prejšnjih, temveč kvalitativno drugačne narave. Dotedanje krize, ki so se podjetniku zmeraj kazale kot dvojni presežek, po eni strani presežek produktov, ki jih ni mogel vnovčiti na trgu, po drugi strani presežek denarja, ki ga ni mogel prestopiti v kapital, so delovale ravno kot nasilna razrešitev nasledkov samorasle produkcije, kot korektiv, ki je periodično spravljal v sklad produkcijo in potrošnjo ter s tem omogočil nadaljnje nemoteno delovanje nenačrtne konkurenčne ekonomije. Tokrat pa je kapitalizem stal na robu lastnega zloma, naletel je na svojo mejo.

»Kapitalistična ekonomska kriza in zlom kapitalizma sta dve zelo različni stvari in za današnji pozni kapitalizem dve izključujoči se stvari. Kapitalizmu grozi zlom v delovanju, ker v ekonomskem smislu sploh ni več zmožen zdravila krize.« (D 56)

Pri visoki organski sestavi kapitala, tem »postvarelem izrazu visoke stopnje podružbljenosti« produkcije, usklajanje s tržnimi zahtevami sploh ni več smiselno in možno, ker ta ekonomija deluje ravno ob predpostavki izključitve tržišča in se slepo širi naprej ne glede na tržne potrebe. Proti upadanju profita in akumulaciji produktov se ne da več ukrepati z zmanjšanjem proizvodnje, ker 1. pomeni variabilni kapital premajhno postavko v primeri s fiksnimi stroški, in 2. razvoj produkcijskih sil sili k še večji racionalizaciji in s tem stopnjuje naraščanje organske sestave. Bankrot torej ne grozi zaostalim, nekonkurenčnim ali slabo vodenim podjetjem, temveč prav največjim in najmodernejšim, stebrom celotne ekonomske zgradbe.

Pred Hitlerjevim prevzemom oblasti je bila celotna nemška industrija v grobem razdeljena na dva tabora. V prvo skupino, ki je tvorila jedro opore Brüningovi vladi (1930 — 1932) — Sohn-Rethel jo imenuje kar Brüningov tabor [73] — so spadali v prvi vrsti veliki koncerni električne in kemične industrije, torej zlasti I. G. Farben in Siemens, ter dalje večina predelovalne, prehrambene, tekstilne in strojne industrije. V drugo skupino, t. im. Harzburško fronto, znano tudi kot »Fronde der faulen Debitoren«, pa je spadala celotna težka industrija, torej v prvi vrsti gigantski koncern Die Vereinigte Stahlwerke AG (Vestag), ustanovljen leta 1926 in takrat največje industrijsko podjetje v celi Evropi [74], se pravi velika imena nemške industrije kot Thyssen, Schacht, Flick itd. Svoje temeljno nasprotje sta oba tabora razumela kot nasprotje med geslom eksportne industrije za prvo skupino in avtarkije za drugo, vendar je to nasprotje le površinsko, saj sta konec koncev oba merila na ekspanzijo nazven, le z različnimi metodami in po drugih poteh, kar pa njunega nasprotja nikakor ni zmanjševalo, kvečjemu povečalo.

Prvi, Brüningov tabor — za njegov paradigmantski model lahko velja koncern Siemens — je bil ekonomsko in tehnološko dovolj močan, ter mednarodno dovolj uveljaven, da se je lahko zavzemal za boj z ekonomskimi sredstvi. Zelo nazoren je Sohn-Rethelov opis notranjega ustroja koncerna Siemens (F str. 55 — 68), njegovega s težavo pridobljenega svetovnega imperija, njegove skrbi za znanstveno raziskavo in tehnološki napredek, za renomé temeljito opravljenega dela in nemške natančnosti ter skrbi za njegov posebni Arbeiterstamm, kar je zahtevalo tesne povezave s sindikati. V tem skrbno načrtovanem mehanizmu so grobi fašistični posegi lahko pomenili le moteči faktor in so povzročili veliko škodo, tako glede notranje urejenosti koncerna[75] kot glede njegove konkurenčnosti na svetovnem tržišču. Skupna poteza vseh podjetij v Brüningovem taboru je torej bila, da bi lahko uspevala naprej tudi brez nasilnega obrata v oboroževalno industrijo in navidezno investicijsko konjunkturo. Bila so dovolj močna, da so lahko čakala na iztek krize in se pri tem zavzemala za klasične protikrizne ukrepe.

Zgoraj opisani paradoks naraščajoče organske sestave kapitala ki v določeni točki prestopi na novo raven dotlej neznanih in neobvladljivih razsežnosti, velja v polni meri šele za Harzburški tabor. »Fronde der faulen Debitoren« je bila tista, ki je prestopila prag vsakega normalnega delovanja kapitalistične ekonomije in se tako znašla pred prepadom bankrota, ona je za svojo rešitev potrebovala fašizem. Tukaj lahko razberemo zelo pomembni Sohn-Rethelov prispevek k analizi ekonomske narave fašizma: tega ni prevedel na oblast monopolni kapital nasploh, temveč njegov najrazvitejši, a hkrati najbolj zban-

krotirani del, in to v ostri konfrontaciji z ostalimi deli.[76] »Konstelacijo lahko povzamemo v facitu, da *so bili ekonomsko intaktni deli nemškega gospodarstva politično paralizirani in le ekonomsko paralizirani deli so posedovali politično svobodo gibanja.*« (F, str.69) Fašizem torej lahko »opredelimo kot zmago pasive nemškega gospodarstva nad aktivo.« (F, str. 120) Prav v tem lahko iščemo ekonomsko konkretizacijo Poulantzasove formule, da »ostaja v celotnem procesu fašizacije buržoazija poglavitni aspekt poglavitnega protislovja« (Poulantzas, str. 69). Fašizma ne moremo opredeliti kot vladavine finančnega kapitala, kot najvišje stopnje in končnega nasledka dolgotrajnega procesa koncentracije kapitala — to bi namreč pomenilo, da bi bili nosilci ekonomske in politične diktature finančno najmočnejše in ekonomsko »najbolj zdrave« monopolne skupine. Prav tukaj lahko iščemo strukturno razliko med fašizmom in drugimi oblikami reševanja krize, Rooseweltovim New Dealom in razvojem v Angliji in Franciji — oblikami, ki so skupaj z dominantno vlogo »klasičnega« kapitala ohranile tudi njegovo »klasično« demokratsko formo.[77]

»Fašizem, vsaj nemški, je v nasprotju s temi zlomljeni kapitalizem, lomna oblika [Bruchform] kapitalizma. Nastane pri najšibkejših členih verige svetovnega kapitala in znotraj teh spet izhaja iz najhujših motenj [Fehlerstellen], iz velikih industrij, razvitih preko meja donosnosti in prignanih do roba bankrota.« (F str. 134) Teza o najšibkejših členih svetovnega kapitalizma[78] nam lahko da tudi zadovoljiv ekonomski odgovor na vprašanje, zakaj se je fašizem razvil prav v Nemčiji in Italiji in ne drugod, ko je vendar kriza skoraj v enaki meri prizadela vse svetovne metropole kapitalizma[79]. To bi seveda zahtevalo nadrobne ekonomske analize, zato se bomo tukaj zadovoljili samo še s sledečo ugotovitvijo: »... če je bila revolucija izvedena na ravni najšibkejšega člena verige (v Rusiji), pa se bo fašizem vzpostavil na ravni dveh naslednjih, relativno najšibkejših členov v takratnem evropskem prostoru.« (Poulantzas, str. 22)

Kakšno rešitev je lahko fašizem ponudil tem najšibkejšim, na robu propada stoječim delom monopolnega kapitala? Edina alternativa je bila nadaljevanje »kapitalistične produkcije neodvisno od tržišča, se pravi proizvodnja netržnih (nichtmarktgängig) produktov zgolj po nujnostih ekonomije podjetja. To je ekonomska definicija fašizma.«[80] Zbankrotiranemu kapitalu je preostalo le še to, da je svoj nadaljnji obstoj uredil po pravilih tega bankrota. Fašistični odgovor na krizo je bil, da je presekal še poslednjo vezavo kapitalistične proizvodnje na potrošnjo in na potrebo kot na alibi celotnega proizvodnega procesa. Realni deficit se je lahko pretvoril v virtualni profit, osnovno vprašanje pa je postalo, »kdo bo lahko realne stroške fiktivnega ustvarjanja profita zvalil na druge.« (F str. 135) Bankrotirani veliki kapital je lahko svoj deficit zvalil na državo in si tako privoščil državno gospodarjenje na svoj privatni račun.

Tukaj pridemo do druge osrednje Sohn-Rethelove teze: Fašizem lahko ekonomsko definiramo kot povratek od relativne presežne vrednosti, motorja dotedanjega kapitalističnega razvoja, k absolutni presežni vrednosti.

Poglejmo za trenutek Marxovo opredelitev iz kapitala: »Podaljšanje delovnega dneva čez mejo, do katere bi delavec produciral samo ekvivalent za vrednost svoje delovne sile, in prilastitev te presežne vrednosti po kapitalu — to je **produkcija absolutne presežne vrednosti.** Ta je splošna podlaga kapitalističnega sistema in izhodišče produkcije relativne presežne vrednosti.« (Kapital I., str. 573) Relativna presežna vrednost temelji na povečanju produktivnosti in intenzitete dela. »Namen, zaradi katerega se v okviru kapitalistične produkcije povečuje produktivna sila dela, je v tem, da bi se **skrajšal tisti del delovnega dneva,** v katerem **mora delavec delati za sebe,** zato da bi se **podaljšal drugi del dneva,** tisti, v katerem **lahko delavec dela za kapitalista zastonj.**« (Kapital I., str. 366) Produkcija relativne presežne vrednosti je torej tista, ki »docela revolucionira tehnične procese dela in družbene grupacije« in »zahteva torej **specifično kapitalistični način produkcije,** ki s svojimi metodami, sredstvi in pogoji samoniklo nastaja in se izoblikuje šele na podlagi formalne podreditve dela kapitalu.« Relativna presežna vrednost je torej zavezana razvoju specifično kapitalističnih produkcijskih sil, na podlagi katerega »... **formalno podreditev nadomesti realna podreditev dela kapitalu.**« (Kapital I., vsi citati str. 573) In prav zaradi silovitega stopnjevanja produktivnosti dela zaide produkcijski način, s katerim je bila relativna presežna vrednost vseskozi zvezana, na rob svojega zloma.

Kakšen je bil torej izhod iz krize? »... nadaljnja akumulacijska dejavnost je možna le ob znižanju potrošne stopnje, torej s padcem nazaj v metode produkcije absolutne presežne vrednosti. Primanjkujoči kapital buržoazije tukaj nadomesti brahialno nasilje njene državne ob-

lasti.« (F, str. 121) Za to tezo govori že nekaj grobih statističnih podatkov. Skupni realni netto dohodek vseh zaposlenih je od kriznega leta 1932 do leta 1936 ostal praktično isti (ob upoštevanju različnih faktorjev), čeprav se je število (delavcev, uslužbencev, nameščencev) medtem povečalo od 12,5 milijona na 17 milj., število delovnih ur pa za 84%, torej se je skoraj podvojilo. (cf. F str. 122) Pri tem je še treba upoštevati, da se je delovni čas po cenitvah podaljšal za 15 %, delovni tempo in intenziteta dela pa za kakšnih 20 — 25 % (F str. 175). Slika je torej jasna: z drastičnim preskokom iz relativne v absolutno presežno vrednost je država prisilila delavski razred, da je poravnal deficite težke industrije ter ji omogočil novo investicijsko konjukturo, ki je slonela na produkciji netržnih, nereproduktivnih dobrin in se je lahko povsem emancipirala od tržišča — od tod tudi drastični padec kupne moči in potrošnje.

Kakšne so te nereproduktivne vrednosti, na katerih je temeljila novo organizirana produkcija? »Nereproduktivne vrednosti so proizvodi, ki niti direktno niti indirektno ne vstopajo v vzdrževanje in obnovo človeške delovne sile ali materialnih produkcijskih sredstev.« (F str. 50) V prvi vrsti je to seveda oboroževalna industrija, v novejših inačicah kapitalizma pa tudi cela vrsta luksuznih dobrin in investicije v vesoljske raziskave. Stroške za takšno produkcijo mora seveda državna prisila zvaliti na vse zaposlene.

»Banalni argument pacifistov, koliko blagoslova bi lahko prinesli človeštvu, če bi investirali vse danes za oboroževalne namene porabljene milijarde za ekonomsko produktivne naloge, ... razkriva ravno nepremostljivi prepad med dobičkarskimi interesi privatnega kapitala in zahtevami produkcijskih sil podružbljenega dela, ki jih je sam razvil. Izpolnitve 'blagonosnih' nalog kapitalu ne preprečuje vojna nevarnost, temveč njegova nesposobnost za te naloge proizvaja njegovo vojno udejstvovanje, ki postaja čedalje bolj edino, za katerega buržoazija še lahko zaposli produktivne sile in uvrednosti svoj kapital.« (F str. 129)

Da je buržoazija lahko rešila nepremostljive probleme pri uvrednotenju svojega kapitala, je morala zapisati svojo dušo tisti novi obliki državne oblasti, ki je bila pripravljena neskropulozno pokončati organizirano delavsko gibanje in do absurda povečati stopnjo izkoriščanja delovne sile. Odnos med monopolnim kapitalom in fašistično stranko se nam torej pokaže v drugačni luči, ne več kot premočrtni odnos med naredbodajalcem in poslušnim orodjem, kakršnega skušajo naslikati vzhodne teorije. V tej zapleteni igri ni bilo nikogar, ki bi lahko za odrom držal niti dogajanja v svojih rokah in usmerjal dogodke po svoji volji. Če je fašizem hlapec buržoazije, je to le tako, da z bičem hkrati priganja svojega gospodarja.

»Ker stranka tako nima svoje oblasti iz lastne moči ali zaradi kakšne politične koncepcije in linije, temveč zgolj po milosti prisilnega položaja, v katerega je med profitnim in deficitnim izračunom svojega razrednega interesa vkleščena buržoazija, (zato) raste moč stranke z golo zaostritvijo tega položaja. Z ozirom nase bi sploh ne mogla ravnati pametneje, kot ji to narekuje maksimum ignorance in bedastoče. Čimveč porcelana buržoazije se razbije, tem bolje gre stranki, toliko trdneje je buržoazija vezana na svojo zaščitno gardo in toliko tišje mora stranki odstopiti vzvode svoje ekonomske oblasti, enega za drugim. Fašistično sukno je črno od črnila, v katerem sedi buržoazija.« (F str. 99) »Razmerje med fašistično stranko in finančnim kapitalom se lahko še najbolje primerja s tistim razmerjem, ki vlada v privatnih velikih koncernih med managementom in kapitalskimi mogotci.« (str. 199)

Podoba, ki smo jo dobili, se od prejšnje močno razlikuje, čeprav se na prvi pogled zdi, da gre le za razlike v posameznostih in dlakocepskih finesah. Na mesto občih tez o katastrofi kapitalističnega sistema stopi konkretna, teoretsko podgrajena analiza tiste konstelacije, ki je v določeni, nikakor ne poljubni točki lahko pripeljala fašizem na oblast. Na mesto enotnega reakcionarnega bloka monopolnega kapitala stopi analiza njegovih notranjih protislovij. Na mesto premočrtnega procesa, katerega subjekt je monopolni kapital, stopi materialistična teorija procesa, s katerim nihče od akterjev ne more uveljaviti svoje samovolje in odrejati poteka, temveč so vsi nepovratno ujeti v zgodovinska protislovja.

Ob tej močni plati Sohn-Rethelove analize pa še toliko jasneje izstopi njena enostranost. Poenostavljeno rečeno, pri Sohn-Rethelu izostane odgovor na vprašanje, kaj je fašizem množicam ponujal, da jih je lahko zvabil v politizacijo, v delovanje proti lastnim historičnim interesom, kaj so si množice lahko obetale, kaj so lahko pričakovale v zameno za stopnjevano izžemanje in za »prostovljno« izgubo še tiste iluzorične svobode, ki so jo lahko uživali poprej? Preostane namreč dej-

stvo, da je fašizem »zgrabil množice«, še preden si je zagotovil naklonjenost in podporo delov finančnega kapitala[81], da je torej postal pomembna figura v politični igri šele zato, ker se je lahko postavil z veliko množično podporo. Ta podatek pa nikakor ni le golo dejstvo, temveč spada, kot smo videli, k sami opredelitvi fašizma. Sohn-Rethel tukaj ne prestopi tiste meje, kjer bi bila vnanja usoda subjektov spoznana in analizirana kot njihova »notranja« usoda. Skratka, kakšni so bili »subjektivni pogoji« novega tipa političnega in ekonomskega gospostva? — vprašanje, s katerim analiza fašizma stoji in pade.

V poglavju »K razredni strukturi nemškega fašizma« daje Sohn-Rethel nekaj elementov za svoj odgovor na to vprašanje. Osnovna teza je, da si stojita razredni množični osnovi fašistične stranke v obeh stopnjah njenega razvoja v izrazitem nasprotju. »V obeh stadijih, pred in po prevzemu oblasti, stoji njena baza ekscentrično glede na meščansko družbo, toda iz nasprotujočih si razlogov, enkrat zato, ker šepa za njeno razvojno stopnjo, drugič pa zato, ker jo prehiteva.« (F str. 190) V obdobju fašizacije so ji množično podporo dajali tisti sloji, ki so zaostali za razvojem produkcijskih sil, se pravi »drobne kmetije in neodvisna rokodelstva in ostala raznolika množica drobnih obrtnikov, drobnih podjetnikov, trgovcev in kramarjev,« (F str. 190)[82a] torej tistih slojev, ki so se z grozo znašli v brezposelnosti in na robu proletarizacije in ki jim je Hitler obljubljal trden red in nove zaposlitve (parola »Immer hinten anstellen!«), s katerimi se bodo lahko povzpeli nad proletariat. Vsa fašistična retorika se lahko zvede na izrabljanje brezizglednega položaja teh množic, stisnjenih med dva mlinska kamna.

Zaposlitve, ki jih je Hitler po prevzemu oblasti lahko nudil mladim brezposelnežem iz propadajočega srednjega sloja, pa so bile povsem druge narave in so odgovarjale družbenemu sloju drugačnega tipa, ki ga Sohn-Rethel pogojno imenuje »nova inteligenca« (danes bi mu rekli »tehnokracija«). To so tisti inženirji in tehniki, ki jim je zaupano upravljanje in nadzorovanje strogo racionaliziranega delovnega procesa v velikih modernih podjetjih. Njihovemu položaju v produkciji je imanentno, da so do namena produkcije, do končnega proizvoda, povsem ravnodušni. »Zanje šteje le, da je produkcija v teku in da ne stoji.« (F str. 195) Od tod njihovo slepo zaupanje in pokorščina Hitlerju: on je bil tisti, ki je produkcijo spet spravil v pogon in ji obljubil neomejeno rast.

Njihova specifična razredna pozicija pa ni osnovana niti na lastništvu niti na materialnih prednostih. Tako kot delavci, je tudi »nova inteligenca« v mezdnem odnosu do kapitala in nima dostopa do lastništva produkcijskih sredstev. »Objektivno« vzeto med njima torej ni razrednega antagonizma v klasičnem pomenu besede. Razredni značaj tega sloja temelji le na specifični funkciji, ki jo opravlja v delovnem procesu, je torej zgolj »funkcionalen« (str. 196), zgolj »izveden (abgeleitet)« (str. 197), vendar zato antagonizem ni nič manjši. Ta sloj opravlja prav tiste funkcije, ki jih je prineslo podružabljanje produkcije, racionalizacija (ročnega) dela, vendar od le-tega odlepljene in fiksirane zase. Da bi ohranil svojo »izvedeno« pozicijo gospostva nad delavskim razredom, pozicijo duhovnega dela nad telesnim, ločitev glave od roke, mora vzdrževati in podpirati vladavino kapitala, čeprav je njegov objektivni interes na strani dela.

Ta analiza sicer daje mnoge zanimive elemente, vendar nikakor ne zadošča. Ne samo, da se Sohn-Rethel omejuje le na nekatere ideološke vidike fašizma in pušča ob strani morda najvažnejše (antisemitizem, čaščenje führerja). Grobo bi lahko rekli, da Sohn-Rethel ostaja pri tem, da fašističnim meglenim ideološkim predstavam išče posvetno jedro in da ne prestopi tistega praga, kjer je potrebno iz vsakokratnih življenjskih razmer izvesti njihove ideološke podobe.[82] (Ideološki produktivizem, npr. ostaja gola vzporednica zahtevi »notranje ekonomije podjetja« po »Kapazitätsauslastung«, po neoviranem širjenju produkcije etc.) Čeprav takšne vzporednice neposredno vzeto seveda niso zgrešene in lahko prinesejo veliko dragocenih idej, pa ostanejo v jedru zaznamovane z izrivom problematike »subjektivnega faktorja«, problematike, ki se v pravem pomenu razpre šele onstran najdevanja vzporednosti z logiko produkcije. To postransko obravnavo »subjektivnih pogojev« gospostva morda lahko navežemo prav na Sohn-Rethelov prehitri pristanek na razvoj produkcijskih sil kot gibala zgodovine. Primat produkcijskih razmerij, vpetost v konkretna razmerja razrednega boja, zahteva namreč — kot smo skušali pokazati ob Marxovem 18. brumiareju — hkratno analizo mehanizmov reprezentacije, analizo premestitev in

zgostitev označevalnega procesa, preko katerih se »logika produkcije« šele reprezentira kot »politična« in »ideološka«. Ta težavni korak, ki ga Sohn-Rethel ne naredi, je morda ob fašizmu še težavnejši kot ob »klasični« podobi kapitalizma: če namreč fašizem pomeni obrat od prikritega, »demokratičnega« gospostva k neprikritemu terorju, pa njegove specifične razlike ne moremo iskati v razliki golega komparativa na isti lestvici (še hujši teror, še večje nasilje), temveč moramo izstaviti ravno razliko v »subjektivnih pogojih« gospostva, ki je neprikriti teror šele omogočila. Sohn-Rethelova sicer zgledna ekonomska analiza nas torej napotuje k raziskavi tistega polja, ki ga je sama potihoma postavila v oklepaj.

III

Pri izdelavi odgovora na ta vprašanja bomo najprej sledili kritični teoriji, ki je v brezizglednem času vzpona fašizma storila dvoje: po eni strani je bila edini prostor, kjer se je ohranila dediščina materialističnega pojmovanja zgodovine in navezave na revolucionarno plat Heglove dialektike — ohranitev te dediščine pa je seveda možna le kot njen nadaljnji razvoj v soočanju s povsem novo zgodovinsko konstelacijo, in to v času, ko je delavsko gibanje po eni strani doživelo največji zgodovinski poraz ter se po drugi strani fiksiralo kot nov oblastniški sistem, ki naj konkurira meščanskemu redu. Ta nova zgodovinska konstelacija, opredeljena z »odpovedjo subjektivnega faktorja« ter z razvojem nove tvorbe, opisane z različnimi imeni kot avtoritarna država, državni kapitalizem, totalitarni monopolni kapitalizem itd., je segala preko začetne marksovske zastavitve in je zahtevala premeno celotnega okvira.[83] Po drugi strani je kritična teorija v tem obdobju dala prvi poskus marksistične teorije ne le anatomije produkcijskega procesa (»... kako ljudje *obdelujejo naravo*«), temveč tudi druge plati, »kako *ljudje obdelujejo ljudi*« Nemška ideologija), se pravi teorije tistih mehanizmov, ki slehernega posameznika šele pregnetejo v družbeno bitje. Tako je s kritično teorijo prvič stopila v ospredje problematika razmerja med historičnim materializmom in psihoanalizo. Prva, »splošna« »historična zasluga« kritične teorije je nerazdružno zvezana z drugo: spremenjena historična konstelacija zahteva premeno v zastavitvi historično-materialistične kritike, ta premena pa je ravno premestitev težišča s kritike politične ekonomije na teorijo subjektivnega faktorja, na »kritiko subjektov«. Ta teorija subjektivnega faktorja ni nastala kot zapolnitev kakšne vrzeli ali beline v »klasični« podobi marksizma[84], temveč jo je treba zapopasti šele iz same te premestitve težišča in njene navezave na novo nastali historični sklop. Zato tudi na krtično teorijo ne moremo nasloviti preprostega očitka, češ da se je preveč osredotočila le na subjektivno plat in zanemarila objektivno — taka kritika predpostavlja abstraktno, v zraku lebdečo totaliteto, sestavljeno iz objektivne in subjektivne strani, pri čemer so nekateri absolutizirali prvi, drugi pa drugi pol, potrebno pa bi bilo nekakšno ravnovesje. Taka kritika spregleda, da se je s premestitvijo težišča premestila tudi celotna totaliteta. Čeprav so izsledki kritične teorije problematični in zahtevajo ostre kritike, pa se jih nikakor ne da na hitro odpraviti (očitki tipa »padec v buržoazno ideologijo« ipd.) — njeno teoretsko izkustvo ostaja zavezujoče in se ga ne da zaobiti.

Kljub temu, da sta torej obe strani, obča teorija spremenjenih historičnih pogojev in teorija subjektivnega faktorja v ožjem pomenu, tesno prepleteni, ju bomo najprej obravnavali zaporedoma v njihovih različnih, velikokrat protislovnih in nasprotujočih si rezultatih.

Analiza novo nastale in kvalitativno drugačne ravni kapitalističnega razvoja se je z vso nujo zastavila ob zmagi fašizma — ta je kritični teoriji predstavljal ne le bolečo travmo, h kateri se je v vsem nadaljnjem razvoju nenehno vračala ter vedno znova dodajala nove poteze k njegovi analizi, temveč tudi tisti odločilni sunek, ki je teorijo prisilil na nova, dotlej v marksizmu neznana in neraziskana področja. Tudi kadar v mnogih spisih ni neposredno govora o fašizmu (npr. v Študijah o avtoriteti in družini), je teoretski impulz, ki nosi in žene naprej teorijo ter tvori njeno neizrečeno ozadje, moč razbrati šele iz skustva zmage fašizma.

V obči analizi spremenjenih historičnih pogojev sta se v prvem obdobju (časovno ga bomo omejili z letnico 1947, izidom Dialektike razsvetljenstva) izoblikovali dve skupini: v prvo so spadali avtorji, ki so v

stvo, da je fašizem »zgrabil množice«, še preden si je zagotovil naklonjenost in podporo delov finančnega kapitala[81], da je torej postal pomembna figura v politični igri šele zato, ker se je lahko postavil z veliko množično podporo. Ta podatek pa nikakor ni le golo dejstvo, temveč spada, kot smo videli, k sami opredelitvi fašizma. Sohn-Rethel tukaj ne prestopi tiste meje, kjer bi bila vnanja usoda subjektov spoznana in analizirana kot njihova »notranja« usoda. Skratka, kakšni so bili »subjektivni pogoji« novega tipa političnega in ekonomskega gospostva? — vprašanje, s katerim analiza fašizma stoji in pade.

V poglavju »K razredni strukturi nemškega fašizma« daje Sohn-Rethel nekaj elementov za svoj odgovor na to vprašanje. Osnovna teza je, da si stojita razredni množični osnovi fašistične stranke v obeh stopnjah njenega razvoja v izrazitem nasprotju. »V obeh stadijih, pred in po prevzemu oblasti, stoji njena baza ekscentrično glede na meščansko družbo, toda iz nasprotujočih si razlogov, enkrat zato, ker šepa za njeno razvojno stopnjo, drugič pa zato, ker jo prehiteva.« (F str. 190) V obdobju fašizacije so ji množično podporo dajali tisti sloji, ki so zaostali za razvojem produkcijskih sil, se pravi »drobne kmetije in neodvisna rokodelstva in ostala raznolika množica drobnih obrtnikov, drobnih podjetnikov, trgovcev in kramarjev.« (F str. 190)[82a] torej tistih slojev, ki so se z grozo znašli v brezposelnosti in na robu proletarizacije in ki jim je Hitler obljubljal trden red in nove zaposlitve (parola »Immer hinten anstellen!«), s katerimi se bodo lahko povzpeli nad proletariat. Vsa fašistična retorika se lahko zvede na izrabljanje brezizglednega položaja teh množic, stisnjenih med dva mlinska kamna.

Zaposlitve, ki jih je Hitler po prevzemu oblasti lahko nudil mladim brezposelnežem iz propadajočega srednjega sloja, pa so bile povsem druge narave in so odgovarjale družbenemu sloju drugačnega tipa, ki ga Sohn-Rethel pogojno imenuje »nova inteligenca« (danes bi mu rekli »tehnokracija«). To so tisti inženirji in tehniki, ki jim je zaupano upravljanje in nadzorovanje strogo racionaliziranega delovnega procesa v velikih modernih podjetjih. Njihovemu položaju v produkciji je imanentno, da so do namena produkcije, do končnega proizvoda, povsem ravnodušni. »Zanje šteje le, da je produkcija v teku in da ne stoji.« (F str. 195) Od tod njihovo slepo zaupanje in pokorščina Hitlerju: on je bil tisti, ki je produkcijo spet spravil v pogon in ji obljubil neomejeno rast.

Njihova specifična razredna pozicija pa ni osnovana niti na lastništvu niti na materialnih prednostih. Tako kot delavci, je tudi »nova inteligenca« v mezdnem odnosu do kapitala in nima dostopa do lastništva produkcijskih sredstev. »Objektivno« vzeto med njima torej ni razrednega antagonizma v klasičnem pomenu besede. Razredni značaj tega sloja temelji le na specifični funkciji, ki jo opravlja v delovnem procesu, je torej zgolj »funkcionalen« (str. 196), zgolj »izveden (abgeleitet)« (str. 197), vendar zato antagonizem ni nič manjši. Ta sloj opravlja prav tiste funkcije, ki jih je prineslo podružabljanje produkcije, racionalizacija (ročnega) dela, vendar od le-tega odlepljene in fiksirane zase. Da bi ohranil svojo »izvedeno« pozicijo gospostva nad delavskim razredom, pozicijo duhovnega dela nad telesnim, ločitev glave od roke, mora vzdrževati in podpirati vladavino kapitala, čeprav je njegov objektivni interes na strani dela.

Ta analiza sicer daje mnoge zanimive elemente, vendar nikakor ne zadošča. Ne samo, da se Sohn-Rethel omejuje le na nekatere ideološke vidike fašizma in pušča ob strani morda najvažnejše (antisemitizem, čaščenje führerja). Grobo bi lahko rekli, da Sohn-Rethel ostaja pri tem, da fašističnim meglenim ideološkim predstavam išče posvetno jedro in da ne prestopi tistega praga, kjer je potrebno iz vsakokratnih življenjskih razmer izvesti njihove ideološke podobe.[82] (Ideološki produktivizem, npr. ostaja gola vzporednica zahtevi »notranje ekonomije podjetja« po »Kapazitätsauslastung«, po neoviranem širjenju produkcije etc.) Čeprav takšne vzporednice neposredno vzeto seveda niso zgrešene in lahko prinesejo veliko dragocenih idej, pa ostanejo v jedru zaznamovane z izrivom problematike »subjektivnega faktorja«, problematike, ki se v pravem pomenu razpre šele onstran najdevanja vzporednosti z logiko produkcije. To postransko obravnavo »subjektivnih pogojev« gospostva morda lahko navežemo prav na Sohn-Rethelov prehitri pristanek na razvoj produkcijskih sil kot gibala zgodovine. Primat produkcijskih razmerij, vpetost v konkretna razmerja razrednega boja, zahteva namreč — kot smo skušali pokazati ob Marxovem 18. brumiareju — hkratno analizo mehanizmov reprezentacije, analizo premestitev in

zgostitev označevalnega procesa, preko katerih se »logika produkcije« šele reprezentira kot »politična« in »ideološka«. Ta težavni korak, ki ga Sohn-Rethel ne naredi, je morda ob fašizmu še težavnejši kot ob »klasični« podobi kapitalizma: če namreč fašizem pomeni obrat od prikritega, »demokratičnega« gospostva k neprikritemu terorju, pa njegove specifične razlike ne moremo iskati v razliki golega komparativa na isti lestvici (še hujši teror, še večje nasilje), temveč moramo izstaviti ravno razliko v »subjektivnih pogojih« gospostva, ki je neprikriti teror šele omogočila. Sohn-Rethelova sicer zgledna ekonomska analiza nas torej napotuje k raziskavi tistega polja, ki ga je sama potihoma postavila v oklepaj.

III

Pri izdelavi odgovora na ta vprašanja bomo najprej sledili kritični teoriji, ki je v brezizglednem času vzpona fašizma storila dvoje: po eni strani je bila edini prostor, kjer se je ohranila dediščina materialističnega pojmovanja zgodovine in navezave na revolucionarno plat Heglove dialektike — ohranitev te dediščine pa je seveda možna le kot njen nadaljnji razvoj v soočanju s povsem novo zgodovinsko konstelacijo, in to v času, ko je delavsko gibanje po eni strani doživelo največji zgodovinski poraz ter se po drugi strani fiksiralo kot nov oblastniški sistem, ki naj konkurira meščanskemu redu. Ta nova zgodovinska konstelacija, opredeljena z »odpovedjo subjektivnega faktorja« ter z razvojem nove tvorbe, opisane z različnimi imeni kot avtoritarna država, državni kapitalizem, totalitarni monopolni kapitalizem itd., je segala preko začetne marksovske zastavitve in je zahtevala premeno celotnega okvira.[83] Po drugi strani je kritična teorija v tem obdobju dala prvi poskus marksistične teorije ne le anatomije produkcijskega procesa (»... kako ljudje *obdelujejo naravo«*), temveč tudi druge plati, »kako *ljudje obdelujejo ljudi*« Nemška ideologija), se pravi teorije tistih mehanizmov, ki slehernega posameznika šele pregnetejo v družbeno bitje. Tako je s kritično teorijo prvič stopila v ospredje problematika razmerja med historičnim materializmom in psihoanalizo. Prva, »splošna« »historična zasluga« kritične teorije je nerazdružno zvezana z drugo: spremenjena historična konstelacija zahteva premeno v zastavitvi historično-materialistične kritike, ta premena pa je ravno premestitev težišča s kritike politične ekonomije na teorijo subjektivnega faktorja, na »kritiko subjektov«. Ta teorija subjektivnega faktorja ni nastala kot zapolnitev kakšne vrzeli ali beline v »klasični« podobi marksizma[84], temveč jo je treba zapopasti šele iz same te premestitve težišča in njene navezave na novo nastali historični sklop. Zato tudi na krtično teorijo ne moremo nasloviti preprostega očitka, češ da se je preveč osredotočila le na subjektivno plat in zanemarila objektivno — taka kritika predpostavlja abstraktno, v zraku lebdečo totaliteto, sestavljeno iz objektivne in subjektivne strani, pri čemer so nekateri absolutizirali prvi, drugi pa drugi pol, potrebno pa bi bilo nekakšno ravnovesje. Taka kritika spregleda, da se je s premestitvijo težišča premestila tudi celotna totaliteta. Čeprav so izsledki kritične teorije problematični in zahtevajo ostre kritike, pa se jih nikakor ne da na hitro odpraviti (očitki tipa »padec v buržoazno ideologijo« ipd.) — njeno teoretsko izkustvo ostaja zavezujoče in se ga ne da zaobiti.

Kljub temu, da sta torej obe strani, obča teorija spremenjenih historičnih pogojev in teorija subjektivnega faktorja v ožjem pomenu, tesno prepleteni, ju bomo najprej obravnavali zaporedoma v njihovih različnih, velikokrat protislovnih in nasprotujočih si rezultatih.

Analiza novo nastale in kvalitativno drugačne ravni kapitalističnega razvoja se je z vso nujo zastavila ob zmagi fašizma — ta je kritični teoriji predstavljal ne le bolečo travmo, h kateri se je v vsem nadaljnjem razvoju nenehno vračala ter vedno znova dodajala nove poteze k njegovi analizi, temveč tudi tisti odločilni sunek, ki je teorijo prisilil na nova, dotlej v marksizmu neznana in neraziskana področja. Tudi kadar v mnogih spisih ni neposredno govora o fašizmu (npr. v Študijah o avtoriteti in družini), je teoretski impulz, ki nosi in žene naprej teorijo ter tvori njeno neizrečeno ozadje, moč razbrati šele iz skustva zmage fašizma.

V obči analizi spremenjenih historičnih pogojev sta se v prvem obdobju (časovno ga bomo omejili z letnico 1947, izidom Dialektike razsvetljenstva) izoblikovali dve skupini: v prvo so spadali avtorji, ki so v

Inštitutu ostali razmeroma malo časa in ki niso postali sloveča imena, s katerimi se takoj asociira Frankfurtsko šolo — med njimi je dosegel najve ji sloves Franz Neumann, drugi so bili manj znani avtorji kot Otto Kirchheimer in Arkadij R. L. Gurland[85]; drugo skupino je tvorilo »ožje jedro« Inštituta, torej v prvi vrsti Max Horkheimer in Frederick Pollock (Adorno v tem času ni pisal posebej o fašizmu, Marcusejevega pomembnega prispevka o ideološki podobi fašizma — Boj proti liberalizmu v totalitarnem pojmovanju države — pa se bomo dotaknili v drugem konteksu kasneje.) Če uporabimo kasneje izvedeno in analizirano alternativo med primatom ekonomije in primatom politike oz. ideologije[86], bi lahko razliko med obema skupinama opredelili takole: prva skupina je ostala pri »klasičnem« marksističnem primatu ekonomije in je v fašizmu videla podaljšek in razvojno obliko monopolnega kapitalizma, pri čemer je niso posebej zanimale socialnopsihološke predpostavke obrata k fašizmu. Podala je torej posebno, v nekaterih pogledih bolj zniansirano in razvejano inačico teorije o »agenturi monopolnega kapitala«. Druga skupina je sicer prav tako izhajala iz ugotovitve, da je fašizem organski nasledek razvitega kapitalizma, vendar pa je po tej interpretaciji prerasel v nove vrste družbeni red, v katerem je gospostvo utemeljeno drugače kot v dotedanjem kapitalizmu, zato tudi ekonomska podgradnja ni več odločujoči del družbene totalitete — kritika se mora usmeriti na psihološke mehanizme podrejanaj iracionalni avtoriteti, na področja, ki po tradiciji spadajo v nadgradnjo (masovna kultura, ideologija) ter naposled na jedro gospostva, ki se skriva že v samem instrumentalnem razmerju in ki se ga da navezati na celotno zahodno tradicijo razsvetljenstva.

Najpomembnejši proizvod avtorjev iz prve skupine je prav gotovo monumentalno Neumannovo delo Behemoth, struktura in praksa nacionalnega socializma 1933 — 1944[87]. (Kirchheimer je podal le nekaj važnih elementov za analizo fašističnega pravnega sistema,[88] Gurland pa za analizo tehnoloških trendov v fašistični ekonomski strukturi.[89]) Neumanovo delo je še posebej važno zato, ker je prva[90] izčrpna (čez 600 strani obsegajoča), podrobna in dokumentirana analiza ekonomskega ustroja nemškega fašizma, izdelana v težavnih pogojih, ko so bili vsi glavni viri težko dostopni ali povsem nedosegljivi. Naslov knjige, Behemoth, ki je sicer ime pošasti iz židovske mitologije, si je Neumann sposodil pri Hobbesu.

»Njegov **Leviathan** je analiza države, ki je politični sistem prisile, v katerem so še ohranjene sledi vladavine zakona in osebnih pravic. Njegov **Behemoth**, ali **Dolgi parlament** (1688), ki razpravlja o angleški državljanski vojni v sedemnajstem stoletju, pa opisuje ne-državo, kaos, situacijo brezzakonja, nereda in anarhije.« (str. XII)

Prav takšen pa se Neumannu kaže nacionalsocialistični red. Njegovo izhodišče je sorodno Dimitrovu, čeprav od njega delno odstopa z večjim poudarkom na t. im. »komandni ekonomiji« (termin je Pollockov[91]), ekonomiji, upravljani od države. »Današnja nemška ekonomija ima dve osnovni in očitni značilnosti. Je monopolna ekonomija — *in* komandna ekonomija. Je privatna kapitalistična ekonomija, ki ji poveljuje totalitarna država. Za ime, ki bi jo najbolje opisalo, predlagamo 'totalitarni monopolni kapitalizem'«. (str. 261) Termin »državni kapitalizem« je za Neumanna contradictio in adiecto (str. 224), saj državni posegi v ekonomiji bistva nikakor ne spremenijo, gre samo za to, da »v monopolnem sistemu profiti ne morejo biti ustvarjeni in ohranjeni brez totalitarne politične oblasti in prav to je razlikovalna poteza nacionalnega socializma.« (str. 354) Neumann se je ostro zoperstavil vsem analizam, ki so v fašizmu videle drugačen družbeni red:

»/Avtor/ meni, da antagonizmi kapitalizma v Nemčiji delujejo na višji in zato nevarnejši ravni, tudi če so ti antagonizmi prekriti z birokratskim aparatom in z ideologijo ljudske skupnosti.« (str. 227) Ali: »... bistvo NS socialne politike se sestoji iz sprejemanja in krepitve prevladujočega razrednega značaja nemške družbe.« (str. 366) Ne more torej biti govora o kakšnem primatu politike, saj »... je celo v enopartijski državi, ki se baha s prvenstvom politike nad ekonomijo, politična oblast negotova brez ekonomske oblasti, brez trdnega prostora v industrijski proizvodnji.« (str. 305)

V tretjem, sklepnem delu knjige, daje Neumann opis ustroja »nove družbe«, ki sloni na opredelitvi štirih stebrov fašističnega režima — velike industrije, stranke, vojske in birokracije, ter na določitvi njihovega zapletenega medsebojnega razmerja. Npr.:

»Vojska potrebuje stranko, ker je vojna totalitarna. Vojska ne more 'totalno' organizirati družbe; to je prepuščeno stranki. Stranka ... potrebuje vojsko, da bi zmagala v vojni in tako stabilizirala ... lastno oblast. Obe potrebujeta monopolno industrijo, ki naj bi zagotovila nepretrgano ekspanzijo. In vse tri potrebujejo birokracijo, ki naj bi dosegla tehnično racionalnost, brez katere sistem ne bi mogel delovati.« (str. 397-8) Hkrati pa vse štiri grupacije med seboj konkurirajo, se vzajemno ogrožajo in sovražijo, in če le morejo, mečejo druga drugi polena pod noge. Ne veže jih nobena lojalnost. »Preostanejo samo profiti, oblast, prestiž in predvsem strah.« (str. 397)

Neumann tukaj prehitro potegne sklep, da v NS državi v čedalje večji meri vladajo brezzakonje, anarhija in kaos — prehitro zato, ker razmerja med štirimi stebri oblasti niso dosledno izvedena in konceptualno navezana na ekonomsko strukturo, ki jim šele določa odgovarjajočo vlogo in moč. Zato pušča njegova analiza mnoge nejasnosti, na katere so se kasneje oprle različne teorije o pluralističnem značaju fašistične oblasti (Schweitzer, Petzina, Bollmus, Broszat)[92] — po njihovem je bil NS sistem, sestavljen iz številčnih centrov odločanja, med katerimi je veljal bellum omnium contra omnes. Takšna zastavitev seveda kmalu zaide v opis kaosa najrazličnejših razprtij, izpred oči pa ji uidejo temeljni konflikti, ki šele lahko osvetlijo vse ostalo. Ta splošni očitek lahko naslovimo že na Neumannovo knjigo, v kateri je sicer vzorno zbrano pravo bogastvo empiričnega materiala.

Zanemarjanje vsake »psihologije«, ki ji je posvečeno vsega nekaj strani, se kaže že v pogosto proklamiranem Neumannovem optimizmu, da bo vojaški poraz dokončno počistil s fašizmom. »Več boljših letal, tankov in topov in popoln vojaški poraz bo izkoreninil nacionalsocializem iz duha nemškega ljudstva.« (str. XIII) Izza tega optimizma se ne skriva le slepota za »subjektivne pogoje« fašističnega gospostva, temveč tudi nezamajana vera v uravnoteženi tok zahodne demokracije, vera, ki je tudi opredelila nadaljnjo Neumannovo politično usodo.[92a]

Neumannu povsem nasprotujoče sklepe je v svojih dveh člankih v Zeitschriftu[93] potegnil Frederick Pollock. Na naslovno vprašanje Ali je nacionalsocializem novi red? odgovarja Pollock pritrdilno. To svojo tezo nato preveri s petih vidikov:

1. Vladajoči razred ni več konstituiran z lastništvom produkcijskih sredstev. Čeprav privatna lastnina še zmeraj obstoji, pa kapitalist ne more več po mili volji razpolagati s svojim kapitalom, ampak je povsem odvisen od oblastne strukture (štiri grupe), ki odloča tako o investicijah kot o gibanju delovne sile. 2. Integracija družbe. Ekvivalenčna menjava, ki predpostavlja svobodne ekonomske subjekte, je povsem odstranjena. Kapitalistične izkoriščevalske odnose so nadomestili odnosi neposrednega gospostva, ki temeljijo na ukazovanju in pokoravanju. To zadeva tako delavce kot podjetnike. 3. Upravljanje ekonomskega življenja. Državni posegi v ekonomijo so dosegli takšno raven, da se je monopolni kapitalizem pretvoril v državnega. Cene so večinoma fiksno določene, tržišče je izgubilo vse poprejšnje funkcije, profiti sicer še obstajajo, vendar ne uravnavajo več pretoka kapitala. 4. Razmerje med vlado in vladanimi. Posameznik je povsem odvisen od administrativno določenega statusa znotraj svoje družbene grupacije. Zakon, ki bi zavezoval tako vladajoče kot vladane, ne obstaja več, zamenjalo ga je zgolj tehnično upravljanje od zgoraj. 5. Vloga posameznika. NS je vpotegnil posameznika v totalno mobilizacijo, kjer mora do maksimuma vse svoje sile dati na razpolago družbi. Pri tem je odpravil meje med zasebnim in javnim življenjem in posamezniku vzel vsako samostojnost. V zameno je dovolil najnizkotnejšo agresivnost proti Židom in drugim sovražnikom reda ter nasploh nebrzdano izživljanje nagonov. »Razdejanje temeljnega kamna sodobne družbe, družine, lahko prepričljiveje kot kateri koli drugi posamezni argument dokaže, da se v Nemčiji gradi Novi družbeni red.« (str. 449)

Ta novi družbeni red imenuje Pollock državni kapitalizem, termin, ki najustrezneje opiše štiri njegove lastnosti: »1. Da je novi red naslednik privatnega kapitalizma, 2. da država prevzame važne funkcije privatnega kapitalista, 3. da kapitalistične institucije kot prodaja dela ali profiti že zmeraj igrajo pomembno vlogo, in 4. da ni socializem.« (str. 450) Ali lahko ta novi red traja? Z izključitvijo tržišča in popolnim nadzorstvom nad ekonomskimi gibanji ima država vse niti v svojih rokah. »Jasno je vzpostavljen primat politike nad ekonomijo.« (str. 458) »Lahko celo trdimo, da je v državnem kapitalizmu ekonomija kot družbena veda izgubila svoj objekt.« (str. 217) Zaključek je torej jasen: »Pri analizi strukture državnega kapitalizma ne morem odkriti takih inherentnih ekonomskih sil, ki bi preprečile delovanje novega reda.« (str. 454) Novi red torej sam v sebi ne nosi nobene omejitve.

V podporo in ilustracijo svojih tez navaja Pollock nacističnega avtorja Willija Neulinga[94]:

»... konkurenca, monopol in ukazovanje, ti osnovni elementi vsake ekonomske teorije, so danes v ravnovesju glede obsega in moči. Toda postopoma se teža prenaša v korist ukazovanja. (str. 450) ... teoretični zakoni klasične ekonomske teorije kakor tudi teorije monopolistične konkurence so do velike mere izločeni. ... vsak ukaz v ekonomski sferi si je pridobil območje poljubnosti, ki prekaša vse, kar je bilo možno pod individualističnimi in monopolističnimi pogoji. (str. 454)«

Neulingove ugotovitve se v veliki meri skoraj dobesedno ujemajo s Pollockovimi in prav tukaj lahko morda najlažje vidimo Pollockovo »laž principa«: Pollock daje z negativnim, kritičnim predznakom natanko tisto podobo fašizma, ki jo ima ta o samem sebi, verjame mu tako rekoč na besedo. Fašizem se skuša predstaviti ravno kot sistem totalno urejene družbe, načrtovane od zgoraj, kjer lahko politika po svoji volji uravnava in kroji ekonomske zakonitosti ter obvaruje družbo pred vsakovrstnimi motnjami, pred krizami, brezposelnostjo in anarhijo. Izza te idealizirane podobe totalnega gospostva Pollock sploh ne poskuša najti izrinjenih in potlačenih protislovij in samoraslih zakonitosti, kot da bi vsa spoznanja historičnega materializma na vsem lepem izgubila veljavo. Pusti se preslepiti gospostvu lastnemu mitu o gospostvu. Napetost Sohn-Rethelove analize, kjer so vsi akterji, ekonomski in politični, vpleteni v vsakokratno tkivo specificiranih historičnih protislovij, je šla povsem v izgubo.[95]

Horkheimerjeva zastavitev se na prvi pogled sicer ujema z glavnimi Pollockovimi sklepi, vendar je med njima temeljna razlika. Osnovno razliko lahko iščemo v Horkheimerjevem nepretrganem teoretskem naporu, ki prežema vse tri njegove spise o fašizmu iz tistega časa [96] in ki velja navezavi fašizma na notranjo logiko razvoja celotne meščanske družbe tako v njeni ekonomski kot v njeni duhovni podobi, in širše, na celotno logiko evropske racionalnosti vse od njenih začetkov. Trije Horkheimerjevi spisi zavzemajo tukaj strateško posebno važno točko med zgodnjo podobo kritične teorije, kakršno imamo pred sabo npr. v njegovem spisu Tradicionalna in kritična teorija ali v Marcusejevem Umu in revoluciji, in njenim prelomom v Dialektiki razsvetljenstva — njena velika tema je tukaj že »v malem« prisotna: katera je bila tista laž principa, ki je bila položena že v sam začetek razsvetljenske civilizacije, v razcep mythosa in logosa, da je ta civilizacija lahko po tisočletnem razvoju padla v novo barbarstvo in iz sebe proizvedla iracionalno gospostvo fašizma?

Že na samem začetku prvega od treh člankov stoji slavno in velikokrat citirano vodilo: »Kdor pa noče govoriti o kapitalizmu, mora molčati tudi o fašizmu.« (str. 8) Mit o harmoniji interesov in o svobodi pogodbi, ki ga je vzdrževala liberalna ideologija, se je razblinil: »Iste ekonomske tendence, ki so skozi konkurenčni mehanizem silile k vedno višji produktivnosti dela, so se sprevrgle v sile socialne dezorganizacije.« (str. 9) »Fašizem je resnica moderne družbe, ki jo je teorija zapopadla že od vsega začetka.« (str. 9) Ista racionalnost, ki je v francoski revoluciji zahtevala človeške pravice, se je zdaj obrnila proti njim. »Red, ki je 1789 nastopil svojo pot kot napredni (red), je že od začetka nosil v sebi tendenco k nacionalsocializmu.« (str. 29) »Novi fašistični red je um, v katerem se um sam razkrije kot ne-um.« (str. 119) Ideja uma je že zmeraj nosila v sebi omejitev na obstoječe in apologijo gospodstva. »Deduktivni sistem ne zasnuje nobene utopije, njegovi obči pojmi ne merijo na univerzalnost svobode, temveč kalkulacije.« (str. 82) Od metafizične meje uma je zdaj ostalo samo še njeno razkrito jedro: smotrno ravnanje (zweckgerichtete Verhalten), kjer je sam smoter racionalnosti izvzet in vnanji ter služi le še ohraniti obstoječega gospodstva. »Njegova določila so optimalna prilagoditev sredstev cilju, mišljenje kot delo prihranjujoča funkcija.« (str. 84-5) »Že od vsega začetka so težave racionalistične filozofije skrivoma izvirale iz tega, da občost, ki jo pripisujemo umu, ne more pomeniti nič drugega kot soglašanje interesov vseh individuov, medtem ko je družba še zmeraj razcepljena na razrede.« (str. 88) »Rastoča formalna občost meščanskega uma ne pomeni rastoče zavesti univerzalne solidarnosti.« (str. 89) Kolikor bolj je z menjavnim razmerjem izginjal »red specifičnega«, toliko lažje je bilo postaviti umske klasifikacije in toliko večja je bila tudi možnost gole manipulacije. Cel svet je postal goli material. »Kot racionalna oblika samoohranitve je ljudem na koncu preostala prostovoljna pokorščina (Fügsamkiet), ki je enako ravnodušna do politične kot do religiozne vsebine.« (str. 97) »Avtonomija individua se razvije v njegovo heteronomijo.« (str. 97)

Prav takšen individuum pa je predpostavka avtoritarnega reda, ki torej le legitimno nadaljuje meščanski razvoj. Takšen individuum pa sploh preneha biti individuum, torej subjekt, v katerem koli tradicionalnem filozofskem pomenu besede. »Razpad uma in individua sta eno. 'Jaza se ne da rešiti' (Mach) in samoohranitvi se izmakne njen subjekt.« (str. 101) Ta subjekt se je že od nekdaj skrivoma konstituiral z lastnino, njegova prikrita resnica je bil svobodni podjetnik. »Z razpadom jaza in njegovega reflektirajočega uma se človeški odnosi približajo meji, kjer se obvladovanje vseh osebnih razmerij z ekonomijo, univerzalno posredovanje skupnega življenja z blagom sprevrže v nov način neposrednosti.« (str. 107)

Kakšno je to novo gospostvo, ta dedič meščanske racionalnosti? »Namesto izmenjave z delom nastopi diktat nad njim. Če so množice v zadnjih stoletjih iz pogodbenih partnerjev postale berači, objekti skrbi, pa zdaj postanejo neposredno objekti gospostva.« (str. 13) Izkoriščanje se ne dogaja več nenačrtno, preko tržišča, temveč po zavestnem planu. »Kategorije politične ekonomije: ekvivalenčna menjava, koncentracija, centralizacija, padajoča profitna stopnja itn. imajo še danes realno veljavo, le da je dosežena njihova konsekvenca, konec politične ekonomije.« (str. 18) Horkheimer se tukaj lahko nasloni na Engelsa:

»Tako ali drugače, s trusti ali brez njih, končno mora prevzeti vodstvo produkcije oficialni predstavnik kapitalistične družbe, država. ... In moderna država ni nič drugega kakor organizacija, ki si jo buržoazna družba ustvarja, da bi ohranila splošne vnanje pogoje kapitalističnega načina produkcije pred samolastnim vmešavanjem tako delavcev kakor posameznih kapitalistov. Moderna država, bodi njena oblika kakršna koli, je bistveno kapitalistični stroj, država kapitalistov, idealni skupni kapitalist. ... Kapitalistični odnosi s tem niso odpravljeni, nasprotno, pritirani so do vrhunca.« (MEID IV., str. 626—628)

V tem do vrhunca pritiranem kapitalizmu, Horkheimerjevem državnem kapitalizmu, v zadnji instanci torej odpovejo kategorije kritike politične ekonomije, z njo pa odpove tudi klasični revolucionarni projekt. Teorija o koncu kapitalizma je sama dvoznačna: »Bodisi računa z zlomom v ekonomski krizi, potem je izključeno fiksiranje v avtoritarni državi, ki jo pa predvidi Engels. Ali pa pričakuje zmago avtoritarne države, potem se pa ne da računati z zlomom v krizi, saj je bila (kriza) zmeraj definirana s tržnim gospodarstvom. Državni kapitalizem pa odstrani tržišče in hipostazira krizo za kolikor bo trajala večna Nemčija.« (str. 43)

Kakšna je lahko rešitev? Delavske stranke niso več zmožne ponuditi nobenega zadovoljivega izhoda. V svojem razvoju so bolj ubogale zakonitosti naraščanja v množične organizacije kot pa nujnosti boja proti razredni družbi. »Kadar se je fantazija sploh oddaljila od tal dejstev, je na mesto pričujoče državne aparature postavila birokracije partije in sindikat, na mesto profitnega principa pa letne plane funkcionarjev.« (str. 44) Delavske stranke so svojo vizijo bodoče družbe urejale po predlogu razvitega kapitalizma. »Revolucionarno gibanje negativno zrcali stanje, ki ga napada.« (str. 47) »Revolucija je postala zgolja skrajšani postopek, da bi udejanjili ideološki cilj meščanstva, splošno blagostanje.« (str. 49)

Z razvojem kapitalizma do njegove meje, državnega kapitalizma, so bili izpolnjeni vsi pogoji za revolucijo, vendar je ta izostala. Horkheimer ostane zvest Marxovi misli, ko se postavi po robu slehernemu mehanističnemu pojmovanju, ki skuša v zgodovini videti naravnonujen, samorasel proces. »Deducirati se je dalo ekonomski zlom, ne pa revolucije.« (str. 17) Zgodovina je alternativna in z nastopom državnega kapitalizma se je alternativa zastavila ostreje kot kadar koli poprej. V odsotnosti delavskega gibanja, ki bi lahko bilo nosilec prevrata, preostane Horkheimerju samo še poziv na obupanega in izničenega posameznika: od tvoje volje je odvisno. »Prevrat, ki napravi konec gospostvu, sega tako daleč kot volja osvobojenih. Vsaka resignacija je padec nazaj v prezgodovino.« (str. 56) »Možnost ni danes nič manjša kot obup (Verzweiflung).« (str. 67) Posameznik v postvarelem svetu ne razpolaga z nobeno močjo, njegova moč je le v tem, da so vsi posamezniki. Revolucionarna teorija se ne more več sklicevati na sovisnost subjektivne volje in objektivnih pogojev, na Marxovo vodilo, da ni dovolj, če misle sili k dejankosti, dejanskot sama mora siliti k misli [97], ne more se več sklicevati na nezadostno zrelost objektivnih pogojev za prevrat, na nerevolucionarne situacije in na obdobja, ko da je zgodovina netransparentna: vsi objektivni po-

goji so dozoreli, prevrat pa je vendarle izostal. »Govorjenje o nezadostni zrelosti dandanes poveličuje soglasje s slabim. Za revolucionarja je svet že zmeraj zrel... (Revolucionar) je z obupanimi, ki jih sodba pošilja na morišče, ne s tistimi, ki imajo čas.« (str. 58-9) Od objektivne zrelosti zgodovinskih situacij so bile odvisne meščanske revolucije, ki so bile vezane na tehnični in ekonomski napredek in so ga lahko le skrajšale in pospešile. Socialistične revolucije pa se ne da zreducirati na golo pospeševanje razvoja, ki da že tako ali tako teče k socializmu, ne moremo je zvesti na golo »pomoč pri rojstvu« (Geburtshelfertum) (str. 61) višje razvojne stopnje. Prevrat, ki bi pomenil konec izkoriščanja, »ni več pospeševanje razvoja, temveč skok ven iz razvoja (der Sprung aus dem Fortschritt heraus).« (str. 61-2) Z nastopom državnega kapitalizma objektivni razvoj ne teče več k socializmu, k zlomu kapitalizma, zato praktično nujen ni več revolucionarni boj, temveč prilagoditev in podpora avtoritarnemu gospostvu. »Državni kapitalizem je tisto danes možno.« (str. 78) »Če ni nobene poti nazaj k liberalizmu, vse kaže, da je prava oblika dejavnosti podpora državnemu kapitalizmu.« (str. 78) Revolucionarne volje in energije se ne da več črpati iz spoznanja o nujnosti propada kapitalističnega reda. Spremembo lahko nosi zgolj volja in vizija slehernega posameznika, ne več politični aktivizem. In kljub temu, da Horkheimer deli črnogledo Pollockovo mnenje, da fašistični sistem v sebi ne nosi nobene notranje omejitve (str. 18), pa vendar pristavlja: »Večni sistem avtoritarne države, pa naj še tako grozeče vzbuja strah, ni nič realnejši od večine harmonije tržnega gospodarstva.« (str. 67)

Horkheimerjev poziv izničenemu in do kraja obupanemu posamezniku se seveda očividno razhaja z Marxovim revolucionarnim programom in kaj lahko je nanj nasloviti očitke subjektivizma in voluntarizma. S strani »klasičnih« marksistov seveda takih očitkov ni prav nič primanjkovalo. Rusconi povzema razliko takole: »Protislovje med mezdnim delom in kapitalom je zamenjano s protislovjem med centralističnim proizvodnim aparatom in administracijo ter posameznikom.« [98] Pri tej ugotovitvi pa je treba najprej upoštevati, kot pripominja že Rusconi, da Horkheimerjev posameznik nikakor ni meščanski individuum,[99] nase skršena monada občanske družbe, temveč rezultat mehanizma, ki je proizvedel avtoritarno družbo, proizvod samorazdejanja uma in uničujoče racionalnosti. Ni več sintetični jaz, subjekt, ki je skrivoma že tako zmeraj subjekt gospostva / razpolaganja. »Izpolnitev centralizacije v družbi in državi žene subjekta k njegovi decentralizaciji.« (str. 74) Ta decentralizirani subjekt naj bi s svojo individualno voljo nasledil in ohranil tisto pozicijo »zapopadka vseh ničnosti«, katere historični nosilec je bil proletariat. To pozicijo ničnosti, kjer do kraja pritirani obup daje spet iskro upanja, bo v Horkheimerjevih spisih kmalu nadomestila čista želja po »povsem drugem« (das ganz Andere), ki ni več posredovana z družbeno dejanskostjo, zadnji poziv k praktični akciji, četudi povsem drugačni od organizirane proletarske revolucije, se bo premestil v teorijo kot edini prostor ohranjanja negativitete in upanja. Vendar ostane kritika s pozicij »ortodoksnega« marksizma tukaj prekratka, ker si zakriva oči pred odpovedjo revolucionarnega gibanja, ki je noče in ne more tematizirati, ker bi se s tem zamajal celoten prostor, od koder govori, ker noče vzeti nase izkustva radikalne zavesti poraza in tistega zdvomljenja, ki ji ga nalaga dosledna zavezanost konkretni zgodovinski praksi. Zato tudi Horkheimerja ne moremo odpraviti s pozicij Marxove kritike anarhizma, kritike idealističnega abstrahiranja od konkretne zgodovine in spontaneističnega primata čiste volje v nasprotju z dolgotrajnim zgodovinskim procesom osveščanja [100]. Kritika, ki ni pripravljena v analizo vpotegniti spremenjenih zgodovinskih tal, lahko pove le tisto, kar Horkheimer že sam ve in proti čemur je ravno zavestno nastopil, zato greši nivo njegove zastavitve.

Vse to pa še nikakor ne pomeni, da lahko pristanemo pri Horkheimerjevih nasledkih. Njegova zavezanost konkretni zgodovini v njeni spremenjeni temeljni konstelaciji ostaja v dvojnem pomenu nezadostna: Tudi če je res, da revolucionarna teorija v novih razmerah ni več možna kot kritika politične ekonomije (o tej tezi tukaj ne moremo podrobneje razpravljati), pa »klasična« marksistična kritika mimo njenega varovanja pred »zvestjo poraza« vendar opozori na dejstvo, da Horkheimer prehitro prekorači prag kritike politične ekonomije. Ne le, da se v fašizmu ni nakazal »konec politične ekonomije«,

ker je bila njegova družba neprikritega gospostva še kako pogojena z ekonomskimi zakonitostmi uvrednotenja kapitala, z investicijo v »nereproduktivne vrednosti«, kar je lahko prineslo le navidezno in kratkoročno konjukturo, temveč je tudi ves povojni razvoj kapitalizma s svojimi (seveda drugačne vrste) krizami, nihanji in imperialističnimi vojnami pokazal, da gospostvu (ki se je etabliralo kot »nadaljevanje fašizma z drugimi sredstvi«) nikakor ni uspelo mojstriti samoraslih ekonomskih zakonitosti. Teoretski izraz tega izkustva lahko vidimo v reaktualizaciji kritike politične ekonomije koncem 60-tih in v 70- tih letih. S Krahlom lahko povzamemo: »V tej koncepciji ostaja seveda nepremišljeno, ali ne konstituira postvarelost kapitala v njegovi končni fazi neko drugo kvaliteto protislovnosti, ali se revolucionarna subjektivnost in objektivnost ne diferencirata na neki drugi družbeni ravni.« [101]

Drugo plat nezadostne vpetosti v zgodovinsko konkrecijo lahko iščemo v Horkheimerjevih večkratnih opozorilih — in taka opozorila lahko kot simptom najdemo tudi pri kritičnih teoretikih[102] — da je namen teh analiz le od kraja do kraja izvesti trende, ki so v dani družbi prisotni in da torej pred seboj *še* nimamo tiste družbe, ki jo teoretik analizira —ta opozorila je treba brati kot opravičila: katera želja potem žene teoretika v podaljšanje trendov? Kaj pomeni dejstvo, da pred seboj nikoli nimamo čistega tipa, da ga je kot predmet analize šele treba skonstruirati? Kljub vsem razlikam lahko tukaj navežemo na očitek, ki smo ga naslovili že na Pollocka: od določene meje naprej tudi Hockheimer naseda tisti podobi, ki jo skuša ustvariti gospostvo o samem sebi. Mračna podaba avtoritarne države, kjer se je gospostvo otreslo še poslednjih mediacij, se ne pokriva niti s tedanjim nemškim fašizmom niti s poznim kapitalizmom, inherentna težnja k »upravljani družbi« — in to je velika tema nadaljnjega razvoja kritične teorije — ostaja zmeraj skrita pod omotom nečiste oblike. Vsa pozornost teoretske analize je uperjena v totalitarno upravljanje, tehnično razpolaganje s stvarmi in ljudmi, v totalno nadzorstvo nad družbenim nehanjem, v izgubo pa gre napetost tiste analize, ki bi izza gospostva skušala razbrati njegove razpoke in beline. Treba si je torej zastaviti vprašanje, katera želja nosi to analizo, katera želja spregovori v tej podobi družbe, bolj sperfekcionirane kot dejansko je, kaj sili teoretika k temu, da verjame v totalno upravljanje, v mit, ki ga zatrjuje to upravljanje samo.

Tvegali bomo grob poskus odgovora: tista negativiteta, ki ji hoče teorija v do kraja prignani postvarelosti ohraniti prostor, potem ko je odpovedalo mednarodno delavsko gibanje kot historični nosilec revolucije, tista negaviteta lahko črpa svojo moč in energijo le tako, da si sama postavi nasproti totalitarnost upravljenega sveta, da si postavi nasproti nasprotnika strašnejšega in večjega, kot dejansko je. A kaj s tem pridobi? V določeni točki te analize, ki skuša predstaviti vse sfere družbenega življenja kot totalno zmanipulirane, se teoretik sam tej družbi izvzame, postavi sebe na varno kot edinega varuha vse iz družbe izgnane negativitete, kot posestnika vednosti kot osmisljevalca brezupa, iz katerega se lahko spet rodi upanje. Šele tako mu »teoretska mašina« lahko sploh steče. Prisiljen je verjeti gospostvu, da bi lahko verjel samemu sebi. Z isto kretnjo, s katero kritična teorija skusi možnost upravljanega sveta kot nasledka v marksizmu dotlej nereflektiranega jedra gospostva, z isto kretnjo pa prav to izkustvo potvori in se zateče v nasprotipostavljenost totalizacije gospostva in v teoriji ohranjene negavitete. Prav to pa je cena, ki jo mora kritična teorija plačati za premestitev težišča revolucionarne teorije.

Počezno odklonilne kritike, češ da se lahko celotna kritična teorija zvede na zgolj filozofsko refleksijo drobnoburžoaznih intelektualcev, odcepljenih od delavskega gibanja in konkretne prakse, imajo neposredno vzeto prav: res je, da je že sámo teoretsko izhodišče kritične teorije v določeni točki zaznamovano z izvzetostjo neposrednemu historičnemu procesu spreminjanja. Vendar si take kritike, ki nastopajo kot braniteljice sodobnega kritičnega marksizma, hkrati žagajo vejo, na kateri sedijo. Če se hočemo kritično soočiti s celotnim mračnim obdobjem 30-tih, 40-tih in 50-tih let — in v takem soočenju danes maksizem stoji ali pade — z obdobjem etabliranja dveh (po svoji logiki različnih) diktatur in ponovne vzpostavitve meščanskega reda po porazu fašizma (in ta poraz je ravno utrdil tisto druž-

beno klimo, iz katere je zrasel fašizem), na katero teoretsko skustvo in tradicijo se lahko opremo, če ne ravno na refleksijo, ki jo je edina opravila kritična teorija? Na mesto počezne odklonitve mora stopiti temeljit premislek paradoksalnega dejstva, da je organizirano mednarodno delavsko gibanje v svoji uradni podobi ostalo pri poziciji obrambe lastne oblasti, izvzete historični refleksiji, ter da so po drugi strani v tem skrajno težkem času le maloštevilni in osamljeni intelektualci zmogli vzeti nase vso težo zavesti poraza, pri čemer je seveda njihova refleksija ostala v celoti zaznamovana z njihovo osamitvijo in izvzetostjo iz delavskega gibanja. Pred refleksijo stoji torej izredno težavna naloga: kaj pomeni ta dvojna historična podoba marksizma, ta dvojnost, v katero se je v najtežavnejšem času utelesil razvoj Marksove misli, za to misel sámo? To vprašanje sloni seveda na drugem, odločilnem: katera je danes tista možnost negativitete, iz katere lahko črpa zagon revolucionarno gibanje v poznem kapitalizmu, ne da bi se vrnilo na »ortodoksno« pozicijo, ki ne zmore na sebi prestati zavesti poraza, niti na pozicijo varuha upanja za obupane?

IV.

Za prvi sistematični poskus zastavitve psihoanalize kot teorije subjektivnega faktorja v napetosti do historičnega materializma kot teorije »objektivne« plati družbene produkcije in reprodukcije, gre zasluga Wilhelmu Reichu, ki je hkrati avtor prve marksistično zastavljene »množičnopsihološke« analize fašizma [103]. Reichovo zastavitev je (prav tako v konfrontaciji s fašizmom) po svoje nadaljeval in razširil v prvi vrsti Erich Fromm, na Reicha pa so se kot na svojega predhodnika sklicevali tudi vsi kasnejši poskusi navezave psihoanalize na historični materializem, od Avtoritarne osebnosti in Marcusejevega Erosa in civilizacije pa vse do Lorenzerjeve šole in množice drugih poskusov iz novega vala »seksualne revolucije« v poznih 60-tih letih. Reich sicer ni imel neposredne zveze s Frankfurtsko šolo, vendar njegova zastavitev vsekakor spada v isti teoretski ovir. Oba avtorja, ki sta za našo temo še posebej pomembna, Reich in Fromm, sta pri nas dobro znana in prisotna tako v množici prevodov (zlasti Fromm) kot v različnih kritičnih osvetlitvah, tako da se bomo tukaj omejili le na nekaj splošnih pripomb.

Ob vsej kritiki, ki jo moramo nasloviti na Reichova velikokrat zelo naivna in poenostavljena izhodišča, pa si je danes težko predočiti vso teoretsko drznost, ki je bila v tistem času potrebna pri krčenju nove teoretske poti. Zunanji pokazatelj te nezaslišane novosti je že dejstvo, da je bil Reich izključen tako iz mednarodne psihoanalitske organizacije kot iz komunistične partije in mednarodnega delavskega gibanja, torej iz obeh utrjenih in pripoznanih institucij, ki sta si vzeli v zakup psihoanalizo in marksizem. Že to nam daje slutiti, kakšen subverzivni naboj nosi v sebi ideja o povezavi dveh na prvi pogled tako različnih in celo nasprotnih miselnih iskustev.

Reichovo izhodiščno vprašanje ob fašizmu izhaja iz dejstva, da je nastopil »*razkorak* (eine Schere) med razvojem ekonomske baze, ki je težil v levo, in razvojem ideologije širokih slojev, ki je sledila v desno.« (str. 32) »Znati moramo pojasniti, kako je bilo mogoče, da je mistika zmagala nad znanstveno sociologijo.« (str. 42) Marksistična označba fašizma za agenturo monopolnega kapitala se naravi fašizma ne more približati, ker ne more pojasniti prav tega nesovpadanja med ekonomijo in ideologijo. S fašizmom »se ne da opraviti kot 'zgolj z zaščito finančnega kapitala', že zato ne, ker je množično gibanje.« (str. 32) Koren te nezmožnosti »ortodoksne« marksistične analize pa je treba iskati v nezadostnosti samih izhodišč: »Marxov stavek, da se materialno (bit) v človeških glavah pretvarja v idealno (v zavest)... pušča odprti dve vprašanji: prvič, *Kako* se to zgodi, kaj se pri tem dogaja 'v človeških glavah', drugič, kako tako nastala zavest... vzvratno deluje na ekonomski proces.« (str. 37) Zaradi izostanka teh posredovalnih mehanizmov med ekonomijo in ideologijo lahko »socialna ekonomija brez ostanka pojasni določeno družbeno stanje, takrat, kadar je delovanje in mišljenje racionalno-smotrno, t. j. kadar služi zadovoljitvi potreb ter neposredno odraža in nadaljuje ekonomsko situacijo. Odpove pa, kadar človeško mišljenje in delovanje ekonomski situaciji *nasprotuje*, kadar je torej *iracionalno*.« (str. 40) Manjkajoče

posredovalne člene lahko ponudi prav psihoanaliza, ki kot pomožna in dopolnilna veda o »seksualni ekonomiji« stopi ob stran marksistični »socialni ekonomiji«: »Ne more pa tudi nadomestiti vede o družbi, niti sama iz sebe razviti vede o družbi. Lahko pa postane pomožna znanost vedi o družbi denimo v obliki socialne psihologije.« [104] Psihoanaliza lahko torej pojasni, kako so lahko nagoni skozi družbeno instanco potlačeni in skrivnenčeni do tiste mere, da ljudje, proizvodi družinske socializacije, ne le pristajajo na obstoječi družbeni red, temveč celo sami aktivno podpirajo in zahtevajo avtoritarno gospostvo.

Vendar ostanejo nagoni, ki so podvrženi potlačitvi in deformaciji, nereflektirana naravna danost, biološka podstat: »Izvor libida je po Freudu še ne povsem znani kemični proces v organizmu... V zavesti se libido odraža kot telesni in duševni gon (Drang) k seksualni zadovoljitvi. Freud je izrazil določeno upanje, da bo psihoanaliza nekoč postavljena na svoj organski fundament in pojem seksualnega kemizma igra v njegovi teoriji libida bistveno vlogo kot pomožna predstava...« [105]. Res je sicer, da so Freudove eksplicitne izjave glede biologizma velikokrat dvoznačne, vendar to le v tisti meri, kolikor sam ni dojel revolucionarnega dometa svoje osnove teoretske geste [106]. In prav biologizem je bil tisti moment, ki je omogočil, da je psihoanaliza zmeraj znova padala pod tisti nivo, ki ga je sama Freudova metoda že v svoji zastavitvi presegla. [107]

Fromm je Reichovo zastavitev postavil v širši kontekst zgodovinskega razvoja [108]. Kapitalistični razvoj je posameznika sicer osvobodil od substancialne vezanosti s predmetnimi pogoji produkcije in mu odprl dotlej neznane nove možnosti, vendar je proizvod tega razvoja hkrati izolirani in izničeni posameznik, ki ne zmore vzeti nase bremena nove svobode. »Svoboda od« nikakor še ne pomeni »svobode za« in pred pezo »svobode za« lastnega ustvarjalnega razvoja, beži posameznik v najrazličnejše oblike nove nesvobode, od katerih je najvažnejši sindrom »avtoritarnega značaja«, ki na njem temelji možnost fašizacije. Avtoritarni posameznik »se odpove neodvisnosti svojega posamičnega jaza in... ga združi z nekom ali nečim izven sebe, da bi mu to dalo moč, ki mu primanjkuje, ali, drugače rečeno, da išče nove 'sekundarne spone' v zameno za primarne, izgubljene.« (str. 136) Takšen avtoritarni značaj je sadomazohističen: mazohizem je pogojen z njegovo željo po pokorščini zunanji avtoriteti in represivnemu redu, sadizem pa z željo po gospodovanju nad šibkejšimi. Oba, vzajemno dopolnjujoča se pola, mu omogočita, da se izmakne odgovornosti za svoj svobodni razvoj. Sindrom sadomazohizma se da direktno navezati na vmesni položaj srednjega sloja v družbeni produkciji, torej tistega sloja, na katerem so temeljila vsa fašistična gibanja.

Frommova koncepcija se očitku biologizma ne more ogniti nič bolje kot Reichova, čeprav Fromm kar naprej navaja kot svojo zaslugo, češ da je Freudov grobi biologizem kot nereflektirano pristajanje na naravno danost nagonov teoretsko prerasel v historično pojmovanje človeka. Toda preberimo še enkrat, kaj sam pravi o nagonih:

»Čeprav obstojijo določene potrebe — kot so lakota, žeja, seks, ki so ljudem skupne, pa so vsi tisti nagoni, ki prispevajo k **razlikam** med človeškimi značaji — kot so ljubezen in sovraštvo, hlepenje po moči in želja po podrejenosti, užitek v čutnem ugodju in strah pred njim — proizvodi družbenega procesa.« (str. 30) Prve, »fiziološko pogojene potrebe lahko strnemo v pojmu potrebe po samoohranitvi.« (str. 34)

Skratka, gon po samoohranitvi je naravna, fiziološka danost, konstanta skozi vse spreminjajoče se oblike družbenega procesa — od tod bi lahko vodila ravna pot v »socialni darwinizem«, kjer je »vojna vseh proti vsem« v kapitalistični produkciji pač samoumevni odraz naravnega boja za samoohranitev. Da bi se izognili takšnim nasledkom, mora Fromm svoje naravne samoohranitvene nagone obdariti z drugačno naravo — le-ti da namreč po naravi težijo k harmoniji v skladu s človeku po naravi prirojenim stremljenjem k ljubezni in sreči [109]. Do »vojne vseh proti vsem« kakor tudi do pervertiranega sadomazonizma pride takrat, ko je ta težnja blokirana (»... posameznik je prisiljen v destruktivnost in v hlepenje po moči, ali podrejenosti, če je njegovo življenje ovirano.« (str. 238)).

Naravni danosti meščanskega »človek človeku volk« lahko Fromm zoperstavi le drugačno danost — dolgočasno podobo po na-

ravi dobrega človeka. To pravo, dobro in naravno stremljenje po harmoniji naj bi Freud spregledal, ko je vse zreduciral samo na seks, na instinktualne želje, ki jih je treba razumeti le »kot en del celokupnega problema (posameznikovega) odnosa do sveta, ne pa kot *edini* problem človeške osebnosti.« (str. 258) Ta očitek, češ da Freud povsod vidi samo seksualnost, igra v odnosu do psihoanalize pač isto vlogo, kot jo igra v odnosu do marksizma stari buržoazni očitek, češ da je Marx vse zreduciral samo na ekonomijo in ni videl vsega drugega bogastva človeškega duha. In kakor je Marxov pojem ekonomije nekaj povsem drugega od meščanske predstave o ekonomiji, tako tudi Freudov pojem seksualnosti nima nobene zveze s predstavo o »instinktualnih željah«. Pa še v seksualnosti, pravi dalje Fromm, naj bi Freud videl samo njeno skrivenčeno, perverzno, negativno plat, »... seksualna zadovoljitev kot spontano uživanje ... ni imela mesta v njegovi psihologiji.« (str. 261) Tukaj pa se Fromm moti: seksualnost kot spontano uživanje prav gotovo ima svoje legitimno mesto v psihoanalizi, in sicer v poglavju o fantazmih.

Reichova in Frommova zastavitev imata torej skupno utopično vero v nemoteni, skladni nagonski razvoj, ki bi potekal harmonično in uravnoteženo, če ne bi vanj nenehno posegala vnanja družbena represija. »Pojem subjekta se izgubi med mlinskima kamnoma družbene objektivnosti in objektivnosti naravnih potekov, ki oba tečeta drug z drugim ali drug proti drugemu.«[110] Očitek biologizma je samo navidezno nezdružljiv z (od Dahmerja razvitim[111]) očitkom sociologizma: da bi prebila krog »totalne socializacije« (Dahmer), kjer družba preko družine kot svoje »ideološke tovarne« proizvaja sistemu konformne osebnosti, morata Reich in Fromm seči po izvendružbeni instanci »naravnega in harmoničnega razvoja«, od koder je šele možna utemeljitev upora obstoječemu.

Naravni danosti, na kateri nereflektiramo pristaneta Reich in Fromm, pa se v nekaterih pogledih med seboj močno razlikujeta. Fromm ostaja vseskozi moralist (kar je čutiti že v njegovi dikciji, npr.: »Freud se nagiba k razlagi, da so vsi človekovi 'idealni' motivi posledica nečesa 'nizkega',« (str. 260)) in ga problemi telesa in užitka nikoli ne vznemirjajo. (Namesto tega moramo prebirati dolgovezna besedičenja in izlive o ljubezni do človeštva, ki da je predpogoj za ljubezen do posameznika itd.[112]) Reicha pa že od vsega začetka muči totalno doživljanje in izživetje svojega telesa, fantazem polnega užitka, orgazma kot užitka brez manka. In prav v svoji trdovratni doslednosti, pogumnem vztrajanju pri problemu telesa, ostaja Reich zanimiv in vznemirljiv avtor. Vendar bi lahko rekli, da je njegova pozna faza na določen način resnica prve faze, ki ponavadi velja za kritično: »avtoritarneži« in nevrotiki so tisti, ki nimajo dostopa do polnega mesta užitka, do izživetja lastnega telesa. Reich pa hoče ujeti prav ta polni užitek, ki se v družbenem življenju zmeraj izmakne. Da bi lahko vzdržal in podprl vero v njegovo polnost, je prisiljen postopoma zgraditi celo vrsto čedalje bolj mističnih hipotez — o orgonih, kozmični energiji itd. — kot da se ne bi več mogel ustaviti, čim je enkrat skušal zajeti čutnost kot *polno* čutnost, kot da bi vsak zamašek zahteval spet nov zamašek. V Reichovi miselni poti je do absurda pritirana težava vseh tistih razumevanj psihoanalize, ki vidijo v njenem predmetu, nezavednem, potlačeno telo-čutnost-naravo ter skušajo to naravno podlago ponovno vzpostaviti v vsej njeni polnosti onstran naplavin potlačitve, ki jo razumejo kot ponotranjeno družbeno represijo; razumevanj, ki skušajo zaobiti nepovratno zapletenost seksualnosti v govorico, vselejšnjo simbolno posredovanost »naravne podlage«.

Psihoanaliza je bila že od vsega začetka ključni integralni del kritične teorije. Institucionalni izraz tega dejstva je bil leta 1929 ustanovljeni Frankfurtski psihoanalitski inštitut, ki je bil prva odkrita psihoanalitska organizacija, ki je imela institucionalno zvezo z nemško univerzo, za kar je sam Freud izrazil Horkheimerju posebno hvaležnost.[113] Dalje je osrednje delo Inštituta v tridesetih letih, Študije o avtoriteti in družini[114], nastalo prav iz teoretskih impulzov, ki jih je dala psihoanaliza. To obširno in temeljito delo je sicer ravno tako, četudi indirektno, spoprijem s fašizmom in prav gotovo spada med važna teoretska izkustva marksizma v soočenju s fašizmom, vendar ga moramo tukaj pustiti ob strani.

Največji projekt Frankfurtske šole v konfrontaciji s fašizmom pa je nastal celo desetletje kasneje, in sicer v emigraciji med vojno in tik

po vojni v Ameriki. Izšel je kot poročilo o večletnih raziskavah (1944 — 1949) v letih 1949 — 1950 v petih delih Študij o predsodku[115], od katerih je gotovo najvažnejše kolektivno delo o Avtoritarni osebnosti [116]. To delo je še posebej zanimivo, ker je v zgodovini marksizma pravzaprav prvi sistematični poskus širše teoretske zastavitve na metode empiričnega raziskovanja, kakršne je razvila sodobna empirična sociologija, in ki segajo vse do anket, intervjujev in postopkov statistične obdelave podatkov. [117]. Takšna navezava je bila sicer zastavljena že v samem programu frankfurtskega Inštituta:

»Kaotične specializacije /posameznih znanosti/ se ne da prevladati s slabimi sintezami izsledkov specialističnih raziskav, po drugi strani pa ne pride do nepristranske empirije tako, da se poskuša njen teoretski element zreducirati na nič: temveč tako, da zmore filozofija kot na splošno, na »bistveno« usmerjena teoretična intenca dati oživljajoče impulze posebnim raziskavam ter je hkrati dovolj odprta svetu, da dopušča, da nanjo vpliva razvoj konkretnih študij in jo spreminja.«[118]

Tako Horkheimer v nastopnem predavanju, ko je leta 1931 prevzel vodstvo Inštituta. Empirične raziskave imajo torej v kritični teoriji svojo jasno postavljeno domovinsko pravico, vendar ostaja vseskozi jasno, da ne morejo biti niti podlaga, iz katere bi lahko po »induktivni« poti izvedli teoretsko sintezo, niti ne morejo teorije neposredno verificirati ali ovreči.

»... teorije nismo nikoli imeli za skupek hipotez, temveč smo menili, da v določenem pomenu stoji na lastnih nogah, in zato skozi naša odkritja nismo nameravali dokazati ali ovreči teorije, ampak le izvesti iz nje konkretna vprašanja za raziskavo, ki jo je treba potem soditi po njenih lastnih zaslugah in ki naj prikaže določene prevladujoče socio-psihološke strukture«, pravi Adorno v zvezi z Avtoritarno osebnostjo.[119]

Raziskave v Avtoritarni osebnosti so izhajale iz hipoteze, »da politična, ekonomska in socialna prepričanja posameznika pogosto tvorijo širok in koherenten vzorec,... in da je ta vzorec izraz globoko ležečih teženj v njegovi osebnosti.« (str. 149) Osebnost je po izhodiščni predpostavki »bolj ali manj vztrajajoča organizacija sil znotraj posameznika« (str. 154), ki se je ne da zreducirati na opazovanje zunanjega obnašanja (behaviorizem) — »osebnost leži *za* obnašanjem in *znotraj* posameznika. Sile osebnosti niso odgovori, temveč *pripravljenost na odgovore*.« (ibid). Takšna trajna organizacija se navzven kaže med drugim v izbiri »ideoloških preferenc« (str. 155). Seveda pa je pri tem treba upoštevati tako »situacijski faktor« kot »osebnostni faktor« in šele »pazljivo tehtanje vloge bo dalo najtočnejše napovedi.« (str. 161)

Takšna predstava o globinski strukturi osebnosti, ki da se skriva izza površinskih pojavov, seveda nima veliko zveze s psihoanalizo, ki jo je treba razumeti šele kot prelom z globinsko psihologijo, čeprav avtorji uvoda zatrjujejo: »Glede teorije o strukturi osebnosti smo se v največji meri naslanjali na Freuda, medtem ko nas je glede bolj ali manj sistematične formulacije aspektov osebnosti, ki se jih da bolj direktno opazovati in meriti, vodila v prvi vrsti akademska psihologija.« (str. 155) Skratka, domena psihoanalize je globina, ki se izmika empiričnemu opazovanju, zato jo je pač treba dopolniti z opazovanjem in merjenjem površine. Ker pa je ves smisel Freudovega podvzetja prav v radikalnem preboju akademske psihologije, bi nam spoj njegove splošne teorije z akademskimi metodami pač moral ostati nerešljiva uganka, če ne bi nekaj strani kasneje izvedeli, za kakšno razumevanje psihoanalize pravzaprav gre: »Objektivnost in racionalnost neke ideologije določa ego, tisti del osebnosti, ki ocenjuje realnost, integrira ostale dele in deluje z najbolj zavestno čuječnostjo.« (str. 163) Ali naprej: »Ego je tisti, ki obvladuje odnose med sebstvom (the self) in zunanjim svetom ter med sebstvom in globljimi sloji osebnosti; ego deluje tako, da uravnava impulze na način, ki bo omogočil zadovoljitev.« (str. 201) Funkcija ega je ustvarjanja širše sinteze med idom in superegom, avtoritarna osebnost pa je tista, kjer ta funkcija odpove: »Šibkost tega se izraža z nezmožnostjo, da bi znotraj osebnosti zgradili konsistenten in trajen sestav moralnih vrednot; in vse kaže, da mora prav zaradi takega stanja stvari posameznik nujno iskati neko organizirajočo in koordinirajočo instanco (agency) izven sebe.« (str. 202) Deviacije avtoritarne osebnosti lahko torej merimo ob celovitem, harmoničnem posamezniku z močnim egom, ki usklajuje vse ostale dele

duševnosti v enoto Kot merilo za ideološke odstope nam lahko služi »pogled na svet, ki bi si ga zase organiziral preudaren (reasonable) človek z določenim razumevanjem vloge takšnih faktorjev, kot smo jih pretresli zgoraj in s popolnim dostopom do potrebnih dejstev.« (str. 162) Torej »racionalni sistem objektivnega in razmišljujočega človeka«, ki ga lahko označimo za »zrelo osebnost.« (str. 163)

Pred seboj imamo naivno razsvetljensko pozicijo, zaupanje v preudarno objektivnost, ki je izvzeta iz protislovij družbenega procesa in ki lahko iz svojega izvzetega mesta ta proces trezno motri in presoja — torej prav tisto pozicijo, ki jo je kritična teorija ne le nadvse ostro kritizirala, temveč se je kot teoretsko polje šele konstituirala šele s prebojem meščanske racionalnosti in objektivnosti. Na egu sloneče dojemanje psihoanalize je seveda tej poziciji komplementarno — čeprav je Adorno podpisan v skupini avtorjev, ki je sestavila ta prvi, metodološki del, pa je bil prav on tisti, ki je (med mnogimi drugimi) v različnih spisih še kako ostro grmel proti t. im. Ich-Psychologie in njeni plitki, konformistični reviziji Freuda. Prav ego, imaginarno mesto identifikacije , mesto utvar in samozaslepljevanja, ki mu konstitutivno zmeraj uhaja proces, ki ga nosi, se nenadoma prelevi v »zdravi del duševnosti«, ki mu je naložena vseobča integracija in harmonizacija »ostalih delov«. Sklepamo lahko le, da je Inštitut v projektu o avtoritarni osebnosti pristal na kompromis s povsem drugačno naravnanostjo, ki jo je v danem trenutku najbrž ocenil za svojo »objektivno zaveznico«, iz tega kompromisa pa si je obetal obilico empiričnega gradiva, čeprav je jasno, da morajo biti tudi vsi empirični nasledki še kako opredeljeni s svojimi občimi izhodišči. Tukaj bomo podali le kratek, čisto informativen pregled najslavnejšega izsledka te študije, tako imenovane F-skale.

Individui, ki so bili podvrženi raziskavi, so dobili formular z vrsto najrazličnejših stališč, do katerih so morali opredeliti svojo privrženost ali nasprotovanje. Predmet raziskave ni bila toliko pogostnost določenih stališč glede na vzorec prebivalstva, kot višina korelacije med različnimi stališči. Tako so dobili skupek med seboj visoko koreliranih stališč, ki so skupaj tvorila vzorec t. im. avtoritarnega sindroma. Poleg PEC-skale, ki je merila politični in ekonomski konzervativizem, AS-skale (antisemitizem) in E-skale (etnocentrizem) so naposled skonstruirali splošno F-skalo kot pokazatelj fašistoidnega potenciala določene osebnosti.[120] Nobeno od stališč se ne nanaša neposredno na politiko, ideologijo, antisemitizem ipd. — osnovni namen je ravno izluščiti tisti prikriti notranji vzorec, ki pogojuje direktne politične opredelitve. Stališča so grupirana po devetih osnovnih potezah »avtoritarnega značaja«, ki naj bi jih raziskava potrdila (ob vsaki točki navajam nekaj primerov):

a. **Konvencionizem:** Toga privrženost konvencionalnim vrednotam srednjega razreda.
   — Ubogljivost in spoštovanje avtoritete sta najvažnejši odliki, ki se ju morajo naučiti otroci.
   — Poslovni človek in podjetnik sta za družbo veliko važnejša kot umetnik in profesor

b. **Avtoritarna submisija:** Submisivno, nekritično stališče do idealiziranih moralnih avtoritet notranje skupine ((ingroup).
   — Mladina ima včasih uporniške ideje, toda ko odraste, bi jih morala preboleti in se ustaliti.
   — Nihče se še ni nikoli naučil česa zares važnega brez trpljenja.

c. **Avtoritarna agresija:** Težnja, da bi bili na preži za ljudmi, ki kršijo konvencionalne vrednote ter da bi jih obsodili, zavrgli in kaznovali.
   — Mladina najbolj rabi strogo disciplino, trdno odločnost in voljo, da bi delala in se borila za družino in domovino.
   — Žalitev naše časti je treba zmeraj kaznovati.
   — Večina naših družbenih problemov bi bila rešena, če bi se lahko kako znebili nemoralnežev, pokvarjencev in slaboumnežev.

d. **Anti-intracepcija:** Nasprotovanje subjektivnemu, domišljijskemu, občutljivemu.
   — Če imaš problem ali skrb, je najbolje, da o tem ne razmišljaš, ampak da se zaposliš s čim prijetnejšim.
   — Če bi ljudje manj govorili in več delali, bi bilo vsem bolje.

e. **Vraževernost in stereotipnost:** Vera v mistična določila posameznikove usode; dispozicija za mišljenje v togih kategorijah.
   — Vsakdo bi moral imeti popolno zaupanje v kakšno nadnaravno silo in brez vprašanja ubogati njene odločitve.
   — Nekega dne se bo najbrž izkazalo, da astrologija lahko veliko pojasni.

f. **Moč in »nadutost«** /toughness/: Zavzetost z dimenzijo gospodovanja-podrejanja, močnega-šibkega, vodje-vodenega; identifikacija s figurami oblasti; pretirani poudarek na konvencionaliziranih atributih ega; pretirano zatrjevanje moči in nadutosti.
   — Kar ta dežela najbolj rabi, bolj kot zakone in politične programe, je nekaj pogumnih, neutrudnih, zavzetih vodij, v katere ljudje lahko zaupajo.
   — Ljudi lahko razdelimo na dva ločena razreda: na šibke in močne.

g. **Destruktivnost in cinizem:** posplošena sovražnost, ponižkotnjenje človečnega.
   — Ker je človeška narava pač taka, bodo zmeraj vojne in konflikti.

h. **Projektivnost:** Pripravljenost verjeti, da se na svetu dogajajo divje in nevarne reči; projekcija nezavednih emocionalnih impulzov navzven.
— Dandanes, ko hodi naokoli toliko različnih ljudi in se tako zelo mešajo med seboj, se je treba še posebej skrbno varovati, da od njih ne dobimo infekcij ali bolezni.
— Večina ljudi se ne zaveda, kako zelo naša življenja nadzirajo tajno skovani načrti.

i. **Spolnost:** Pretirana skrb za spolna »dogajanja«.
— Homoseksualci niso nič boljši od zločincev in bi jih bilo treba ostro kaznovati. (str. 229—231)
Psihoanalitska (in ne na Ich-Psychologie temelječa) analiza te skale bi bila vsekakor zanimivo podvzetje, vendar se moramo tukaj omejiti le na splošno pripombo, da skala meša nivoje, da so vsa ta stališča, ki naj veljajo za simptome določene »libidinalne dispozicije«, simptomi na zelo neenak način in v različnih pomenih in četudi lahko površinsko drži, da se pojavljajo skupaj in tvorijo vzorec, pa bi bila zato še toliko bolj potrebna analiza, ki bi izstavila konkretne mehanizme njihovega posredovanja.

Na splošno lahko rečemo, da se izhodiščna naivnost v rezultatu ponovi: avtoritarnemu značaju, t. im. »high-scorers«, stojijo nasproti »low-scorers« kot nosilci tolerance, pluralizma in demokracije. Nasproti »high-scorers« na skali političnega in ekonomskega konzervatizma je recimo postavljen tipični ideal liberalca, ki »si aktivno prizadeva za progresivno družbeno spremembo, ki je lahko militantno kritičen (a ne povsem odklanjajoč) do sedanjega statusa quo, ki se zoperstavlja ali odreka pomen številnim konzervativnim vrednotam in prepričanjem... in ki želi zmanjšati moč businessa s povečanjem moči delavcev in ekonomskih funkcij vlade.« [121] Skraka, meščanski demokrat, prosvetljen s človekoljubnimi idejami o družbenih reformah. Ta zoperstavitev je predpostavka, na kateri je zgrajena vse meščanska teorija totalitarizma in tipično je, da so meščanski kritiki [122] avtoritarne osebnosti, ki sicer nikakor niso mogli biti nezadovoljni, kot glavni nedostatek videli prav izostanek analogne skale, ki bi merila represivni komunistični potencial [123]. Čeprav lahko ta očitek deloma obrnemo v prid kritični teoriji, ki vsem kompromisom navkljub ni hotela pristati na teorijo totalitarizma, pa ostaja po drugi strani dejstvo, da je v celotni zgodnji podobi kritične teorije izostala temeljitejša analiza edine takrat etablirane proletarske revolucije in njenih protislovij — dejstvo, ki dobi svoj pomen v premisleku izoliranosti frankfurtskega Inštituta od mednarodnega delavskega gibanja [124].

Grobo protipostavljenost avtoritarno-represivnega in demokratsko-tolerantnega značaja vsaj implicitno prebija Adorno, ki mu je v razdelitvi dela pripadlo tudi zaključno poglavje, Tipi in sindromi, se pravi poskus sistematične tipologije analizirancev z najvišjimi in najnižjimi rezultati na lestvici. Ironija je, da je bil prav Adorno tisti, ki je prej (recimo v polemiki s Frommom) ostro nastopil proti načelni možnosti obče tipologije značajev. Možnost svoje tipologije je Adorno utemeljil s tem, da so osebnosti v postvarelem svetu dejansko podvržene tipologiji, stereotipnost tipologije se torej ujema z dejansko stereotipnostjo samih osebnosti, da pa tipologija ne more veljati za kakršno koli konstanto v pristopu k individuu (»... kritika tipologije ne sme zanemariti dejstva, da veliko število ljudi niso več, ali bolje, nikoli niso bili, 'individui' v pomenu tradicionalne filozofije devetnajstega stoletja.« (str. 459)) Od tod se zdi upravičen Jayev očitek, da Adorno ne podaja le tipologije avtoritarnega značaja,[125] temveč tudi »avtentične subjektivnosti«,[126] se pravi analizirancev z najnižjimi rezultati, ki naj bi veljali za pozitivni protipol onim prvim. Prav tukaj pa se pokaže Adornova implicitna kritika: Tudi »low-scorers« ne morejo veljati za preprosti pozitivni protipol, za poosebljenje demokratičnih in naprednih teženj, za trdno oporno točko, ki bi bila izvzeta postvarelosti in odtujitvi.[127]

Zaključimo lahko, da je kritična teorija z Avtoritarno osebnostjo pristala na teoretski kompromis, tako na kompromis z v glavnem liberalno nastrojenimi akademskimi institucijami in raziskovalci, s katerimi je sodelovala, kot na kompromis s financiranjem celotnega projekta (Jewish Labour Comittee, American Jewish Comittee), in naposled na kompromis z ameriškim javnim mnenjem, pred katerim nikakor ni hotela veljati za prevratniško in radikalno, v strahu, da bi si s tem zaprla pot do vpliva in do vsaj delnega akceptiranja njene kritične zastavitve. Zato lahko najdemo zares kritične elemente le v bolj ali manj zaviti in prikriti obliki, čeprav so mnoge Adornove vsebinske analize antisemitizma, konzervatizma in religije posejane z dragocenimi elementi. Prepustimo zgodovinarjem presojo, koliko je bil ta kompromis ploden in upravičen, za nas pa ostane dejstvo, da je morala teorija za svojo »popularizacijo« plačati ceno razcepa na »ezoterično« in »eksoterično« raven, ezoterično, ki se je utelesila v istočasno nastali in takrat težko dostopni Dialektiki razsvetljenstva [128],

in eksoterično, utelešeno v petih delih. Študij o predsodku in njihovi relativno izredni uspešnosti in odmevnosti. Kljub Adornovemu kasnejšemu zagotovilu, da ni iskati pomena Avtoritarne osebnosti »v absolutni veljavnosti pozitivnih uvidov, še manj v statistiki, temveč predvsem v zastavitvi vprašanj (issues), ki jih je motivirala resnična družbena skrb, v nanosu na teorijo, ki poprej ni bila prevedena v tovrstne kvantitativne raziskave,« [129] kljub tej oceni lahko sklenemo, da lahko imamo to prvo sistematično realizacijo organskega spoja teorije z empirično raziskavo za neuspelo.

V kratkem Adornovem tekstu z naslovom Freudovska teorija in struktura fašistične propagandne [130], napisanem kmalu po izidu Avtoritarne osebnosti, lahko vidimo velik korak naprej v osvetlitvi psihološke anatomije fašizma. V nasprotju z različnimi poskusi revizije psihoanalize oz. »nadaljnjega razvijanja« njenih osnov (in sem spadajo tako Reich in Formm kot Avtoritarna osebnost) se Adorno tukaj tesno nasloni na samega Freuda, na Množično psihologijo in analizo jaza [131], se pravi na tisti njegov tekst, kjer Freud sam podaja jasno in dosledno analizo množičnih tvorb in mehanizmov identifikacije, ki jih konstituirajo. Presenetljivo je dejstvo, da so vse »psihološke« teorije fašizma v prvem obdobju šle mimo tega ključnega Freudovega teksta, čeprav se le-ta, napisan še pred razmahom fašizma, prav neverjetno ujema s fašističnimi množičnimi tvorbami, kot da bi že vnaprej zarisal glavne črte njihove zgodovinske podobe. Šele fašistične množice predstavljajo pravi primer Freudove na videz obče teorije, njeno zgodovinsko realizacijo, saj je bil fašizem prvo zgodovinsko gibanje, ki je odločilno uporabilo množično identifikacijo kot svoj nujni in ključni sestavni del. Zgodovinska ironija pa je, da je Freud pisal v tihem prepričanju, da ima pred sabo obči tip odnosov, ki konstituirajo množice v socialističnih gibanjih.

Adorno se opira na izsledke Študij o predsodku in drugih analiz fašizma, ki so, kot pravi, zadovoljivo osvetlile posamezne elemente psihološkega ustroja fašizma, zdaj pa je nastopil čas, ko je potrebno vse te delce razvrstiti v širši okvir psihološkega sistema in jim tako dati pravo veljavo. Ta okvir pa nam ponuja že Freud sam, ko skuša izdelati odgovor na izhodiščno vprašanje množične psihologije: Kaj konstituira množice kot množice? Katera je tista vez, ki množice združuje in je njena posebnost glede na druge medčloveške vezi? Ta vez je namreč »prav tista, ki jo skuša demagog proizvesti sintetično; dejansko je združojoči princip izza njegovih različnih postopkov (devices).« (Adorno, str. 412) Če se množice obnašajo drugače kot goli skupek individuov, ki jih sestavljajo, pa se tej skrivnosti prav nič ne približamo s sumljivimi hipotezami o »črednem instiktu« ali o mitični moči sugestije — take hipoteze pač ničesar ne pojasnijo, ker same spet potrebujejo pojasnitve — temveč je treba iskati ključ do množične psihologije v individualni psihologiji, v izhodišču, »da socialni nagon ne more biti izvoren in nerazstavljiv in da je moč najti začetke njegovega oblikovanja v ožjem krogu, kot denimo v družini.« (Freud, str. 66) Obnašanje posameznika kot dela množice ne nosi v sebi kakšnega presežka glede na njegovo obnašanje kot posameznika, temveč nasprotno, »psihična nadgradnja (Oberbau), ki se je pri posameznikih tako raznoliko razvila, se podre, izgubi svojo moč in razkrije se (postane dejaven) pri vseh enakovrstni nezavedni temelj.« (Freud, str. 69) Ne gre torej iskati kakšnih novih značilnosti, ki bi jih posameznik dodal svojim siceršnjim lastnostim, temveč »pride individum v množici pod pogoje, ki mu dovolijo, da odvrže potlačitev svojih nezavednih nagonskih vzgibov.« (ibid.) In Adorno dodaja: »Fašizem kot upor proti civilizaciji ni preprosto ponovni pojav (reoccurence) arhaičnega, temveč njegova reprodukcija v sami civilizaciji in skozi njo. Sile fašističnega upora je komajda ustrezno definirati kot močne energije ida, ki odvržejo pritisk obstoječega družbenega reda. Točneje je, da si ta upor delno sposodi svoje energije od drugih psiholoških instanc (agencies), ki so prisiljene v službo nezavednega.« (Adorno, str. 415)

Kakšna je torej narava skrivnostne zveze, ki druži individue med seboj v množico, narava skrivnostne sugestivne moči, ki jo ima nad množicami njihov vodja? (Freud vzpostavlja prvi sistematično razliko med množicami z vodjo in množicami brez vodje, domet tega razlikovanja pa se bo izkazal kasneje (Freud, str. 88)). Očitno je ne moremo iskati v moči in prepričljivosti racionalnih argumentov, saj je ena

od značilnosti demagoških govorov, ki najprej bode v oči, prav odsotnost vsakega »pozitivnega programa« (Adorno, str. 420) in vsake argumentacije — propaganda že ne glede na njene siceršnje namene sama kot taka deluje kot Wunscherfüllung, kot izpolnitev želje [132], naslovljena je na nezavedne vzgibe. Sugestija, ta čarobna formula, ki naj pojasni nerazumljivo vedenje množic, je torej razložljiva le kot »prepričanje, ki ne temelji na zaznavi in miselnem delu, temveč na erotični vezi.« (Freud, str. 119) Skrivnost njene moči je torej v najtesnejši zvezi s skrivnostno silo, ljubezni, ki jo opeva poezija in slavi ljudska modrost, tako ljubezni v neposrednem, »seksualnem« pomenu kot v njenih razširjenih in oddaljenih pomenih ljubezni do matere, domovine, človeštva, idej.

»Jezikovna raba ostaja celo v svojih muhavostih zvesta določeni dejanskosti. Tako imenuje 'ljubezen' sicer zelo raznovrstne čustvene odnose, ki jih tudi teoretsko povezujemo kot ljubezen, dvomi pa spet, ali je ta ljubezen pravšna, resnična, prava in tako kaže na celo lestvico možnosti znotraj ljubezenskih pojavov.« (Freud str. 104))

Zaljubljenost in množična identifikacija nastopita torej kot različni stopnji na isti lestvici in njuna razlika je v tem, ali se njuno seksualno stremljenje kaže kot direktni cilj ali pa je glede svojega cilja zavrto in preusmerjeno drugam. Njun vmesni, vezni člen lahko najdemo v prav tako skrivnostnem pojavu hipnoze, ki nam lahko velja za »množico v dvoje« (Freud, str. 107). Preberimo Freudov lastni povzetek razmerij med temi pojavi:

»**Zaljubljenost** sloni na hkratni navzočnosti direktnih in zavrtih seksualnih teženj /von zielgehemmten Sexualstrebungen/, pri čemer objekt pritegne nase del narcističnega jaznega libida /Ichlibido/. V njej je prostora le za jaz in za objekt.
Hipnoza deli z zaljubljenostjo omejitev na ti dve osebi, sloni pa vseskozi na zavrtih seksualnih težnjah in postavlja objekt na mesto ideala jaza /Ichideal/.
Množica pomnogoteri ta postopek, s hipnozo se sklada v naravi nagonov, ki jo združujejo, in v nadomestitvi ideala jaza z objektom, k temu pa pristavi identifikacijo z drugimi individui, ki je bila morda prvotno omogočena z enakim odnosom do objekta. Obe stanji, tako hipnoza kot množična tvorba, sta dedna usedlina iz filogeneze človeškega libida, hipnoza kot dispozicija, množica pa vrh tega kot direkten preostanek. Nadomestitev direktnih seksualnih teženj z zavrtimi pri obeh pospešuje ločitev /sonderung/ jaza in ideala jaza, h kateri je pri zaljubljenosti že storjen začetek.« (Freud, str. 133)

Vse tri pojave torej povezuje dejstvo, da namesto ideala jaza stopi objekt, le da slednji dve obliki temeljita izključno na razvitih seksualnih težnjah, pri zaljubljenosti pa se »direktna« in zavrta seksualnost med seboj prepletata.

Uvesti pa je treba še dodatno razlikovanje med dvema tipoma vezave, ki sta v vseh treh primerih med seboj prepletena, odločilno vlogo pa igrata prav pri tvorbi množic, namreč razlikovanje med identifikacijo in zaposedanjem objekta (Objektbesetzung) [133] kot dvema temeljnima oblikama medčloveških razmerij. »Identifikacija je v psihoanalizi znana kot najzgodnejši izraz čustvene vezi na drugo osebo« in »igra določeno vlogo v predzgodovini ojdipovega kompleksa«, ki ga »pomaga pripraviti« (Freud, str. 98). Mali deček »kaže torej potem dve psihološko različni vezi, do matere naravnost seksualno zaposedanje objekta, do očeta pa zgledno identifikacijo (die vorbildliche Indentifizierung).« (ibid.) Njuno razliko bi najlažje opisali tako, da bi deček mater želel imeti, oče pa bi želel biti (Freund, str. 99). Oba tipa sta kasneje med seboj tesno povezana v vseh človeških vezah, kjer t. im. »normalni« izbor (seksualnega) objekta kaj lahko regredira v identifikacijo. Identifikacijo in zaljubljenost lahko načelno ločimo po tem, »ali je objekt postavljen na mesto jaza ali ideala jaza.« (str. 107) [134]. Obe vezi se v množici križata: vodja vstopi na mesto ideala jaza vsakega individua, ta skupni objekt pa vsem individuom, ki tvorijo množico, omogoči vzajemno identifikacijo: »*Takšna primarna množica je skupek individuov, ki so postavili en in isti objekt na mesto svojega ideala jaza in se zaradi tega v svojih jazih drug z drugim identificirali.*« (str. 108 [135]

Ključ za tvorbo množice kakor tudi drugih pojavov ljubezni ostane torej razumevanje posebne instance, ideala jaza, posebne »stopnice v jazu« (Eine Stufe im Ich — naslov XI. poglavja Freudove študije). »Priznamo, da se vse, kar bi lahko doprinesli k razjasnitvi libidinalne strukture množice, zvaja na razlikovanje jaza in ideala jaza in na skozi to omogočeni dvojni način vezave — identifikacijo in po-

stavitev (Einsetzung) objekta na mesto ideala jaza.« (str. 121) Ali lahko to posebno instanco, ideal jaza, prevedemo v znane termine in jo preprosto izenačimo s superegom, nadjazom, znanim v različnih popularizacijah psihoanalize kot nosilcem morale in vesti, kot ponotranjenjem družbene avtoritete, reprezentantom očeta? Tukaj pa naletimo na posebne vrste težavo, ki je morda na prvi pogled videti terminološko dlakocepstvo. V Množični psihologiji in analizi jaza se Freud opira na svoja spoznanja iz vrste drugih spisov, zlasti iz zelo pomembnega spisa K uvajanju narcizma [136], kjer je bila distinkcija med jazom in idealom jaza prvič uvedena. Na ključnem mestu, kjer Freud uvaja novi termin Ichideal [137], pa vlada določena terminološka zmeda: v istem odstavku uporabi Freud za označitev nove instance kar dva termina, drug drugemu močno podobna in ki na videz merita na isto, namreč Ichideal (ideal jaza) in Idealich (idealni jaz). Ne moremo se spuščati v zapleteno in še tipajoče iskanje, ki prežema ta ključni Freudov spis, zato se bomo zadovoljili s sklepom, da ta terminološka razlika pokriva dejansko razliko dveh temeljno drugačnih instanc, med seboj prepletenih in kaj lahko zamenljivih. Preprosto povedano meri Ichideal na tisto, kar bo kasneje zaznamoval strogi pomen termina nadjaz, namreč na dimenzijo zakona / prepovedi, in je torej simbolna instanca, medtem ko je Idealich povečanje našega lastnega jaza, njegova realizacija na imaginarnem nivoju, mesto spekularne identifikacije, torej imaginarna instanca.

Za trenutek si oglejmo nekaj Lacanovih pripomb k temu problemu iz Séminaire I.[137a] »**Ichideal,** ideal jaza, je drugi kot govoreči, drugi, kolikor je z mano v simbolnem, sublimiranem razmerju, /drugi/, ki je v našem dinamičnem ravnanju hkrati podoben in različen od imaginarnega libida. Simbolna menjava je to, kar povezuje človeška bitja med seboj ... in kar omogoča identifikacijo subjekta.« (Lacan, str. 162) »Drugi, alter ego, se glede na etape življenja bolj ali manj staplja z **Ichidealom** ... Narcistična identifikacija — nediferencirana beseda identifikacija je neuporabna — ... je identifikacija z drugim, ki pri normalnem poteku človeku omogoča, da natanko vmesti svoj imaginarni libidinalni odnos do sveta nasploh. ... Subjekt vidi svojo bit skozi refleksijo v odnosu do drugega, se pravi v odnosu do **Ichideala.**« (str. 144—145) V tem lahko vidimo tisto »temeljno alienacijo« (str. 145), od katere je treba strogo ločiti **Idealich** kot imago jaza, kot imaginarno zapolnitev razcepa, ki identifikacijo šele omogoča. Nadjaz, ki meri na »brezsmiselni, slepi« (str. 119) zakon, ravno nikoli ne more postati imago (kar nam pri uvajanju tega termina implicitno pove že Freud[318]). Različne figure družbene prisile, vesti, očeta, delujejo ravno kot imaginarni vložki, ki nam šele omogočijo, da si integriramo zakon v njegovi brezsmiselnosti in neznosnosti.[139]

Freudova distinkcija med idealom jaza in idealnim jazom, uvedena tako rekoč pod roko in mimogrede v tekstualnem tkivu spisa o narcizmu, kasneje ni dosledno izvedena. V tekstu, ki ga imamo pred sabo, Množična psihologija in analiza jaza, pokriva termin Ichideal obe plati, tako simbolno kot imaginarno. To nas ne sme presenetiti:

»**Ichideal** kot govoreči se lahko vmesti v svetu objektov na nivoju **Idealicha,** torej na nivoju, kjer se lahko proizvede narcistična zajetost /captation/ ... Lahko si mislite, da v trenutku, ko se proizvede ta konfuzija, ni več možno nobene vrste upravljanje aparata. Drugače rečeno, zaljubljenost je norost, kot pravi ljudska govorica.« (Lacan, str. 162—3)

Šele iz tega spoznanja, da »realno in imaginarno igrata na istem nivoju« (Lacan, str. 161), lahko razumemo naravo tiste posebne vrste zaljubljenosti, ki jo predstavlja tvorba množic. V ključnih točkah Freudove analize *moramo torej brati Ichideal kot Idealich,* kot povečanje, kot imaginarno realizacijo našega lastnega jaza.

Temu uvidu se lahko približamo še po drugi poti: Freud posveča posebno poglavje svojega spisa razmerju med množico in prahordo, znano iz »znanstvenega mita«, hipoteze, na katero se je Freud naslonil v Totemu in tabuju. Vse se zdi, da je množica »ponovno oživetje (Wiederaufleben)« (Freud, str. 115) prahorde, ki ji kot neomenjeni absolutni gospodar vlada vodja — praoče. Vse različne značilnosti obnašanja množic — »izginotje zavestne posamezne osebnosti, usmerjanje misli in čustev v iste smeri, prevlada afektivnosti in nezavednega duševnega, težnja k nemudni izvršitvi namer, ki se pojavljajo — vse to odgovarja določenemu stanju regresije k primitivni duševni dejavnosti, kakršno bi lahko pripisali ravno prahordi.« (Freud, str 114) Množica sinov, ki ji praoče odreka seksualno zadovoljitev, saj ima edino on neomajno oblast nad seksualnim občevanjem, je takorekoč prisiljena v množično psihologijo, od katere se je kot od svoje »naravne podlage« šele odlepila in izoblikovala individualna psihologija.

»Grozljivi /unheimliche/, prisilni /zwanghafte/ značaj tvorbe množic, ki se kaže v njenih pojavih sugestije, lahko pač po pravici zvedemo na njen izvor iz prahorde. Vodja množice je še zmeraj strah vzbujajoči praoče, množica si še zmeraj želi biti vladana z neomejeno oblastjo, v največji meri hlepi po avtoriteti /autoritätssüchtig/, po Le Bonovem izrazu ima žejo za pokoravanjem. Praoče je množični ideal, ki na mestu ideala jaza vlada nad jazom.« (Freud, str. 119)

Seveda pa je začetni akt civilizacije ravno uboj očeta in s tem vzpostavitev vladavine mrtvega očeta kot »Imena očeta«, ki šele razpira dostop v simbolna razmerja, zato dobi Freudova neposredna primerjava množice s prahordo svoj pomen, šele če imamo pred očmi, da tvorba množic, z Adornovimi besedami, ni noben preprost ponovni pojav arhaičnega v civilizaciji, temveč »njegova reprodukcija v sami civilizaciji in skozi njo.« (Adorno, str. 414) Reprodukcija imaga praočeta kot vodje v sami civilizaciji lahko torej služi le zamračitvi, izrivu simbolnega, vladavine Imena očeta, zapolnitvi brezna razlike. Nobenega smisla nima vprašanje, pripominja na drugem mestu Freud, »ali je libido, ki združuje množice, homoseksualne ali heteroseksualne narave, saj ni diferenciran po spolih in se še posebej ne ozira na cilje genitalne organizacije sibida.« (Freud, str. 131-2) Tudi kjer so množice sestavljene iz moških in žensk, *»ne igra spolna razlika nobene vloge.«* (Freud, str. 131, podčrtal M. Đ.)[140]. Od tod lahko vidimo, kaj individue s tako skrivnostno močjo vabi v tvorbo množic, kaj si lahko od nje obetajo in v njej pridobijo: v evforiji identifikacije, homogenosti brez razpok, lahko zaobidejo spolno razliko, izognejo se lahko tesnobi konfrontaciji z razliko, ki jih šele konstituira kot želeče subjekte. Spolna ljubezen, pravi dalje Freud, zato prebija vsako množično formacijo in zato v družbi, ki temelji na množični psihologiji, ne more biti dopuščena (točneje, pripuščena je lahko le kot »proizvodnja otrok«, kot prokreacija, kot množenje množice, torej ravno kolikor je deseksualizirana). Podobno pa je tudi z nevrozo —« ... tam, kjer je uspel močan preboj k množični tvorbi, nevroze pojemajo in lahko vsaj za nekaj časa izginejo.« (str. 132) V Freudovo formulo, da sta zaljubljenost in tvorba množic različni stopnji na isti lestvici »ljubezni naspIoh«, moramo tukaj uvesti še drugačne vrste distinkcijo: premalo je, če rečemo, da se razlikujeta zgolj po stopnji »sublimacije«, da so torej v enem primeru seksualne težnje direktne, v drugem pa zavrte. Ta formula lahko kaj hitro zavaja, saj nas po drugi strani celotno psihoanalitsko izkustvo uči, da direktne seksualne težnje še zdaleč niso nezavrte ali kaj manj imaginirane od zavrtih. Prava distinkcija tukaj zadeva razmerje do (spolne) razlike, ki je v enem primeru pripoznana (skozi zapleteni mehanizem potlačitve), v drugem pa »ne igra nobene vloge«, je torej izključena. Naleteli smo torej na temeljno razlikovanje med nevrozo in psihozo, ki mu ustreza dvojica potlačitev (Verdrängung) — izključitev (Verwerfung), v kateri množice po svoji strukturi vseskozi ustrezajo polu psihoze. Z nenadno historično vlogo množične psihologije v fašizmu, to reprodukcijo arhaičnega v civilizaciji in skozi njo, se nam zastavlja sledeče temeljno vprašanje: po kateri logiki, po kakšni interni ekonomiji je razvoj meščanske družbe, po svoji strukturi v jedru »nevrotične«, lahko proizvedel takšno situacijo, kjer se je nevrotični mehanizem potlačitve / priznavanja razlike sprevrgel v psihozo, v izključitev razlike?

Mimogrede naj omenimo, da iz te Freudove zastavitve postane tudi jasna nezadostnost Sollersove analize fašizma[141] (nanjo se v svoji knjigi opira tudi S. Žižek[142]). »/Fašizem/ deluje kot poziv zakonu, ko ta ne more več zagotoviti užitka. Je poziv k represiji. ... Najbrž gre za krizo očetovstva, kakršne zgodovina še nikoli ni poznala ... In na mesto zakona, ki ne zagotavlja užitka, stopa ... seveda zakon, ki bo desetkrat huje naložil /infliger/ užitek. .. Brž ko se pojavi ta kriza v dostopu do užitka preko zakona, zakon naloži užitek.« (Sollers, str. 133—4) Ta splošna formula fašizma spregleda njegovo psihotično plat: fašizem rešuje krizo zakona ne z afirmacijo zakona, temveč z njegovo izključitvijo, s kratkim stikom, ki zakon zaobide v evforiji homogenosti. Sollers prehitro prestopi iz splošne ugotovitve, da je »stanje brez zakona ... stanje brez užitka« (ibid.) v afirmacijo zakona, ki nalaga užitek, ter pri tem spregleda paradoks psihoze, simbolnega kratkega stika.

Adornov spis daje v jedru prav tako interpretacijo Freudove študije, kot smo jo zarisali zgoraj. Izhajajoč iz dejstva, da se podoba fašističnega vodje kaj malo ujema s podobo očeta, razreši to navidezno protislovje s Freudovim tekstom tako, da razume idealiziranega vodjo kot imaginarno realizacijo posameznikovega lastnega jaza: »s tem, ko naredi vodjo za svoj ideal, ljubi tako rekoč samega sebe, znebi pa se pritiskov frustacije, ki kalijo njegovo sliko o lastnem em-

piričnem jazu.« (Adorno, str. 419) Nobenega protislovja ni torej, če vodja nastopa hkrati kot imago očeta in kot »eden izmed nas«, kot »sestavljenka (composite) King Konga in predmestnega brivca [143]« (str. 420). Od tod tudi eden najbolj priljubljenih demagoških postopkov, ki ga Adorno imenuje »veliki mali človek« (the great little man) (str. 421) — »Podoba vodje zadovoljuje priveržencevo dvojno željo, da bi se podredil avtoriteti in da bi bil sam avtoriteta.« (str. 421) Za to pa fašističnemu agitatorju ni potrebno nobeno posebno vedenje ali obvladovanje množične psihologije, zadostuje že, da »preprosto obrne svoje nezavedno nazven.« (str. 427)

Adornova obširna in podrobna analiza Freudovega spisa se izteče v vprašanje, zakaj je množična psihologija bolj značilna za fašizem kot za katero koli drugo gibanje. Čeprav se lahko z njo okoriščajo v različnih situacijah tudi številna (če ne vsa) druga politična gibanja, pa je le fašizmu strogo vzeto imanentna in vstopa tako rekoč v sámo njegovo definicijo. Objektivni cilji fašizma, pravi Adorno, so vseskozi iracionalni, »kolikor nasprotujejo materialnim interesom tistih, ki jih skušajo zajeti.« (str. 429) Ta razkorak med materialnimi interesi in objektivnimi političnimi cilji pa še nikoli ni bil tako velik in prav množična psihologija je edini medij, s katerim se ga da prekriti, zastreti in tako premostiti.« ... nadomestitev individualnega narcizma z identifikacijo s podobami vodij je usmerjena v nekaj, kar bi lahko imenovali prisvojitev množične psihologije s strani zatiralcev.« (str. 431) V tem se »nakazuje naraščajoča težnja k odpravi psihološke motivacije v starem, liberalističnem pomenu.« (ibid.) Psihologija v klasičnem pomenu v taki konstelaciji tako rekoč izgine, saj se ji odtegne individuum kot njen osnovni medij. Ta »ekspropriacija nezavednega« za namene neprikritega gospostva je tista specifična novost, ki loči fašizem od ostalih gibanj — izredno pomemben Adornov sklep, h kateremu se še povrnemo.

Adornovo mejo pa lahko lepo vidimo v njegovem »pozitivnem« projektu, ki ga lahko postavi nasproti fašizmu: ta naj bi bil »emancipacija človeka od heteronomne vladavine nezavednega«, proces, v katerem se »subjekti osvestijo svojega nezavednega« (str. 431), prav to pa fašizem onemogoča s svojim organiziranim izrabljanjem nezavednega za podporo gospostvu. Čeprav lahko velja celotna Adornova analiza za kritiko ravno tistega prehitrega zaupanja racionalni refleksiji, ki smo ga videli pri Dimitrovu (postavljanje »jasne, popularne argumentacije« nasproti fašističnim »demagoškim frazam«), pa na drugi ravni sama zaide v prehitri pristanek na refleksijo: psihoanaliza naj bi se po modelu heglovske samorefleksje iztekla v ukinitev svojega predmeta, nezavednega. S tem pa ostaja Adorno še zmeraj zavezan polju meščanske subjektivitete, ki ga hoče prebiti, čeprav ga skuša prignati do tiste skrajne točke, kjer bi se njegovo orožje obrnilo proti njemu samemu. Zakaj to podvzetje nujno zaide v aporije in na kakšen način ravno Freudova koncepcija psihoanalize prebija to polje meščanske subjektivitete, na takšna vprašanja bi morali odgovoriti v posebnem spisu.

Za konec je potrebno še Adorna obvarovati pred preprostim očitkom, da absulutizira le eno plat, »subjektivnost« množic in njihovo psihologijo, pozablja pa na drugo, važnejšo, na perpetuiranje ekonomskega gospostva. Tako v tem spisu kot v številnih drugih je Adornovo stališče do tega vprašanja povsem jasno:

»... fašizem kot tak **ni** psihološko vprašanje in vsak poskus, da bi razumeli njegove korenine in njegovo zgodovinsko vlogo v psiholoških terminih, še vedno ostaja na ravni ideologij, kakršna je ideologija 'iracionalnih sil', ki jo razširja fašizem sam.... Psihološke dispozicije dejansko ne povzročijo fašizma; točneje je, da fašizem obmeji psihološko področje, ki ga lahko uspešno izrabijo sile, ki ga podpirajo zaradi povsem nepsiholoških sebičnih razlogov.« (str. 430) In tudi v številnih drugih tekstih lahko velikokrat beremo o »nespornem primatu ekonomije pred psihologijo v posameznikovem vedenju«![144] ipd.

S tem pa »enostranska« analiza nikakor ne izgubi svoje upravičenosti, prav nasprotno, pri Freudu, ki se je »omejil na polje individualne psihologije in se modro vzdržal uvajanja sociooloških faktorjev od zunaj« (str. 431), lahko veliko več zvemo o fašističnih gibanjih kot pri različnih analizah, ki skušajo podati »celovito sliko«, »vsestransko prepletanje«, »vzajemno učinkovanje« ipd. Z golim zagotavljanjem »primata ekonomije« v analizi nismo storili niti koraka naprej in Adornovo vodilo ostaja tukaj odločilno: *»Resnica celote je na strani enostranosti in ne pluratistične sinteze.«*[145]

V.

Od naše začetne raziskave ekonomske podlage fašizma smo sledili maksističnim analizam v zapleteno vprašanje po »subjektivnem faktorju«, po »subjektivnih pogojih gospostva«, na področje, ki se na videz močno oddalji od ekonomskega ustroja družbe in ki se ravna po svojih lastnih nepričakovanih zakonitostih, področje, ki pa ga zato še ne moremo imeti le za vsiljeni naknadni dodatek »pristni« marksistični zastavitvi kritiki politične ekonomije, saj ga je skozi protisloven proces z vso nujnostjo proizvedla marksistična teorija sama — seveda marksistična teorija v svoji razcepljeni in protislovni zgodovinski podobi, ujeta v precepu protislovnega zgodovinskega trenutka, ki mu je fašizem dal svoje ime. Na poti skozi to vprašanje po »subjektivnem faktorju« smo morali opustiti prenagle in nekritične zastavitve, kakršne so tako Reichova in Frommova kot tista, ki služi za osnovo Avtoritarni osebnosti, ter smo naposled vsaj provizorično pristali pri tistem splošnem referenčnem okviru, ki nam ga nudi Adornov spis o Freudovi množični psihologiji, kratek povzetek dolgotrajnega in mučnega iskanja. Čeprav nam ta okvir daje nekatere oporne točke za analizo, pa ostaja vsekakor presplošen in nedorečen. Splošno strukturo množične pshologije bomo zato skušali dopolniti in konkretizirali z analizo še posebej zloglasne poteze fašizma, tistega posebnega vira »iracionalnosti«, mračnega sovraštva in nerazumljivega uničevalnega besa, ki ga predstavlja *antisemitizem.*

Sledili bomo dvema močno različnima analizama: eni, ki je nastala ob koncu vojne v prelomni točki razvoja kritične teorije in tvori poglavje Horheimerjeve in Adornove Dialektike razsvetljenstva, in drugi, ki je zrasla na tleh tako imenovanega »strukturalizma« (če naj ta ideološka skovanka sploh kaj pomeni) in jo je pred leti napisal francoski psihoanalitik Daniel Sibony.

Četudi je v Dialektiki razsvetljenstva [146] le eno poglavje v ožjem pomenu posvečeno fašizmu, pa celotnega mislenega podvzetja, ki sta se ga v tej knjigi lotila Horkheimer in Adorno, ni mogoče razumeti brez soočenja s fašizmom kot skustvom najradikalnejše zavesti poraza. Začetna zastavitev kritične teorije, ki se je navezala na oživljenje revolucionarne misli po 1. svetovni vojni, je tukaj prišla do tiste točke, kjer se je njen revolucionarni projekt, razumljen kot povratek k »izvorni« Marxovi misli izpod zgodovinskih naplavin, izkazal za nezadostnega in kjer je kritična zavest morala vzeti nase dejstvo, da so se premestile same njene predpostavke. Vprašanje, »zakaj človeštvo, namesto da bi stopilo v resnično človeško stanje, tone v novo vrsto barbarstva« (str. 5, 7), je zahtevalo premestitev teoretskega polja.

Ne bomo se spuščali v analizo zapletenega miselnega toka, ki skuša izstaviti dialektiko razsvetljenstva in mita, duha in narave, mehanizem, po katerem duh tem bolj zapade naravi, čim bolj se skuša kot gospodar dvigniti nad njo. Ustavili se bomo le ob tistem manj znanem in redko citiranem poglavju, ki najbolj neposredno zadeva fašizem, oz. njegov temeljni sestavni del, antisemitizem.

Ob koncu pretresa posameznih historičnih in psiholoških elementov antisemitizma lahko preberemo na videz zelo presenetljivo trditev: »Toda antisemitov ni več.« (str 235, 212) Leta 1944, v času, ko so milijoni Židov umirali v koncentracijskih taboriščih, zveni ta trditev malone neverjetno. Kateri je bil torej tisti antisemitizem, ki je v fašizmu privrel na dan v dotlej najbolj grobi sistematično barbarski obliki in ki po tej trditvi ne more več veljati za antisemitizem? Odgovor na to vprašanje moramo iskati v njegovi razliki do tistega antisemitizma, ki je bil na določen način vgrajen že v sámo osrčje zahodne civilizacije in se je v številnih inačicah zmeraj znova prikradel na površje.

Ekonomski koren antisemitizma lahko iščemo v »maskiranju (Verkleidung) gospostva v produkcijo.« (204, 185) Pred vzponom meščanskega reda je stalo gospostvo nasproti izkoriščanim kot izvenprodukcijska prisila, kot represija, ki ni potrebovala preobleke ekvivalenčne menjave. Šele z meščanskim redom si je gospodar prvič »nadel civil« (205, 185) in nastopil kot »enak med enakimi«, ki je kot kovač svoje lastne sreče sam zaslužen za svoj privilegirani položaj. Da bi se prikrila »grabežljiva narava gospodarskega sistema« (205, 186), je treba s prstom pokazati na grešnega kozla: primite tatu! Žid je za

takšno vlogo še posebej primeren zaradi svoje specifičnega položaja, svoje zaprtosti v sfero cirkulacije. Sfera cirkulacije pa je prav tisto mesto, kjer se v produkciji ustvarjeni dobički šele lahko realizirajo in v kateri najjasneje pada v oči izkoriščevalski značaj celotnega procesa. »(Trgovec) je sodni izvrševalec za celotni sistem in jemlje nase odium za druge. Odgovornost cirkulacijske sfere za izkoriščanje je družbeno nujni videz.« (206, 186) Sfera cirkulacije, v katero spadata obe podobi Žida, denarna in duhovna, bankir in intelektualec, pa je mesto hkrati njegovega privilegija in izobčenosti: »... trgovna ni bila njegov poklic, bila je njegova usoda.« (207, 187) Navidezni raj dobička brez dela budi zavist in zbuja slabo vest. Buržujev antisemitizem je njegovo »sovraštvo do samega sebe, slaba vest parazita.« (207, 187) V antisemitizmu so Židje presleparjeni sleparji: prav oni, ki so se potegovali za univerzalnost človeških pravic, za »individualizem, abstraktno pravico, pojem osebe« (207, 187), so postali žrtev prikritega imanetnega partikularizma, sami degradirani v species.

Antisemitizem ne mara priznati svoje religiozne podlage, vendar ostaja ta v njem hkrati ukinjena in ohranjena. Krščanstvo je pomenilo tako napredek kot regresijo glede na židovsko religijo: po eni strani je prebilo grozo absolutnosti židovskega boga, ki v svoji univerzalnosti »še ni povsem odvrgel potez naravnega demona« (208, 188) — neomenjeni stvarnik in vladar je v »absolutnem sebstvu« povzel in združil grozo posameznih naravnih demonov, prav to pa krščanstvo omili s posredništvom med bogom in človekom, z zapovedjo ljubezni; po drugi strani pa je moralo krščanstvo za to plačati ceno novega malikovalstva, ki se mu povrne kot poduhovljeno »Kristus, duh, ki je postal meso, je pobožanstveni mag.« (209, 189) In čeprav je krščanstvo v sebi ohranilo »židovski element« v negotovosti odrešitve, ki ostaja stvar božje milosti in odločitve, pa je tista njegova zgodovinska podoba, ki je »zajemale množice« in postala »materialna sila «, bila vseskozi malikovalska. Njegova prevara se pokaže v zapovedi, naj ljubezen, posredovana z računanjem na odrešitev, ostane hkrati neposredna. V razcepu med uradnim tolmačenjem krščanstva in malikovalstvom kot njegovim nujnim zgodovinskim dopolnilom je iskati tisto slabo vest, ki je religiozni temelj antisemitizma: »Antisemitizem bi moral potrditi, da ima prav ritual vere in zgodovine, v tem, da ga izpolnjuje na tistih, ki mu ta prav zanikajo.« (211-2, 191) V tem ko je zveza gospostva in razsvetljenstva preprečila emancipatoričnemu momentu religije, da bi prišel do zavesti, je ohranila religiozno dediščino v njeni postvareli formi. Iz religije univerzalne ljubezni se je rodilo univerzalno sovraštvo do Židov.

Alternativa mythos / logos je alternativa med mimetičnim priličevanjem naravi in odlepljenjem od narave v distanco pozicije gospostva, ki se izteče v golo tehnično razpolaganje. Naravna podlaga mimezisa je mimikrija iz »biološke predpgodovine«, otrplost v grozi preganjane živali, ki v svojem priličevanju mrtvemu ohranja goli prostorski odnos. V tej arhaični shemi samoohranitve »plača življenje davek za nadaljnji obstoj preko izenačevanja z mrtvim.« (213, 192) Na mesto te mimikrije je v magijski fazi nastopilo »organizirano rokovanje (Handhabung) z mimezis in končno, v historični (fazi), racionalna praksa, delo.« (213, 192) Mimezis je postala izrinjena plat razsvetljenskega napredka, vendar je prav ta napredek, kolikor bolj se je oddaljeval od mitske mimezis, sam postal gigantska mimezis: »Prilagajanje mrtvemu v službi samoohranitve tehnika ne izvaja več kot magija skozi telesno oponašanje zunanje narave, temveč skozi avtomatizacijo duhovnih procesov, skozi njihovo preobrazbo v slepe poteke (Abläufe).« (214, 193) Mimetična varovalna barva je že sámo slepo gospostvo nad naravo, ki se odvija kot samorasli proces. Paradoks Žida je, da prav on, ki je v zgodovini prvi prekinil z mimezisom in magijo, se otresel mitskih spon vpetosti v naravo in malikomalstva, da prav on v tej civilizaciji reprezentira potlačeni mimezis, grozo izrinjene magije. Ambivalenca židovstva je v tem, da je najradikalneje pretrgalo s substancialno vezanostjo na naravo, z magičnim priličevanjem, hkrati pa je v isti gesti to zvezo z naravo ohranilo v hipostazi in zavezujoči zakonitosti svojih ritualov, ne da bi pri tem regrediralo v mitologijo, pa vendar ohranjujoč primes »krvi in skrivnosti«, ki v razsvetljenski racionalnosti reprezentira njegovo potlačeno plat; skratka, uspelo mu je takorekoč »odvzetje moči magije s pomočjo njene lastne sile, ki se kot služba božja obrne proti sebi.« (219, 198) V razsvetljenski civilizaciji so Židje i zaostali

i preveč napredni. Še splošneje formulirano, Žid v isti podobi reprezentira razsvetljenstvo par excellence (bankir, intelektualec) in njegovo potlačeno plat (smrduh, umazanec, primitivni rituali etc.). Antisemitovo sovraštvo do Žida je hkrati sovraštvo do tujega, grozečega in ogrožajočega ter sovraštvo do preveč bližnjega, njemu samemu preveč podobnega. Žida ne more trpeti, a ga nenehno imitira, točneje, imitira svojo podobo Žida: vse od pojoče intonacije, od voha, do kodificiranih ritualov uniformirane discipline, mrtvaških glav, monotonega ponavljanja besed in gest, ritualov, ki so prav »organizirano oponašanje magijskih postopkov, mimezis mimezisa.« (218, 197), pa do nacističnih fantazij o židovskih zločinih, »o pobojih otrok in sadističnih ekscesih, zastrupljanju ljudstva in mednarodni zaroti, «ki vse» točno definirajo antisemitsko željo-sen in še zaostajajo za njenim udejanjenjem.« (219, 198) Židje, ki se jim očitajo skrivnostni obredi žrtvovanja, naj bodo sami žrtvovani. Ta »mimezis mimezisa« pa je prav avtoritarno dopuščena oblika predajanja prepovedanemu, preko katere fašizem »stremi k temu, da bi se upor potlačene narave proti gospostvu neposredno uporabil v korist gospostva.« (218, 197)

Antisemitski mimezis je hkrati nasprotje mimezisa: če je mimezis priličenje sebe zunanjemu svetu, je paranoična napačna projekcija, priličenje zunanjega sveta sebi. Napačna projekcija, ki je jedro antisemitizma, ni napačna zato, ker je projekcija — vsaka zaznava je hkrati tudi subjektova projekcija, ki preko razcepa zunanje / notranje proizvede po eni strani »trdni univerzum stvari« in po drugi identični jaz. Nobena zaznava ni goli odtisk zunanjega sveta v zavesti, temveč dobi svoj smisel šele v refleksiji dialektike receptivnosti in projekcije. Šele skozi to refleksijo se izkaže subjektova vpetost v zaznavni proces — »Zaznava je posredovana neposrednost, misel v zavajajoči moči čutnosti.« (228, 205) V napačni projekciji antisemita se refleksija zgubi v obeh smereh: »... ker (subjekt) ne reflektira več predmeta, ne reflektira več niti samega sebe in tako izgubi zmožnost razlikovanja.« (223, 201) Paranoja se v obeh svojih oblikah dopolnjuje, kot preganjavica in kot fantazem o lastni vsemogočnosti: »Obakrat je subjekt v centru, svet pa je gola prilika za njegovo manijo (Wahn); (svet) postane brezmočni ali vsemogočni zapopadek tega, kar se vanj projicira.« (224, 202) Ker spadata v zaznavo tako domišljija kot sprejemanje, se prizadetemu kaj lahko dozdeva, »da je resnica fantastična in da je njegova fantazija resnica.« (227-8, 205) Priložnosti za paranoično fiksacijo prav nič ne manjka: »V tistem breznu negotovosti, ki ga mora premostiti vsak objektivirajoči akt, se vgnezdi paranoja.« Skušnjava, da se subjektova želja prelevi v objektivno silo, je spremljala razvoj spoznanja kot njegova nujna paranoična senca — od mita o hudiču, teozofije, alkimije do vseh vrst obskurantističnih sekt. Paranoja je simptom polizobrazbe (Halbbildung), »ki v nasprotju z golo neizobrazbo hipostazira omejeno vedenje kot resnico «in ki» ne more prenesti do neznosnosti stopnjevanega razkola med znotraj in zunaj, med individualno usodo in družbenim zakonom, med pojavom in bistvom.« (230, 207) Pred trpljenjem, ki ga poraja ta razkol, beži v pripravno paranoično formulo, ki naj brez ostanka vse pojasni. Razmah fašistične paronoje lahko razumemo šele po eni strani iz skrajne zaostritve tega razkola ter po drugi strani, kar je del istega procesa, iz univerzalizacije polizobrazbe, ki je v času, »ko izobrazba zaradi ekonomskih vzrokov izumira« (231, 208), postala »objektivni duh« (223, 209). »Brezsmisel gospostva lahko danes zdrava zavest tako lahko spregleda, da gospostvo potrebuje bolno (zavest), da bi se ohranilo pri življenju. Samo tisti, ki bolujejo za preganjavico, pristajajo na preganjanje, v katerega mora preiti gospostvo, tako da smejo preganjati druge.« (233, 210)

»Toda antisemitov ni več.« (235, 212) V tej točki analize smo prišli do ugotovitve, ki smo jo vzeli za izhodišče. Vsa dosedanja analiza, ki je zapovrstjo izstavila, grobo rečeno, ekonomsko, religiozno, »kulturnozgodovinsko« in »psihološko« plat antisemitizma, je veljala v pravem pomenu besede za tisti antisemitizem, ki je bil imanenten meščanskemu redu. Poslednji antisemiti so bili »liberali, ki so hoteli povedati svoje antiliberalno mnenje« (235, 212). Fašistični antisemitizem ni antisemitizem par excellence, kjer bi ta prišel do svoje izostrene in do skrajnosti pretirane podobe, nasprotno, v fašizmu se mu je odtegnil njegov družbeni temelj in njegova družbena vsebina, prav zato pa je lahko nastopil še s toliko večjim fanatizmom, kot da bi v svoji

paroniji o resničnosti svojih umislekov hotel prepričati predvsem samega sebe. Od subjektivnega izkustva, ki se je v antisemitizmu strdilo v stereotip, je ostal samo še stereotip. Poznavanje Židov pri tem ne igra nobene vloge več: antisemitizem se z enako lahkoto rodi tudi v krajih, kjer Židov sploh ni [147]. Antisemit se za preganjanje Židov odloči en bloc, s tem ko plebiscitarno podpre fašistično listo. Individualno presojo je zamenjala slepa subsumpcija, odločitev brez procesa odločanja. »Zaznavajoči ni več prisoten v procesu zaznave.« (237, 213) Židovski trgovec se pretvori v inkarnacijo vseh mračnih sil šele takrat, ko ga pravzaprav ni več, v dobi koncernov in tekočega traku, ki ravno ukine cirkulacijsko sfero. Zato pa je triumf tem lažji in tem bolj mamljiv. »Fašistični antisemitizem si mora svoj objekt tako rekoč šele izmisliti.« (243, 218) Nesovpadanje tehničnega in kulturnega razvoja se izteka v usklajenost — ekonomska racionalnost prežema družbo do zadnje pore. »Subjekti ekonomije nagonov so psihološko ekspropriirani, to (ekonomijo) pa racionalneje vodi družba sama.« (239, 215) Izza anonimnih procesov izgine vsak videz avtonomije individua, s tem pa individuum sam. »Dialektika razsvetljenstva se objektivno sprevrže v blaznost (Wahnsinn).« (240, 216)

Tej analizi lahko postavimo ob stran drugo, veliko kasneje nastalo in v osnovi drugače zastavljeno analizo antisemitizma. Gre za Sibonyjev tekst Pripombe k »ratialnemu« afektu[148] (besedno igro v naslovu bomo razložili kasneje), ki ga tukaj ne bomo mogli obravnavati tako podrobno, kot bi morda zaslužil, tekst, ki v celoti sloni na tleh t. im. »strukturalne« psihoanalize, kar nas že od vsega začetka postavlja pred posebne težave. Čeprav imamo pred seboj fetišistično vzeto isti predmet analize, antisemitizem, pa je ta zdaj konstituiran v povsem drugačnem teoretskem polju, ki ga lahko kratko označimo kot »simbolno«. Če pa je za predmet psihoanalize doslej veljajo nezavedno kot potlačena narava, pa se ves subverzivni potencial Freudovega odkritja morda sprosti šele v tisti teoretski gesti, ki zastavi nezavedno kot prelom z naravo, kot posebno, simbolno strukturirano prakso, če naj še enkrat brez zardevanja napišemo stotine krat ponavljano formulo, »nezavedno struktuirano kot govorica (le langage)«. Kako naj to posebno polje vmestimo glede na celotno problematiko predhodne analize v Dialektiki razsvetljenstva, v alternativo mit — razsvetljenstvo, mimezis — logos ,simbol — znak? Kako naj se izognemo dialogu gluhih, kjer gresta dve teoretsko različni zastavitvi pač druga mimo druge, ne da bi se mogli dotakniti, ter po drugi strani preprostemu primerjanju in iskanju sorodnosti, izstavljanju skupnih točk in podobnosti (pot, ki jo med drugim uteleša tudi znani očitek, češ da strukturalizem že znane vsebine odeva v nov terminološki omot, jih prevaja v drugačen žargon ter tako le ustvarja zmedo)? S tem problemom pred očmi bomo skušali prebrati nekaj »ključnih pasaž« Sibonyjevega teksta.

Sam izraz »ključne pasaže« je tukaj potrebno brati strogo v narekovajih: z naravnanostjo na »ključne točke«, »izhodišča«, »obče predpostavke« bi naše branje že od vsega začetka privzelo optiko, ki vnaprej zgreši raven »materialistične teorije subjekta«. Takšno optiko branja postavi Sibonyjev tekst pred nerešljive probleme: namestvo razvijanja občih tez, logičnega sosledja, namesto sklenjenega prehajanja od predpostavk h konkretni izpeljavi, od občega k posameznemu imamo pred seboj tekst, ki se neprestano lomi, se zgublja v posameznostih, posebnih primerih, v obilici »štosov«, domislic in besednih iger, napreduje »od posebnega k posebnemu« in daje prej vtis »zbirke opomb pod črto« kot filozofskega diskurza. Tukaj bomo ostali le pri splošni ugotovitvi, da je lahko le takšna praksa pisanja ne le sovisna z zastavitvijo materialistične teorije (kot da bi se določena teorija lahko »izražala« v določenem načinu pisanja), temveč da je materialistična teorija že ta praksa pisanja sama.

Začnemo lahko pri banalni ugotovitvi, da temelji rasizem pač na izkustva razlike, »nas« do »onih drugih«, »arijcev« do Židov. V kakšnem razmerju je zdaj to skustvo razlike do razvpite diferencialnosti označevalca, do označevalne / spolne razlike, na kateri temelji red simbolnega? Če je prišla že v splošno zavest ugotovitev, da ima rasizem opravka s spolnostjo, seveda »izkrivljeno« in »sprevrnjeno«, pa pri tem niti najmanj ni jasno, na kakšen način naj razumemo sámo spolnost, kako naj razmejimo njeno »pravo« in »sprevrnjeno« podobo, kako naj jo vmestimo glede na temeljno skustvo spolne razlike.

»Spolna razlika ni tisto, kar brez dvoumja odloča o tem, kaj je moški in kaj ženska, ni kriterij, /temveč/ mnogotera in neskončna sled, ki naseljuje govorečega subjekta, kolikor ima ta v govorici in da bi dosegel simbolizacijo svoje želje, odnos z Drugim, začenši z Drugim-spolom. Hipoteza bi bila torej, da se sovraštvo, ki meri na Žida, vzdržuje z neke vrste denegacijo (ali neskončno negacijo) te razlike; skozi igro izmenjav, kjer bi ta razlika, brž ko se pojavi, padla pod udar negacije, ki jo zavrže, nato spet druge negacije, ki jo oživi, da bi jo naslednja zanikala in tako naprej. Ves ta kompleks meri na določen način k »izničenju« razlike, a pristane pri paradoksalnem rezultatu, da jo izkaže za absolutno, ker je neobčutljiva na vsako negacijo; je torej vdirajoča /envahissante/ in toliko bolj tesnobna /angoissant/, kolikor je nevidna.« (str. 149—150).

Razlika, postavljena med nas in Žide kot neskončen prepad, se je skozi ta postopek izkazala za absolutno, a prav v tej absolutnosti kot izriv spolne / označevalne razlike. Ob tem pa se razblini tudi splošni »racionalistični« očitek rasistu, češ da je netoleranten do različnosti Žida, da ni voljan sprejeti njegovega drugačnega načina življenja — kot da bi o tem odločala dobra volja in razumevajoča razsodnost:

»Rasizem ne meri na nestrpnost do tega, kar je različno, temveč na strah ali panično grozo pred tem, kar ta razlika prikriva podobnega in pred tem, da vas ta prikrita podobnost vrže v absolutno razliko luknje v reelnem.« (str. 159)

Izrinjena je torej prav tista razlika, ki konstituira tako nas kot Žide kot želeče subjekte. »Luknja v reelnem«, paradoks označevalne razlike, je rasistu nevzdržna. »Razvpita rasistova 'napačna (abusive) generalizacija' je zgolj 'logični' učinek tega, da je *zanj misel ali sled manka v Drugem nevzdržna.*« [176] Židje mu lahko nastopajo le kot brezrazlična masa, kot en sam človek — od tod tudi znani antisemitski fantazmi: Židje zmeraj tičijo skupaj, vendar so hkrati povsod razkropljeni, vsepričujoči, lepijo se ti na kožo etc. »(Rasist) jih je torej očistil a. vsakega njegove lastne razlike, njegove razdeljenosti, njegove drame in subjektivnosti, skratka, njegove želje; b. razlike, ki teče med njimi in jih 'drži skupaj'.« [177]

Od tod še eden izmed odločilnih fantazmov: ta polni Drugi je hkrati gospodar nad mojim užitkom, pripada mu mesto, ki je meni odtegnjeno. Arijci smo samo prevaranci, ki se pustimo gospodovati Židom — ti imajo neomejeno vednost o našem užitku, nas skozi to držijo na vrvici in manipulirajo.[149]

Brezrazlična homogena masa Židov po drugi strani konstituira nas kot celoto brez razpoke — zakaj brezrazličnost Drugega, celovitnost brez manka je prav naša lastna brezrazličnost, homogena, sklenjena skupnost brez luknje in praznine. »Že velikokrat je kakšen narod to potrebovali, da bi mislil — si umišljal — svojo občost, da bi se določil ali se 'konjugiral', da bi se skladal s seboj ('v spolu in številu...'), skratka, da bi zareza (la barre) kastracije tekla visoko nad njim.«[143] Da bi se skupnost konstituirala kot polna skupnost, mora zapolniti praznino, okoli katere se kot skupnost sploh lahko konstituira: Žid naj bo tista žrtev, ki zacementira našo občost.

»Žrtvovati koga — in cela skupnost se veseli tega praznika — se pravi postaviti ga v luknjo vozlišča, identificirati ga s praznino in z izgubo, ki vzdržuje celoto kot mesto želje; ta praznina potem privzame podobo smrti.«[146]

Da bi si rasist lahko zapolnil praznino, ki zeva sredi reelnega in ki mu nalaga mučno konfrontacijo z razliko, z dejstvom, da je »oče zmeraj že mrtev«, mora poiskati jamstvo za svojo željo, ki naj ga kot subjekta postavi na ravno. To jamstvo pa mu nudi prav Žid kot trdni označevalec, označevalec brez dvojnega vpisa. »V določenih regijah svoje besede je torej subjekt aficiran z neke vrste edinstvenim vpisom, ki izključuje dvojni vpis« (170-1), ki se torej izmakne neskončni igri sledi, ki je fiksiran kot trdni člen v drsenju označevalne verige — »en sam označevalec, 'Žid', torej sploh ne označevalec.« [174] Ta trdni označevalec mu omogoči, da mu »ni treba intervenirati kot subjekt, kot *učinek* označevalca, ki ga reprezentira za *drugega* (označevalca).« [169] Skozi to »goljufijo z govorico« [169] skuša igrati takšno igro, v kateri zmeraj dobi in se tako »izogne temu, da bi rekel *jaz*«[173]. Za to udobno pozicijo, za to »rento nad označevalcem« [174] pa mora plačati ceno. V govorici je to pozicijo nemogoče vzdržati, saj »uničujoča masivnost označevalca, ki ga je 'izbral'.... odgovarja masivnosti njegove lastne nepripoznane (méconnu) praznine.« [171] Praznina, ki naj bi jo zapolnil trdni označevalec, se mu maščuje, simbolni kratki stik se obda z nevzdržno tesnobo, ki se je lahko odreši le tako, da jo investira v »re-

alne« Žide, ki jih srečuje na ulici, v svojem družbenem življenju. »Te realne silhuete mu bodo omogočile, da bo svojo simbolno slepo ulico (impasse) razrešil z vlomom (effraction) v reelno.« [172] Izrinjeno se povrne v reelnem — šele tako se lahko simbolna blokada na videz sklene, da bi vzdržala pritisk tesnobnega delovanja kastracije. »... subjekt skuša v reelnem zagrabiti simbol oporno točko, ki v govorici propade.« (ibid.) In prav ta zagozda dveh blokad, v simbolnem in v reelnem, daje rasistu na vse strani odporno samogotovost — simbolni kratki stik najde svojo oporo v kratkem stiku, ki zaobide »realna družbena razmerja«, kar ima, kot bomo videli, odločilne nasledke za strukturo in delovanje fašizma. Ozadje te blokade, njen referenčni okvir je rasistova »neizkorenljiva vera, da obstoji mesto, kjer je vpisan njegov adekvatni užitek, kakršnega nobena želja ne more razkrojiti ali načeti, in da vsa nesreča izvira iz tega, da so nekateri zlorabili ta paradiž.« [173] Ta kraj neskaljene harmonije in popolnosti je treba očistiti tujih elementov, vrinkov, treba ga je realizirati s križarskim pohodom, katerega gonilo je lahko fantazem o »dokončni rešitvi«, Endlösung, ki pa se nenehno odmika in hkrati z napredovanjem k njej raste tudi tesnoba negotovost: »Rasno sovraštvo je blazen poskus, da bi ponovno vzpostavili harmonijo, ki je bila porušena že ob rojstvu (in z rojstvom), se pravi 'na začetku' časa, denimo v nezavednem. Hkrati pa je že ujet v neizprosni sum, da to ni mogoče.« [194] Simbolni paradoks Židov bi torej lahko strnili s tem, da po eni strani tvorijo homogeni blok, postavljen nasproti homogenemu bloku naše skupnosti, polnost brez razpoke, Drugega brez manka, prav v tej brezrazlični polnosti pa v najvišji meri reprezentirajo izrinjeno brezno razlike, grožnjo negotovosti, moreči ostanek, tujek, ki zmeraj prepreČuje in maže harmonijo, »grozo pred semo« [184], pred norim semiotičnim užitkom, ki vdira v razpoke našega diskurza, izmeček, »analni objekt«.

Za trenutek se zadržimo pri problemu analnosti. Židje niso identificirani z »analnim objektom« na podlagi svojih lastnosti (so umazani, smrdijo, barva kože, posestvo denarja etc.), temveč se jim, nasprotno, pripisujejo določene lastnosti prav zato, ker so identificirani z »analnim objektom«. A kaj to pomeni? Specifike Židov ne moremo iskati zgolj v njihovih ritualih in tradicijah, naj bodo te še tako izjemne glede na druge skupnosti, Židje ne nastopajo le kot različni od drugih, s katerimi bi bili na isti ravni, temveč njihove posebnosti šele zadobijo pomen iz specifičnega položaja, ki ga zavzemajo v označevalni ekonomiji. Mesto Žida je prav rob, obrobje drugih skupnosti, njihov izvržek, izmeček, izloček. To posebno pozicijo — pozicijo elementa, ki ga mora sleherna skupnost izločiti, izvreči, da bi se lahko vzpostavila kot celota — se da navezati na funkcijo analnosti, privilegirano mesto analnega objekta v libidinalni ekonomiji. Izloček, ki krši red harmonične celote, zaradi katerega se ta nikoli ne more skleniti v krog in ki predstavlja nenehno ogrožajočo nevarnost. »Fascinantna pozicija, iz katere se neprestano ... sproža vprašanje pripadnosti neki skupnosti-množici /ensemble/,vprašanje vključenosti ali nevključenosti vanjo.«[150] (NC, str. 146—7). »Kdor hoče zavzeti (ali zakrivati /occulter/) /to mesto/, velja za vidca, glasnika in za plen; ker je najbolj ljubljen, je najbolj osovražen, ker je najbolj cenjen ..., je najbolj zaničevan.« (NC, 147) »Mojzesovo pleme si je pripisalo poslanstvo, da je izvržek drugih plemen /le déchet des autres peuplades/; nenavaden izziv: biti njihov izvržek gotovo ne pomeni tavati brez smeri, preprosto bloditi po puščavi, temveč lepiti se jim na robove, na negotove ali otrdele kompromise njihove spolne razlike. Biti na robu, toda iskati tesen stik, da bi se rob lahko kot tak zarisal, na robu teksta, ki ga izdaja.« (NC, 149)[151] Zelo pomembna pa je tukaj Sibonyjeva pripomba (NC, 137), da tega »logičnega« mesta, ki ga zavzemajo Židje v topologiji želje, ne smemo neposredno enačiti ali zamenjati z njihovo historično, »empirično« podobo, pri kateri bi bilo seveda treba upoštevati še vrsto drugih elementov. Vendar pa lahko po drugi strani šele iz tega mesta v označevalni ekonomiji razkrijemo pravi domet antisemitizma in razberemo smisel najrazličnejših fantazmov, ki so se v večtisočletni zgodovini investirali v Žide.

S svojim paradoksalnim položajem izziva Žid red racionalne klasifikacije in pri tem kot prvo klasifikacijo ras, delitev »človeštva« po rasnih posebnostih. Sam pojem *»rasa,* na katerega se obešajo in ob katerem se ponavljajo najbolj divje iracionalnosti, izvira iz 'ratia'«[181], prav tistega, ki utemeljuje klasifikatorični red. Od tod tudi besedna igra — »ratialni« namesto rasni predsodek (v francoščini ratial / racial).

»... če se 'ratialen' nanaša na racionalne ... delitve, je ob tem recipročno osvetljen delež iracionalnosti (nezavedne želje), ki je zamolčan v racionalnih klasifikacijah, v ureditvah kaotičnih mnogoterosti, skratka v zajetju reelnega z določenim simbolnim redom (recimo znanstvenim diskurzom). ... med temi kontinenti, ki jih razmejuje sleherni 'um', se razprostira mučna praznina /la tourment vide/, ki jo vsak um izžene, ob kateri se ohranja in se hkrati odtujuje, tok, kjer je pogreznjen njegov neum /déraison/«.[181]

Rasna delitev, ki je osnovana na delitvi po najvidnejših znakih, po barvi kože, naleti prav pri Židu na svojo »ničelno točko«, na nevidno razliko — Žid je prav takšen kot arijec, zato se lahko pomeša med nas do te mere, da ga ni mogoče ločiti od ne-Žida, zato je potrebna posebna pozornost, posebna vnaprejšnja vednost o razliki, da bi ga lahko prepoznali — najmanjša, nevidna razlika, ki pa je absolutna, ireduktibilna — »... nima spekularne podobe, ki bi jo definirala, prav zato pa lahko usmerja pogled in besedo in deluje kot predmet želje.« [182]

Židje torej nastopajo hkrati kot homogen blok in kot reprezentanti izrinjene razlike. Antisemiti rabijo Žide, a »ne toliko zato, da bi zaprli svoj diskurz v resnico (saj če bi šlo le za to, zakaj ga potem končno ne zaprejo?), temveč da bi svojemu diskurzu zagotovili bežališče (point de fuite), ki bi bilo hkrati fiksno, priročno, ki ga vemo kje najti. Bežališče, ki naj nadomešča (qui tienne lieu — drži mesto) razkroj in norost, ki najeda sleherni diskurz, in jo tako z zaklinjanjem izžene (conjurer).« [179] Ustavimo tukaj, ob tem povzetku funkcije antisemitizma, naše branje Sibonyjeve analize, ki smo jo morali v tem hitrem pregledu oropati številnih plasti.

Čeprav smo se morali iz omenjenega problema fašističnega antisemitizma nenehno spuščati v obče vprašanje: kaj je naši kulturi Žid?, pa tukaj nismo posegli po dveh ključnih tekstih, preko katerih mora analiza židovstva: Marxovem Židovskem vprašanju in Freudovem Mojzesu in monoteizmu. Njuna vzporedna analiza naj ostane naloga za naprej.

Zgrešeno bi bilo, če bi zdaj oba teksta, ki ju imamo pred sabo, postavili drugega ob drugega ter iskali njune stične točke ali pa način, kako bi se oba lahko dopolnjevala. Kdor pristopi k analizam tako, da hoče iskati podobnosti, jih bo gotovo tudi našel, pravi problem pa se zastavi šele ob različnosti ravni obeh analiz, ki temeljita na različnih teoretskih izkustvih. Ker se tukaj ne moremo spuščati v širšo raziskavo razmerij med t. im. »strukturalizmom« in marksizmom ter o njunem morebitnem posredovanju, se bomo omejili le na sledeče vprašanje: na kakšen način sam tekst Dialektike razsvetljenstva prav ob fašizmu proizvede določene nastavke, ki bi se jih dalo navezati na avtonomno raven simbolnega, osnovo Sybonijeve analize psihotičnih mehanizmov rasističnega diskurza, v njeni različnosti tako od ekonomske racionalnosti produkcijske prakse kot od problematike potlačene narave? Ter po drugi strani, kako vmestiti Sybonijevo analizo v polje politične ekonomske osnovanosti fašizma, polje, ki ga je v različnih inačicah razčlenila marksistična analiza?

Prva težava, ki jo je treba razčistiti, je v tem, da se analiza antisemitizma, kakršno razvija Dialektika razsvetljenstva, močno razlikuje od, recimo, »običajne« marksistične analize tega fenomena — to nam kažejo že osnovne pojmovne dvojice narava — duh, mit — razsvetljenstvo, mimezis — logos itd., ki na videz zaobidejo kritiko politične ekonomije, iz katere bi pač vsaka marksistična analiza morala izhajati. »Klasično« marksistično razumevanje antisemitizma bi lahko strnili nekako takole: v stopnjevani odtujenosti znotraj monopolnega kapitalizma stojijo ljudem družbena razmerja nasproti kot povsem tuja in netransparentna ter zato investirajo svojo realno frustacijo in iz nje izvirajočo agresivnost v imaginarnega nasprotnika, ki ga najdejo v Židu. Ta je po svoji tradiciji in po družbenem statusu za to še posebej pripraven. V rasizmu torej lahko razberemo »gigantsko premestitev« razrednega boja, lahko pa bi dodali še, da je hkrati njegova gigantska »zgostitev«. Žid namreč v isti podobi reprezentira kapitalista, rejenega imetnika, skopuškega izžemalca, sfero cirkulacije, ter po drugi strani umazanca, smrduha, kužno bolezen, primitivne rituale, brezdomovinsko nomadstvo, nedoločljivo pretnjo, pred katero nismo nikoli na varnem; reprezentira torej oba pola razrednega protislovja, tako kapitalista kot »nižje sloje«. Ta zgostitev in premestitev pa postavlja nas same na varno, v udobno pozicijo, kjer smo protislovju izvzeti in pred njim zavarovani. Realno družbeno bazo tega postopka lahko najdemo v objektivni poziciji srednjega sloja, tega glavnega nosilca fašističnih gibanj, ki po eni strani sovraži vladajoče razrede zaradi njihovega privilegiranega položaja ter se po drugi strani boji lastne proletarizacije, utopitve v množici.

Takšno razumevanje pa ostaja le pri najdevanju korelatov, pri iskanju posvetne osnove ideološkim umislekom in fantazijam, ne sto-

ri pa še odločilnega koraka k edino materialistični poti, ki mora ravno pokazati, kako ideološke fantazije niso zgolj kot naknadne postavljene nasproti razmerjem produkcije, temveč da delujejo že sredi njih in le-te s svojim delovanjem šele omogočajo. Pa ne samo to. V občem zatrjevanju, da je treba iskati koren tudi tako »iracionalnih« pojavov kot je antisemitizem v ustroju ekonomske baze (in njenih premenah v poznem kapitalizmu) ta analiza že sama predpostavlja določeno razumevanje »psihološkega« ustroja in »subjektivnosti« kot nevprašljivo, ne da bi ga mogla pojasniti — tukaj konkretno pristaja pri samoumevnosti mehanizma projekcije (odtujenost — frustracija — projekcija), ki ga ne more posredovati s samim produkcijskim procesom.

To velja tudi za Frommovo koncepcijo psihoanalize in druga, na njem temelječa in danes zelo razširjena razumevanja: socialna represija zatira naravni, nevprašljivi potek psihičnega razvoja, ki pač sam po sebi teče k harmoniji, zato ta vdre na dan v sprevrnjenih in popačenih oblikah, v destruktivnosti, napačnih projekcijah itd. Ta razumevanja si ponavadi umišljajo, da ima že ta zdravorazumska shema kaj opravka s psihoanalizo, kar naj bi potrdilo še zatrjevanje, da ti procesi potekajo »nezavedno«.

Analiza v Dialektiki razsvetljenstva se s tem neposrednim ekonomskim temeljem antisemitizma ukvarja le v svojem prvem delu (Žid kot reprezentant sfere cirkulacije, ki mora po družbeno nujnem videzu prevzeti nase odium za druge itd.), njen pravi problem pa se zastavi šele z vprašanjem, od kot mehanizem napačne projekcije, od kot vrsta fantazmov, ki jih je naša kultura investirala v Žide, in kakšna je njihova zveza s procesom produkcije kot predelavo narave. Analiza mora zdaj prebiti sam referenčni okvir zgoraj skiciranih razumevanj, s tem da problematizira dotlej v marksizmu na določen način neproblematični pojem produkcije — če je bil dotlej osnovni problem predelava zunanje narave skozi proces dela, se zdaj kot središčno vprašanje zastavi ravno notranja narava, ki jo je moral duh v konstituciji gospostva v sebi potlačiti. Ta potlačitev pa se mu maščuje, da nenehno sam zapada naravi in v točki najvišjega dviga nad njo zmeraj sam regredira v slepo naravno silo. »Zapadlost naravi je v obvladovanju narave, brez katerega duh ne eksistira.« (str. 54, 53). S tem pa je problematika obvladovanja zunanje narave že neposredno dojeta kot potlačitev notranje narave, iz česar izhaja precej drugačno razumevanje psihoanalize kot tisto, ki smo ga orisali zgoraj. S tem obratom pa se je premestilo tudi celotno polje tistega razumevanja historičnega materializma, ki je tvorilo izhodišče kritične teorije same. V tako premeščenem okviru se tudi antisemitizma ne da več dojeti z golim zvajanjem ideoloških predstav na njihov ekonomski temelj, temveč je postavljen v dialektično napetost dvojic mit — razsvetljenstvo, mimezis — logos id. Dojet je torej ravno kot nujna druga plat razvoja ekonomskega gospostva v njegovem prehodu v golo fašistično gospostvo, ki se je otreslo še poslednjih mediacij. Neproblematična shema odtujitev — frustracija — projekcija zdaj zgubi svojo nedolžnost in samoumevnost. Če je tudi v tej analizi govora o mehanizmu projekcije, pa ima ta v novem kontekstu povsem drugačen pomen — reflektirana je ravno kot nujna druga plat istega procesa obvladovanja narave.

V Dialektiki razsvetljenstva se razkrije, da je subjekt za svoj proces obvladovanja narave skozi produkcijo moral plačati veliko višjo ceno, kot je to lahko uvidel »klasični« marksizem. Izhajajoč iz odpovedi subjektivnega faktorja je treba pojasniti ravno izostanek geneze proletarske razredne zavesti, njen zgodovinski poraz, ta izostanek pa zdaj ni več dojet kot posledica vnanje represije vladajočega razreda niti kot nasledek teže tisočletne tradicije, ki bremeni zavest zatiranih in jim zastira pot do lastne emancipacije, temveč kot položen že v sam osnovni akt produkcije. Zato tudi zdaj odpove v bistvu še heglovsko razumevanje historičnega procesa (takšna je tudi Lukacseva zastavitev v Zgodovini in razredni zavesti), po katerem stoji proletariat kot vseh vezanosti na materialne pogoje produkcije osvobojeni subjekt nasproti tuji substanci s kapitalskimi razmerji univerzalno posredovanega sveta in si jo lahko prav v tej skrajni točki odtujitve znova prisvoji, jo prepozna kot svoj lastni proizvod v odtujeni, sprevrnjeni obliki, kot »**odprto** knjigo **človeških** bitnih moči« (MEID I., str. 340) — razumevanje, ki temelji na materialistično obrnjeni heglovski dialektiki subjekta in substance, kjer je skrajna točka njune nasprotipostavljenosti predpogoj za obrat k razodtujitvi. Osnovno skustvo Dialektike razsvetljenstva pa je prav v tem, da skrajna točka odtujitve ni rezultirala v nastanku revolucionarne zavesti, ki bi segala preko obstoječega, temveč nasprotno, v padcu v še hujšo obliko zasužnjenosti. Dosledna miselna konsekvenca tega skustva je, da je treba zamajati še tiste korene odtujitve, ki segajo že v sam produkcijski proces, pri Marxu razumljen še kot v določenem pomenu nevprašljivi horizont. V Dialektiki razsvetljenstva imamo pred seboj takšen marksistični miselni spoprijem s fašizmom, ki bi pripravljen vzeti nase vso težo zavesti poraza in premestiti same teoretske predpostavke.

Pozitivn projekt Dialektike razsvetljenstva ni niti skok ven iz razsvetljenstva niti sestop v kakšno »izvornejšo« dimenzijo, temveč obrat razsvetljenstva proti njemu samemu, spodbijanje razsvetljenstva z orožjem, ki ga je sámo proizvedlo. »Razsvetljenstvo, ki obvlada sebe in ki postaja moč, bi sámo moglo prebiti meje razsvetljenstva.« (str. 244, 220) Ne gre več za to, da bi z obratom heglovske samorefleksije duh prepoznal sebe v tuji substanci narave kot v svojem lastnem proizvodu, temveč za to, da sam v sebi odkrije svojo nezvedljivo posredovanost z naravo, posredovanost, ki se ne more več skleniti v krog totalitete prepoznavanja. (Od tod problematika poznega Adorna — negativna dialektika, prednost objektivnega — neidentičnega itd.). Obrat razsvetljenstva proti sebi samemu, pripoznanje Drugega v sebi, pa postane nezadosten, kolikor je kot Drugo duha, njegovo radikalno heterogeno, še zmeraj zapopadena narava, kolikor subjekt refleksije — ki je seveda subjekt dela, produkcijske prakse — še zmeraj zaupa prav tej refleksiji, ki je vseskozi rasla na tleh razsvetljenstva, kolikor se torej ta refleksija ne izkusi kot v sami sebi razsrediščena ne izkusi, da je že duh sam svoj Drugi — to pa je možno šele s korakom, ki Drugega ne dojame kot naravo, temveč kot simbolno — heterogenost, ki se zdi duhu veliko bližja kot narava, ki pa je prav v tej bližini toliko bolj radikalna. [152] Kar duh v sebi potlači, ni narava, temveč že prelom z naravo, določena, simbolno strukturirana praksa, zaznamovana s travmo preloma. Tako na primer magijska mimezis, katere jedro naj bi bilo priličevanje naravi, ni nekakšno nadaljevanje narave, temveč je že sama simbolno strukturirana. Prav ta prelom pa gre v izgubo v določeni linearnosti dialektike razsvetljenstva, ki zaznamuje tako njeno izhodišče kot njen rezultat. Če se torej ta dialektika ne izteče več v spekularno spravo z naravo, pa ostane v določenem pomenu še vedno imaginarna, kolikor je zavezana dvojicam mit — razsvetljenstvo, narava — duh itd., ki ravno izključujejo simbolno kot svoje asimetrično tretje. Ta nezadostnost je očitna tudi pri poznem Adornu, ki mu jezik že zmeraj nastopa kot mesto identifikacije, ki ga mora napor dialektičnega mišljenja držati odprtega za neidentično, dojeto kot nejezikovno. Da je mesto neidentičnega že jezik sam, prav to je teza, ki radikalno spodbija zaupanje v razsvetljenski obrat proti razsvetljenstvu, po katerem ostaneta Horkheimer in Adorno v zadnji instanci, kljub odločilnim razlikam, še vedno zavezana polju nerazsrediščene subjektivitete in zaznamujeta njegov skrajni rob. V tej točki tudi Dialektika razsvetljenstva zaide v tiste aporije kritične teorije, ki smo jih skušali nakazati že ob Horkheimerjevih člankih (cf. str. 59 — 60 tega spisa).

Po dolgem ovinku se vrnimo k našemu izhodišču, k vprašanju, koliko ta problematika zadeva analizo fašizma in posredovanje obeh analiz antisemitizma, ki sta pred nami. Tukaj nas zanima predvsem, koliko se da daljnosežno ugotovitev, da v fašizmu antisemitov ni več, brati tudi izven polja, v katerem je bila zastavljena, koliko se ta trditev prehitro izteče v posplošeno kritiko totalitarnega reda, ki upor potlačene narave neposredno izrabi v korist gospostva (str. 218, 197). Zdi se nam, da lahko to trditev beremo ne več kot učinek upora potlačene narave, ki bi v dialektiki duha in narave prišel do tiste točke, kjer se gospostvo izteče v skrajnost neposredovanega obvladovanja, kjer torej obvlada svojo potlačeno naravo, reducirano na goli stereotip, s tem pa sámo regredira v slepo naravno silo — temveč da prav ta skrajna točka odpira pot drugačnemu razumevanju. Ali nimamo v tem antisemitizmu, odcepljenem od slehernega izkustva, ki si mora svoj objekt šele izmisliti (243, 218), v tej odločitvi brez procesa odločanja (236, 212), zaznavi brez subjekta zaznavanja (237, 213), pred sabo prav paradoks psihotičnega delovanja simbolnega reda? Naša teza je torej, da tukaj Dialektika razsvetljenstva ne proizvede le, kot mislita Horkheimer in Adorno, skrajne točke dialektike narave in duha, kjer se ta izteče v totalitarni red, temveč nastavek, ki že presega njuno dialektiko in ki dobi svoj pravi teoretski domet šele, če ga beremo v polju simbolnega, konkretno kot delovanje psihotičnega diskurza v njegovi izključitvi razlike; nastavek, ki ga prehitro zatre teza o upravljenem svetu. Če subjekt zaznavanja v zaznavi ni več prisoten, je to prav zato, ker je iz nje izključen, in naše drugačno branje lahko potegnemo še dlje. Razlika med poprejšnjim antisemitizmom in fašističnim antisemitizmom, ki to več ni, je prav v tem, da je prvi zrasel na tleh historičnega izkustva, na tleh ekonomskih interesov, ki so do-

ločali njegovega subjekta, da je bil pri njem subjekt zaznavanja v zaznavi še prisoten, čeprav se je v sovraštvu do Žida njegovo izkustvo strjevalo v stereotip paranoidne projekcije. Tukaj pa bi bilo treba v tej drugačni obliki branja podrobneje določiti modus te prisotnosti subjekta. Če naj uporabimo analogijo z dvojico subjekt izjavljanja — subjekt izjave (in Horkheimer in Adorno ravno poudarjata, da zaznava ni nekakšno predrefleksivno neposredno doživljanje, temveč zmeraj že »posredovana neposrednost, misel v zavajajoči moči čutnosti« (228, 205)), da je v tem prvem polju (torej pred nastopom fašizma, polju meščanskega reda v pravem pomenu besede) subjekt zaznave skušal stopiti sebi za hrbet in zajeti svoj lastni proces zaznavanja, da je hotel izreči mesto, od koder govori, in s tem prikriti svoj razcep, kar mu je v ekonomiji govorice zmeraj spodletelo in se mu maščevalo — točka polne prisotnosti, gotovosti zaznave, zapopadanja prisotnosti prisotnega se mu je nenehno izmikala in hkrati z zatrjevanjem samopričujočnosti je moral že zmeraj mimo svoje intence priznati njeno nezmožnost. Tukaj bi se dalo navezati na celotno novoveško problematiko iskanje samogotovosti subjekta — od Descartesa do Husserla, na utemeljitev transcendentalne subjektviitete itd. — Če naj vzamemo le ta primer[153]. Kar je subjektu zaznave uhajalo in se mu maščevalo, ni bila potlačena narava, zatrta nagonska substanca, temveč subjekt zaznavanja, že vpisan v simbolno mrežo, in prav ta vpis v simbolno mrežo je že zmeraj načenjal polno prisotnost in samogotovost subjekta zaznave.

Fašizem pa gotovosti ne išče, temveč jo zmeraj že ima, zmeraj že govori s pozicije gotovosti. Njegov rasni pred-sodek je ravno sodba, ki je bila razsojena že vnaprej. Njegovo iskanje, preverjanje, dokazovanje je zmeraj le ovinek, ki ima gotovost že v žepu. Fašističnemu subjektu zaznave je tako rekoč uspelo stopiti samemu sebi za hrbet, in to tako, da je subjekt zaznavanja preprosto izključil. Njegova gotovost, zajamčena z izključitvijo semiotičnega procesa, se zabarikadira v polju, ki se konstituira in vzdržuje onstran zaznavanja in historičnega izkustva. »Izkustvene 'elemente antisemitizma', ki jim je odvzela moč izguba izkustva, ki se nakazuje v ticket-mišljenju (das Ticketdenken[154]), ticket ponovno mobilizira. Kot že razpadli ustvarjajo v neoantisemitu slabo vest in s tem nezasitnost zla.« (242, 218). Z drugimi besedami, v prvem primeru je subjekt zaznave v sebi skušal zajeti subjekta zaznavanja in ga je prav skozi ta akt potlačil, s tem pa tudi nehote pripoznal (in prav to je modus prisotnosti subjekta v meščanski ideologiji), v drugem primeru pa ga je izključil in si s tem zagotovil svojo neomajno vladavino (za kakšno ceno, smo videli v Sibonyjevem tekstu).

Pred seboj imamo torej dva tipa diskurza: če je v prvem primeru potlačeni razcep gnal subjekta k vedno novim začetkom, k vedno radikalnejšemu iskanju, ki se vsem naporom navkljub nikoli ni moglo skleniti v totaliteto, pa je drugi model v sebi sklenjen, zaprt v polno totaliteto in lahko brez ostanka vse pojasni, lahko bi rekli s Heglom, da vse, kar se mu utegne ponuditi, vrže v isto prazno brezno, prisiljen je neskončno in monotono ponavljati svoj isti trdni označevalec in s tem nenehno kazati na isto črno luknjo izključenega označevalca. [155] Njegova meja se pokaže šele v realnem, kjer svoje dokončne razrešitve nikoli ne more dopolniti, tudi če je zanjo pripravljen storiti nemogoče. V njegovo patentno vsepojasnjojočo formulo sodi tudi vizija nesklajenega paradiža, ki ga je treba realizirati, vizija novega človeštva, ki bo vzniknilo, ko bomo počistili še s poslednjimi elementi, ki reprezentirajo izrinjeno razliko.

Odločilno pa je, da ta modus vpisa subjekt v govorico — in naš opis se je doslej na videz gibal le na ravni simbolnih mehanizmov — zadeva prav vključitev subjekta v realna družbena razmerja, v razmerja razrednega boja, da torej *semiotični proces zadeva samo konstitucijo družbenosti*. Če je meščanska ideologija *potlačila* razcep razredne delitve družbe, pa ga je v svojih simptomih, vrzelih in belinah tudi nenehno izdajala. Zato bi lahko rekli, da lahko Marxovega simptomalnega branja meščanske politike ekonomije razširimo v splošni princip simptomalnega branja meščanskega ideološkega diskurza. Psihotični diskurz fašizma, ta diskurz brez belin in vrzeli, pa družbena razmerja *zaobide*, jih izključi in tako rekoč sam stoji na mestu velike beline. Fašističnega diskurza se v principu ne da simptomalno bra-

ti, simptom je že njegova polna celota sama. Storiti je torej treba odločilni korak k uvidu, da ima na videz interna označevalna organizacija določenega diskurza že neposredno svoj politični domet v razmerjih razrednega boja.

Seveda pa fašistični diskurz ni nastal na vsem lepem, drugi tip diskurza je kot senca že zmeraj spremljal prvega. »Paranoja je senca spoznanja.« (230, 207). A če je bila dotlej njegova senca, njegov rob, je tokrat postala središče in prav v tej razliki med *robom in središčem* lahko vidimo prelom fašizma, prelom, ki mu je treba določiti njegove materialne historične pogoje, torej ga vmestiti v sklop imanentnega razvoja poznega kapitalizma, ter po drugi strani analizirati njegov učinek na samo konstitucijo družbenosti, na premestitev polja političnega.

Od tod bi lahko vzvratno iskali temeljno pomanjkljivost Sibonyjeve analize, ki sicer v splošni obliki opozarja na politični domet analize zapletenosti subjekta v govorico, a prav tega preloma ne izstavi.

»Ni namreč res, da psihoanalitsko izkustvo **a priori** uvršča politični diskurz in delovanje določenega subjekta med čiste pobege in zaslepljevanja v opoziciji do **a priori** avtentične scene njegove osebne drame, kjer bi se zanj odigravali **resnični** konflikti. Nasprotno, /to izkustvo/ odkriva, da so zaslepitve in naivnosti, ki jim je lahko priča na političnem planu, iste kot one, s katerimi se napaja na skrivnem v svojem jazu.« (Sibony, str. 147)

Te trditve v svoji obči veljavnosti prikrivajo prelom, ki doleti sam status političnega. Če je splošno vzeto res, da so mehanizmi, ki obvladujejo subjekta v njegovem političnem delovanju, prav taki kot tisti, ki ga obvladujejo v »najintimnejšem« življenju, pa gre pri tem v zgubo refleksija o konstituciji političnega in njenih notranjih prelomih. V svoji analizi internih označevalnih mehanizmov rasističnega diskurza se Sibony zavestno ne ukvarja z njihovimi političnimi in ekonomskimi predpostavkami (kar je seveda povsem legitimno), vendar se mu to maščuje z določeno nevprašljivostjo političnega dometa, ki ga sicer ves čas poudarja. Politični domet njegove analize bi bilo treba šele vmesiti v analizo ekonomkse in razredne strukture fašizma.

Tukaj smo skušali le nakazati možno navezavo dveh po svojem teoretskem polju močno različnih analiz antisemitizma, navezavo, skozi katero sta se nam problematiki obeh tekstov premestili. Morda nam prav te premestitve odpirajo novo pot za premislek fašizma — kljub temu, da ostaja veliko nedorečenega in veliko trditev nedomišljenih.

VI.

Lahko torej rečemo, da je tega dne (30. januarja 1933) umrl Hegel.
Carl Schmitt: Staat, Bewegung, Volk

Naši osnovni tezi se bomo skušali približati še po drugi poti. V nekaj osnovnih črtah bomo skušali zarisati delovanje ideologije v tistim razmerju med bazo in nadstavbo, ki je opredeljevalo meščansko družbo od njenega nastanka do njenega izteka v fašistično gospostvo ter potem skušali določiti, koliko fašistična ideologija še vedno lahko velja za ideologijo v pravem pomenu besede in v čem je njena posebnost. Pri izpeljavi splošnega razmerja baza — nadstavba — ideologija se bomo naslanjali v prvi vrsti na zelo zanimivo delo Hansa Jürgena Krahla Konstitucija in razredni boj [156]. Ta izbira ni poljubna. Krahl je mislec, ki se uvršča na začetek novega razmaha marksistične misli v Nemčiji, razmaha, ki je nastopil v veliki meri kot reakcija na zastavitev kritične teorije in kot njeno preseganje, a ohranjajoč pri tem njeno miselno izkustvo. Če je osnovna teža Krahlove misli v povratku h kritiki politične ekonomije, ki je bila v Frankfurtski šoli potisnjena ob stran, pa po drugi strani vseskozi ohranja miselno napetost spoprijema z odpovedjo subjektivnega faktorja, ohranja težo zavesti poraza.

Začeli bomo s Krahlovim napotkom, da »shema nadstavbe in baze v strogem pomenu velja le za meščansko družbo.«(str. 372) Delitev na bazo in nadstavbo nikakor ne sovpada z delitvijo produkcija /zavest, s katero jo Marx v neposredni argumentaciji pogosto enači. V predkapitalističnih družbah »se delavec sam pojavlja med naravnimi pogoji produkcije« (MEID IV., str. 75), s katerimi je še neposredno zraščen. »... posebna vrsta lastnine, ki konstituira delo, ni oprta

samo na delo, ali menjavo dela, ampak na neko objektivno povezanost delavca z neko skupnostjo in s pogoji, ki jih delavec že najde, ki iz njih kot svoje baze izhaja.« (ibid., str. 98). Družbena ideologija deluje torej kot neposredni legitimacijski mehanizem, ki omogoča odnose gospostva in iztrženje presežne vrednosti. V kapitalistični produkciji pa se »delavec pojavi kot svobodni delavec, kot brezobjektna, čisto subjektivna delovna zmožnost nasproti objektivnim pogojem produkcije kot svoji *nelastnini*, kot *tuji lastnini*, kot za sebe bivajoči *vrednosti*, kot kapitalu.« (ibid., str. 78). Objektivni pogoji dela so pričujoči »kot *svoboden fond*, kjer so izbrisani vsi stari politični itn. relations (odnosi).« (ibid., str. 83; vse podčrtal Marx). To pa ima odločilne nasledke za družbeno zavest: po eni strani postanejo sama razmerja v materialni bazi neposredno abstraktna, se pravi univerzalno posredovana z abstraktnim delom, produkcija šele zdaj postane produkcija nasploh, indiferentna do svojih posebnosti, vrednost sama kot na abstraktnem delu temelječa menjalna vrednost, kot »fikcija« (Krahl, str. 371) zadobi neposredno konkretno bivanje, sama materialna baza je pojmovno strukturirana. »Če pa je družba pojmovno strukturirana (begrifflich verfasst), potem sta pojem in zavest prav tako kategoriji baze.« (ibid., str. 371). Zato je tudi Marxov metodološki postopek napredovanja od abstraktnega h konkretnemu »več kot zgolj metodološki, saj že sam podaja konkretne trditve o obstoječi strukturi kapitalistične družbe...« (ibid., str. 366). Po drugi strani pa dobi s tem nadstavba svoj lastni prostor, svoj odskok od baze, ki šele omogoča, da lahko »odraža« razmerja v bazi. Ideologija se lahko odcepi od baze šele tedaj, ko postanejo sama bazična razmerja neposredno »ideološka«, kolikor je torej razcep na delu že sredi baze. Zavest deluje torej na obeh koncih, tako v bazi kot v nadstavbi, a na obeh koncih bistveno drugače.

V predkapitalističnih družbah je družbena zavest, v srednjem veku npr. religija, substancialno zraščena s produkcijskimi pogoji, prav zato pa je, paradoksalno, od njih lahko določena šele po ovinku »zadnje instance«, ki po Althusserjevi formuli odloča, katera instanca bo neposredno odločilna Ta formula pa ne zadošča več za meščansko družbo, kjer je ekonomska instanca hkrati neposredno odločilna, ker ne zaobseže s tem temeljno spremenjenih razmerij. Ta formula ne more pojasniti, da ekonomija ni nekakšno jasno občrtno polje, katerega posebnost bi bila ta, da je v marksistični zastavitvi pač zmeraj odločilno, temveč da njene notranje premene zadevajo sam status tega polja, s tem pa tudi mehanizme določanja zavesti. (Nasploh je spoznanje odločilne vloge ekonomije omogočeno šele z razvitim kapitalističnim načinom produkcije in šele od tod lahko vnazaj razberemo njeno v zadnji instanci odločilno vlogo v poprejšnjih družbah.) Ideologija, ki je v predmeščanskih družbah zraščena z materialno produkcijo, je tej produkciji sami vnanja, produkcija zaradi svoje nerazvitosti potrebuje sebi tujo ideologijo., da sploh lahko teče, zato tukaj v strogem pomenu ne moremo govoriti o ideologiji V kapitalizmu pa je s produkcijo zraščena prav njena lastna ideologija, tako rekoč v sami produkciji do pojma privedeni njen lastni temelj, ideologija blagovne produkcije. »Kapitalistična družbena formacija je namreč prva .... v zgodovini človeške produkcije, kjer legitimacija gospostva ni več vzeta iz negativno ekonomsko določenih kozmoloških nebes metafizičnih in religioznih vrednot.« (Krahl, str. 394). A tudi ta ideologija v strogem pomenu ne more veljati za ideologijo, saj gre prav za produkciji sami inherentno družbeno zavest — na to opozarja že Karl Korsch v Marksizmu in filozofiji: »... za Marxovo in Engelsovo pojmovanje pa je še posebej značilno, da prav te ekonomske temeljne ideologije (Grundideologie) meščanske družbe nikoli ne označita za ideologijo.« [157]. S tema dvema razmejitvama šele dobi svoj pravi prostor ideologija v strogem pomenu besede.

Videli smo, da deluje zavest tako v bazi kot v nadstavbi, toda na obeh koncih po drugačni logiki. Grobo bi lahko rekli, da je zavest v bazi nezavedna, v nadstavbi pa imaginarna, če lahko koketiramo s temi freudovskimi pojmi. Kaj to pomeni? Marx večkrat opozarja, da lahko ekonomski mehanizmi delujejo le kot nezavedni, in to v odtujeni družbi kot konstitutivno nezavedni. Citirajmo recimo še enkrat slavno mesto iz Kapitala: »Ko (ljudje) svoje raznovrstne *produkte drugega z drugim* v menjavi enačijo *kot vrednosti*, enačijo svoja raznovrstna dela kot človeško delo. Tega ne vedo, toda to delajo. (Sie

wissen es nicht, aber sie tun es.)« (Kapital I., str. 86).[158] Družbeni procesi se v odtujeni družbi sploh šele lahko odvijajo, kolikor je ekonomska »Grundideologie« nezavedna. V tem smislu lahko razumemo vodilo, da ljudje delajo svojo zgodovino, a le tako, da ne vedo, da jo delajo. V nasprotju s tem pa ima ideologija dvojno vlogo: po eni strani je napačna, sprevrnjena zavest, in to kot zavest sprevrnjenega sveta, zavest napačne realnosti. Realna razmerja se ji prikazujejo postavljena na glavo, ker so postavljena na glavo že v sami realnosti, torej je ideologija sami tej realnosti adekvatna zavest, njena prava zavest. Po drugi strani pa je idealno dopolnilo dejanskih razmer, torej imaginarna zapolnitev dejanskih protislovij, »zamašek«, ki omogoča bazi njeno delovanje. Prva vloga je predpogoj druge: ideologija »adekvatno odraža« družbena razmerja prav zato, da bi jih lahko imaginarno dopolnila, pravilno odražanje je pogoj za njihovo potvobro — potlačitev in iz te potvorbe jih šele treba razbrati. Z grobo vzporednico (ki ima seveda svojo jasno mejo) bi lahko rekli, da je Marxov postopek analagon Freudovemu: če ideologija zapolni protislovja na svoji »drugi sceni«, je ta zapolnitev možna le za ceno preostankov, belin, prelomov, premestitev in zgostitev, ki jih je treba brati kot simptome in se tako prebiti do potlačenega interesa, ki je spregovoril v potvorbi. Skozi takšno simptomalno branje ideologija zmeraj nehote pokaže to, kar naj bi prikrila, šele skozi to optiko lahko Marx očita Heglu, da stoji na stališču nacionalne ekonomije. Seveda pa je treba imeti nenehno pred očmi, da ideologija ni goli post festum družbenim razmerjem, njihovo naknadno dopolnilo, temveč da je prav kot imaginarno dopolnilo že na delu sredi teh razmerij samih in jih kot take omogoča.

Marxov projekt za preboj imaginarnosti ideologije ni v kakšnem althusserjanskem skoku ven iz ideologije v znanost, temveč prav v refleksiji lastne »druge scene«, v refleksiji interesa, ki nosi sámo teorijo, torej ne v povzpenjanju nad zgodovino v pozicijo objektivnega védenja, temveč v zavestni potopitvi lastne pozicije v zgodovino. Takšen preboj pa je postal možen šele z nastankom proletariata kot imanentne negativnosti meščanskega reda, notranje rušilne sile, ki jo je ta red sam proizvedel. V procesu razvoja meščanske družbe, v katerem so, kot smo videli, sama bazična razmerja zadobila svojo univerzalno abstraktnost, je hkrati nastal novi historični subjekt, osvobojen vsake vezanosti na materialne pogoje produkcije, ki si lahko šele iz te ničelne točke znova pridobi »bogastvo vse substance«, proletariat kot *»popolna izguba* človeka in ki se torej lahko pridobi samo s *popolno ponovno pridobitvijo človeka.«* (MEID I., str. 207).

Tukaj pa je potrebno storiti korak naprej. Doslej smo sledili kritiki politične ekonomije po njeni lastni poti in pokazali njej imanentno koncepcijo ideologije skozi dvojno delovanje zavesti kot nezavedne v bazi in imaginarne v nadstavbi. Če ta model nudi zadostno razlago za pogojenost zavesti z družbeno bitjo, pa ostane vprašanje, če zadostno izstavi mehanizme, po katerih lahko zavest določa družbeno bit, kar je ravno smisel Marxovega revolucionarnega projekta: obrniti razmerje med bitjo in zavestjo. Krahl odgovarja na to vprašanje nikalno. Navedimo dolg odločilni citat:

»Če v jeziku in zavesti niso vsebovani momenti, ki presegajo določitev zavesti z družbeno bitjo, kako lahko potem kritično spozmamo družbo. Kaj pa je moment, ki sega čez določitev zavesti z družbeno bitjo in kako se konstituira? Marx ima objektiven odgovor: konkurenca, pravi, sicer proletarce med seboj izolira, vendar pa jih tudi združuje, spravlja jih v medsebojno občevanje in to združevanje pomeni zmožnost sinteze. ... To je objektivna interpretacija, ki nečesa ne razloži ... Marx mora tako navesti pogoje, pod katerimi je zavest določena z družbeno bitjo ..., kakor mora tudi navesti pogoje, kako lahko z zavestjo določamo družbeno bit. To je nujno za konstitucijo razredne zavesti. ... Tukaj vstopa v Marxovo konstrukcijo zgodovine vrzel /eine Lücke/ in menim, da jo lahko označim kot »jezik«. ... Ne pravim, da stopa jezik kot princip enakovredno poleg pojma produkcije, menim pa, da vsebuje jezik v trenutku, ko se razvijejo blagovna produkcija, menjalno občevanje in denar, določen moment, ki presega določenost z družbeno bitjo.« (Krahl, str. 386—7).[159]

Predvsem je treba razumeti konkretni historični kontekst, ki narekuje takšne trditve. Z odpovedjo subjektivnega faktorja, z zlomom revolucije je bila potrebna nova refleksija o konstituciji razredne zavesti: ta se je skozi to odpoved izkazala za prekratko, imanentna negativnost, ki jo sistem sam proizvaja, je odpovedala prav v času, ko se prevrat pokazal kot konkretna historična možnost. Pa ne zato, ker bi bila ta negativnost preveč radikalna ali preveč utopična, da bi

se mogla realizirati v konkretnem zgodovinskem procesu, kot bi nas rada prepričala meščanska ideologija; prav nasprotno, morda se je izkazala za še preveč zavezano obstoječemu redu, za še »premalo negativno«, in naloga, ki se je zdaj zastavila refleksiji, je bila prav premislek tistih mehanizmov, ki jih je ta negativnost produkcijskega reda pustila nezamajane, torej prav osrednje vprašanje konstitucije razredne zavesti, tiste zavesti, ki naj seže preko obstoječega. Izkustvo upravljanega sveta, ki ga je široko razvila kritična teorija in iz katerega v predelani obliki izhaja tudi Krahl, je prav izkustvo te nezadostne negativnosti, izkustvo možnosti konsolidacije obstoječega reda, ki v sebi po imanentni logiki ne proizvaja več lastnega grobarja, ampak to negativnost lahko vsrka vase.

Na to bi se dalo navezati tudi Krahlov očitek Marxu, (ki ga je razvil tudi Korsch), da proletarsko revolucijo še vedno vse preveč misli po modelu meščanske: »Četudi Marx historično pravilno izhaja iz vnaprejšnje danosti meščanske revolucije, zastavljajoč si problem: kako je treba meščanske revolucije spremeniti v proletarske? pa je v zadnji instanci napačno razrešil ta problem v materialni analizi; nasprotno, potek meščanskih revolucij projicira na potek proletarskih revolucij«. (ibid., str. 391).[160]

Krahlova pripomba, čeprav problematična, da lahko vrzel v Marxovem pojmovanju zgodovine iščemo prav v koncepciji jezika, se nam zdi v tem historičnem kontestu zelo daljnosežna: nedomišljene beline, nezadostne izstavitve konstitucije razredne zavesti ni več iskati v uporu potlačene narave kot nujni drugi plati produkcijskega procesa (in s tem procesa reprodukcije gospostva konstitucije identičnega jaza, subjekta samoobvladanja), temveč prav v jeziku, ki sega preko dialektike narave in duha. Seveda te pripombe ne smemo razumeti v tem smislu, kot da bi bil jezik nevtralen receptor, ki bi kot vseobsegajoči medij v sebi vključeval družbena razmerja, tako bazo kot nadstavbo, in bi ta razmerja kot njihova nevtralna podlaga presegal, pri čemer naj bi se revolucionarna zavest oprla ravno na ta presežek. Nasprotno. Jezik je v celoti vpotegnjen v družbena razmerja, njegov presežek ne štrli preko njih, temveč je njim samim notranji, znotraj negativnosti, ko jo nosi v sebi produkcijski proces, je že na delu negativnost, ki jo grobo lahko označimo za negativnost jezikovne posredovanosti. Tukaj je treba Krahla interpretirati tudi proti njemu samemu, zlasti pa prebiti njegovo nereflektirano zamenjavanje nivojev znaka in označevalca.

»Jezik bi bil tako konstitutiven za nek tip delitve dela, in sicer za tisti, ki ga označuje abstraktno, blago proizvajajoče delo. Nasprotno je v primitivnih družbah delitev dela in jezikovno obnašanje določeno z družinsko zvezo ... To se spremeni, ko menjalni odnosi potisnejo določenost človeškega obnašanja z družinsko zvezo.« (Krahl, ibid., str. 387)[161] Jezik, sovisen z nastopom blagovne produkcije, ki je potlačila določenost z družbenimi vezmi, je prav jezik, reduciran na nivo znaka, postavljen v vnanjo distanco podvajanja »objektivnega sveta«. Označevalno logiko pa je treba iskati že v tistih družinskih vezeh (in z njimi sovisno mitologijo, totemizmom itd.), ki so bile odločujoča instanca v t. im. primitivnih družbah in ki jih je potlačil nastop blagovne produkcje ter jih ravno zvedel na znak.

Subverzivni potencial Krahlove pripombe je treba iskati ravno v navezavi na raven označevalca, ki pa nikakor ni »interesno nevtralna«, temveč je, kot nas uči celotno psihoanalitsko izkustvo, subjekt s svojo željo vanjo že zmeraj zapleten. Kategorija želje, ki jo ta raven odpira, stopi kot druga instanca k Marxovi izstavitvi »Druge scene« ekonomskega interesa. Šele s tem premislekom pa lahko stopimo v sfero Freudovega nezavednega, ki se od Marxovega radikalno razlikuje. Tam, kjer je marksovski subjekt še lahko »stopil sebi za hrbet« seveda ne na kakšno nevtralno točko objektivnega védenja, temveč skozi zavestno vračunanje lastnega interesa, kot ovédenje nezavednega, ki je v odtujeni družbi subjekta vseskozi obvladovalo — se je pokazal še drugi subjekt, ki ne more hkrati govoriti in izreči mesta, od koder govori, konstitutivno razsrediščeni subjekt, razcepljen ne le kot učinek odtujene zgodovine, kjer ljudje delajo zgodovino tako, da tega ne vedo, temveč razcepljen že, kolikor je govoreči subjekt. S tem pa se premesti tudi sam revolucionarni projekt, a tukaj lahko le na hitro postavimo, tezo, da šele ta refleksija razgradi polje subjektivitete, ki je bila sovisna z meščanskim redom — tega ne moremo podrobneje razvijati.

Kar se tiče samega Krahla, pa bi lahko na splošno rekli, da njegovo osnovno podvzetje, vrnitev h kritiki politične ekonomije in pri

tem ohranitev refleksije o odpovedi subjektivnega faktorja, zatre konsekvenco radikalizirane zavesti poraza, ki jo je sama izstavila.

Njegova zastavitev »ne razloži mehanizmov zloma subjektivnega faktorja, ne da bi že hkrati predpostavljala klasično vlogo kritike politične ekonomije, čeprav pri tem izhaja prav iz zloma te vloge. ... Vedno znova lahko le ugotavlja objektivne pogoje za zlom delavskega gibanja, nujnost napačne zavesti zaradi sprevrnjenosti same biti, tako da ji nastopi odpoved subjektivnega faktorja v zadnji instanci kot naknaden učinek samospreminjanja ekonomskega bistva.«[162]

Še enkrat: nikakor ne gre za to, da bi premislek o »jezikovnih pogojih« revolucionarne zavesti nastopil kot vnanji Marxovi zastavitvi proletariata, temveč za to, da se v sami notranjosti te zastavitve prodre do tedaj še nezadostno domišljene plasti, da se s to novo refleksijo ta zastavitev poglobi [163].

Če je refleksija o vrzeli v Marxovem pojmovanju zgodovine z vso nujnostjo nastopila po zlomu subjektivnega faktorja in če lahko to vrzel opredelimo s premislekom jezika, potem moramo s stališča te refleksije vnazaj brati Marxove opredelitve ideologije in nadstavbe. Razumevanje ideologije kot sprevrnjenemu svetu adekvatne zavesti in njegove imaginarne dopolnitve se pokaže za nezadostno tudi v splošnem dojetju delovanja meščanskega reda. Ta koncepcija še zmeraj ohranja model imaginarnega dopolnjevanja in v določeni točki značaj zrcalnosti — to seveda ne v preprostem pomenu, da nadstavba zrcali razmerja v bazi (kar je odločilna diamatska simplifikacija, kjer zavest zmeraj šepa za bazo), saj je že vedno na delu sredi baze, ki jo v svojem odražanju in z imaginarnimi dopolnitvami sploh omogoča. Izostane ravno refleksija o njeni jezikovni posredovanosti, ki izza premisleka posredovanosti z ekonomskim interesom pokaže njeno vselejšnjo posredovanost z željo kot tisto instanco, ki je glede na interes razsrediščena. V ideološkem občem prikriti partikularizem je zmeraj dvojen — ne le, da občost prikriva posebni ekonomski interes, ki jo nosi (cf. »*Ideja*' se je vedno blamirala, kolikor se je razlikovala od '*interesa*'.« (MEID I., str. 501)), hkrati prikriva tudi lastni označevalni proces, katerega učinek je in ki ga v svoji konstituciji potlači. Prikriva ne le razredno opredeljenost, ampak tudi opredeljenost govorečega — spolnega — subjekta. Obe potlačitvi sta si sovisni, a delujeta na različnih ravneh. Če so simptomi taki, da se jih da odpraviti, če se da zapolniti beline ideološkega diskurza (in na tej ravni se giblje tudi Althusserjevo razumevanje simptomalnega branja), pa so simptomi, ki jih proizvede potlačena želja, ireduktibilni — čeprav gre lahko površinsko vzeto za isti simptom, za isto belino. [164]

Ne zadošča le, da preprosto ugotavljamo, da Marx te druge instance »ni videl«, ne da bi vprašal po pogojih tega spregleda. Naša teza je, da sta v meščanskem redu obe instanci delovali ena znotraj druge v sovisnosti obeh ravni potlačitve, v fašizmu pa imamo pred seboj red, kjer delujeta disparatno — po eni strani ekonomsko gospostvo kot golo, neprikrito gospostvo, s stališča meščanske ideologije nelegitimirano, po drugi strani, ki vdre na dan v psihotičnem besnenju in sankcionira ekonomsko gospostvo prav v svoji odcepljenosti od njega. Če so historični subjekti v fašizmu delovali proti svojim historičnim interesom in so se torej »pustili varati«, pa se želje ne da prevarati. Če je v meščanskem redu želja dejansko zmeraj delovala na tleh ekonomskega interesa, si je zdaj izsilila pot tako rekoč na svoji »avtonomni ravnini« — videli smo že, za kakšno ceno, in k temu se še povrnemo.

Vodi nas vprašanje, ali fašistična ideologija še lahko velja za ideologijo v pomenu, kakršnega smo razvili zgoraj. Prva težava, na katero naletimo, je izrazita heterogenost fašistične ideologije. Ta še najbolj spominja na skupek raznorodnih elementov, ki jim tako rekoč manjka sekundarna predelava, ki bi jo šele lahko zaokrožila v homogeno celoto, kakršno so dajale klasične meščanske ideologije. Na to opozarja že Togliatti v svojih Predavanjih o fašizmu: »Fašistična ideologija vsebuje vrsto raznorodnih elementov ... je orodje, ustvarjeno za povezovanje teh elementov .... Svarim vas pred težnjo, da bi fašistično ideologijo imeli za nekaj trdno izoblikovanega, dokončnega, homogenega. Nič ni bolj podobno kameleonu kot fašistična ideologija.« [165]. Poulantzas, opirajoč se na Togliattija, skuša podati bolj ali manj sistematičen pregled različnih aspektov fašistične ideologije:

1. statolatrični aspekt (čaščenje države), 2. antijuridični aspekt, 3. elitistični aspekt, 4. rasistični — antisemitski aspekt, 5. nacionalistični aspekt, 6. militaristični aspekt, 7. antiklerikalni aspekt, 8. posebna vloga, ki je odmerjena družini, 9. posebna vloga odmerjena vzgoji, 10. anti-intelektualistični, »obskurantistični« aspekt, 11. korporativistični aspekt. (cf. Poulantzas, op. cit., str. 283—286).

Ta pregled se seveda giblje na ravni še predteoretskega naštevanja, in če bi sledili posameznim aspektom in jih skušali drugega za drugim raziskati v njihovi posebni socialni funkciji, bi nas to sicer pripeljalo do mnogih dragocenih posameznih uvidov (in to delo so različne marksistične analize že zadovoljivo opravile), vendar bi s tem izgubili spred oči teoretski domet same osnovne pozicije fašizma, iz katere šele lahko razložimo, kako je mogoč soobstoj heterogenih elementov v istem političnem gibanju, kako je mogoče, da si določeno gibanje zapiše na zastavo prav krparijo najrazličnejših prvin. Posamezni elementi, ki jih našteva Poulantzas, nikakor niso na isti ravni, in mnogo med njimi je takih, da se jih da razložiti pod okriljem klasičnega pojma ideologije. Takšen je, recimo, fašistični korporativizem, ki skuša doseči spravo med delom in kapitalom, pomiritev razrednih nasprotij, izza katere lahko razberemo afirmacijo srednjega sloja kot »srednjega pola« v delitvi dela. Naša teza pa je, da dajejo celoti »ton« in »osnovno barvo« prav tisti elementi, ki se jih s pojmom meščanske ideologije ne da zaobjeti in ki delujejo drugače, konkretno tisti psihotični mehanizmi, ki smo jih skušali pokazati ob množični psihologiji in ob antisemitizmu.

Vzorno analizo nekaterih ključnih ideoloških momentov fašizma je podal Marcuse v svojem zgodnjem članku Boj proti liberalizmu v totalitarnem pojmovanju države (1934) [166], ki se ga bomo tukaj le bežno dotaknili. Marcuse izpostavi tri temeljne ideološke pojme fašizma: 1. *Univerzalizem* — »Družbena celota (das Ganze) kot samostojna in primarna dejankost pred invidiui postane zaradi svoje čiste celosti (die Ganzheit) že tudi samostojna in primarna vrednota: celota je kot celota resnična in pristna.« (str. 20). Njegovo realno bazo je seveda iskati v ekonomskem ustroju, v razvoju monopolnega kapitalizma, ki zahteva totalno poenotenje v vseh družbenih sferah. 2. *Naturalizem* je s svojim hipostaziranjem narave v večno danost prvemu komplementarnem. To velja zlasti za naravno danost naroda [167] kot narave (kri in zemlja) celote, ki predhodi vsem umetnim družbenim delitvam. 3. *Eksistencializem* nastopi kot opravičilo za tisto, česar ni moč racionalno upravičiti.

»'Nobenega racionalnega cilja ni, nobene še tako pravilne norme, nobenega še tako zglednega programa, ne še tako lepega socialnega ideala, nobene legitimnosti ali legalnosti, ki bi lahko upravičila, da se zanjo ljudje drug drugega ubijajo.' /Schmitt[168]/. Kaj pa potem še preostane kot možno upravičenje? Samo to, da je tukaj pred nami stanje stvari, ki je že po svoji eksistenci, svoji prisotnosti **izvzeto** slehernemu upravičenju, t. j. 'eksistencialno', 'bitno' stanje stvari: upravičenje skozi golo eksistenco.« (str. 44)

Izkaže se, da ima ta pojem eksistencializma tudi svojo zvezo s filozofskim eksistencializmom, da se v pristajanju na totalitarno državo in na slepo subsumpcijo individua pokaže tudi resnica tistega eksistencializma, ki je skušal individuu vrniti njegovo Jemeinigkeit.

Vse te elemente, zlasti seveda prva dva, pa lahko najdemo že v klasičnem meščanskem ustroju ideologije liberalizma. Prav sklicevanje na univerzalnost in naravnost njegovih družbenih razmerij je ena njegovih osnovnih značilnosti. V fašizmu so ti pojmi le pritirani do svoje skrajne podobe, kjer se meščanska univerzalnost umnega izkaže za svoje nasprotje, zvajanje na naravno danost pokaže svoj iracionalni značaj, skrivoma prisoten že od vsega začetka itd. Skratka, v fašistični rabi teh ključnih meščanskih pojmov privre na dan njihova do tedaj prikrita resnica. Kljub opozorilom na prelom, ki ga ta raba nosi v sebi, ostane sam prelom nezadostno tematiziran. Marcuse opredeli nalogo kritične teorije v soočanju s fašizmom kot »identificiranje tendenc, ki so povezale liberalno preteklost z njeno totalitarno *Aufhebung*« (str. 7). Prelom je torej dojet kot skrajna točka meščanske ideologije, njena *Aufhebung*, ne pa še kot zareza, ki vzpostavlja nov tip »produkcije ljudi« in s tem sega preko polja meščanske ideologije.

Če je meščanska ideologija omogočala izpolnitev želje na podlagi »adekvatne« družbene zavesti, če je v svoji potlačitvi nenehoma ne-

hote izdajala svoje potlačeno (Hegel stoji na stališču nacionalne ekonomije . . .), pa tukaj nastopi obrat, kjer v določeni točki pride do kratkega stika, ki se iz ekonomije želje izključi realna družbena razmerja in omogoči zadovoljitev na drugi bazi. Ko fašizem obljubi izpolnitev želje skozi simbolni kratki stik, družbena razmerja ne le ostanejo nezamajana, temveč šele pridobijo prostor za razrešitev svojih akutnih imanentnih protislovij, ki so se pokazala v krizi. Fašizem bi torej lahko opredelili kot tisto obliko družbene reprodukcije, kjer sta preživetje in afirmacija družbenega gospostva monopolnega kapitala omogočena z obljubo gospostva nad označevalnim procesom, z obljubo »rente nad označevalcem«, kjer torej ena oblika gospostva imaginarno odtehta drugo. Če je stal Hegel na stališču nacionalne ekonomije, pa je fašizem še najbližji stališču Daniela P. Schreberja, ki je s svojimi *Denkwürdigkeiten* inavguriral naše stoletje.

Če označevalni proces vdre na dan v svoji »avtonomiji«, v ločenosti od mehanizmov ekonomskega gospostva, pa je ta vdor možen le kot svoja lastna parodija, svoj lastni zator — kot izključitev označevalne razlike, kot jezikovno zabarikadiranje pred procesom, ki nosi jezik sam. Pri analizi Krahla smo videli, da mora negativnost proletarske pozicije storiti korak naprej v skustvo negativnosti semiotičnega procesa, da lahko paradoksalno šele z izstavitvijo konstitutivno razsrediščenega subjekta govorice pridemo do tiste točke v zastavitvi revolucionarnega prevrata, kjer lahko »zavest določa bit«. Fašistični vdor semiotičnega procesa pa je prav njegova izključitev — njegova največja bližina revolucionarnemu projektu je njegova največja oddaljenost od njega. Vendar je s tem paradoksom fašizem našel marksistično analizo nepripravljeno: podal je odgovor na vprašanje, ki si ga dotlej ni zastavila, njegova psihotična formula je bila historični odgovor na zlom revolucionarnega gibanja, na odpoved subjektivnega faktorja, na tisti nedomišljeni proces osveščanja, ki ga je ta odpoved postavila pod vprašaj. S tem pa je pomenil izziv k premestitvi predpostavk historičnega materializma, izziv, ki ga je ta vse preveč podcenjeval.

Tukaj lahko mimogrede pripomnimo, da Fayev poskus analize fašistične govorice,[169] sicer temelječ na »strukturalizmu«, zaobide prav problem posredovanja med označevalnimi in ekonomskimi mehanizmi. V ključnih točkah poda Faye le formule, ki se problemu izognejo: »... ena raven /premene forme/ je govorica, medtem ko je ekonomska vrednost njena druga plat ali drugi register.« (str. 286) »Namesto da bi preiskovali 'ideje', ki po idealistični verziji 'vodijo' zgodovino ali jih po materialistični verziji zgodovina 'vleče za sabo' — gre za raziskavo procesa govorice, ki se proizvaja in izmenjuje skozi sam ekonomski proces in spada k njegovim opornikom.« (str. 286—7) »Socioekonomske raziskave . . . in lingvistične raziskave . . . se stekajo k istim točkam artikulacije.« (str. 326). Ker gre Faye v svoji teoriji govorice mimo psihoanalize, je obsojen le na neke vrste sociologijo govorice — katere rezultati so sicer lahko dokaj zanimivi in prinašajo mnogo neznanega materiala. Tukaj lahko še mimogrede vidimo, kako malo skupnega imajo med seboj različna miselna podvzetja, ki se jih skuša strpati v oznako »strukturalizem«.

Še pripomba k terminu »psihoza«, ki smo ga pogosto uporabljali. Zgrešena je predstava, da so psihotiki le nekakšni od realnosti odmaknjeni »shizofreniki«, živeči v lastnem bolnem umišljenem svetu, v nasprotju z njimi pa naj bi bili po utečenem mnenju nevrotiki do neke mere tudi vsi t. im. »normalni« ljudje. Prav nasprotno: psihotik je »normalni človek« našega časa »/Psihotik/ daje svetu velike sisteme znakov, heroje, komplote, armije, rase, kontinente in včasih pregovore, jezike in pesmi. Ni 'nor', kot se to misli, 'normalen' je.«[170] (Morda bi za prototip psihotične formule lahko veljala »Zdrav duh v zdravem telesu« — od tod ni več daleč do vsakovrstnega obsojanja bolnih izmišljotin v pokvečenih telesih in s Sibonyjem bi lahko rekli, da se je »gonja /la curée/ že začela.« (Sibony, op. cit., str. 143)).

Videli smo, da je v predmeščanskih družbah ekonomska baza zaradi svoje nerazvitosti potrebovala sebi vnanjo »ideologijo«, ki je bila z njo neposredno zraščena in ji je tako omogočala delovanje — razmerje, ki ga je Engels poimenoval negativna ekonomska določenost. V meščanski družbi postane z razvojem baze, z univerzalizacijo produkcije, ideološka zavest v nadgradnji zavest same ekonomske baze, ki prav v odcepu od nje »odraža« bazična razmerja. S fašizmom se ta model znova spremeni: Ideološka zavest ni več zavest ekonomske baze, v njej ne moremo več neposredno razbirati bazičnih razmerij — v tem bi lahko videli določen povratek k predmeščanskemu modelu, vendar z odločilnimi razlikami: 1. ta novi tip ideološke zavesti ni več neposredno zraščen s produkcijskimi razmerji, ni več neposredna legitimacija gospostva, temveč je, nasprotno, od njih »emancipiran«; 2. nastopi ne zaradi nerazvitosti ekonomske baze, temveč prav v točki njene najvišje razvitosti. Morda lahko prav od tod osvetlimo naše

izhodišče vprašanje o razmerju med historičnim materializmom in psihoanalizo. Ta problem se je lahko z vso nujnostjo zastavil šele ob fašizmu, kjer obe logiki, označevalna in ekonomska, delujeta disparatno. Dvojnost v mišljenju je treba zapopasti kot indeks dvojnosti v stvari sami. Vprašanje ni rešljivo, če v poskusu odgovora bodisi ubiramo pot občih primerjav in dedukcij ali pa če iz zgodovini izvzetega mesta iščemo različne zgodovinske primere, ki bi ga lahko osvetlili. Rešljivo postane šele, če se obrnemo k samim historičnim predpostavkam, ki so to vprašanje proizvedle, če torej raziščemo njegove materialne zgodovinske pogoje. Zato nam fašizem ne more veljati za poseben primer občih razmerij med kritiko politične ekonomije in psihoanalize, ampak prav za tem razmerjem lastni primer. Njuna dvojnost je prav poskus miselnega zapopadanja tega novega, od meščanskega reda različnega modela, po katerem se ravnajo družbena razmerja.

Za trenutek se vrnimo k naši analizi 18. brumairea in k trojni strukturi reprezentacije, ki smo jo skušali nakazati. Ali lahko isti model razširimo na fašizem s preprosto modifikacijo, da moramo na mesto parcelnih kmetov, »realne baze« vladavine Ludvika Bonapartea, vstaviti srednji sloj (v dvojni podobi obrtnika — trgovca in »birokrata — tehnokrata«), realno množično osnovo fašizma? Odločilna razlika se pokaže v dejstvu, da mora Ludvik Bonaparte svojo reprezentacijo na določen način »vzeti resno« — v svojih ukrepih skuša dejansko zadovoljiti različne grupacije, ki jih po različnih modusih reprezentira, pri čemer se nenehno zapleta v krog protislovij (cf. MEID III., str. 570—573). »Bonaparte bi rad veljal za patriarhalnega dobrotnika vseh razredov. Toda nobenemu ne more dati, ne da bi vzel drugemu.« (ibid., str. 572). V občosti svoje reprezentacije (videli smo, kako se je ta občost konstituirala) je nenehno napoten k njenemu potlačenemu — čeprav je njegovo gospostvo možno le kot »osamosvojena izvršilna oblast«, skuša prav ta značaj prikriti s koncesijami na vse strani. Tudi kot despot je Ludvik Bonaparte prisilno ujet v cerculus vitiosus svojih potlačitev, ki so le v diktaturi izvršilne oblasti do karikature povečane potlačitve meščanskega reda. Reprezentacijo »jemlje resno« že, kolikor skuša svoje podložnike zadovoljiti z realnimi koncesijami. V fašizmu pa je že sámo to polje reprezentacije razgrajeno. Če fašistični vodja reprezentira srednji sloj, pa se nanj prav nič ne ozira — nasprotno, morda se temu sloju še nikoli ni godilo tako slabo kot pod fašizmom. Pa ne le to — z arogantno nonšalanco lahko obravnava svojega zaveznika — velekapital (kot je lepo opisal Sohn-Rethel) in lahko si celo privošči, da naroči organiziran enonočni poboj svoje »decemberske tolpe«, ki mu je pomagala priti na oblast, ne da bi pri tem njegova pozicija kakor koli trpela. V nobeno smer mu ni treba dajati realnih koncesij (prav nasprotno, stopnja izžemanja se drastično poveča, življenjski standard drastično upade itd.) — paradoks, ki ga ne moremo pojasniti iz »realnih družbenih interesov«, lahko se mu približamo šele, če raziščemo mehanizme, ki vzpostavljajo njegovo reprezentacijo na podlagi »gospostva v govorici« — če lahko na ravni simbolnega sklene svoje pripadnike v homogeno celoto in jih mobilizira pod zastavo vsakršnih »dokončnih razrešitev«, potem izgubi svojo veljavnost vprašanje, koliko jih »realno« reprezentira. Kako naj to razumemo drugače kot skozi refleksijo še kako »realne« in historično delujoče »materialne sile« simbolnega? Ni mi treba posebej poudarjati, da ta vzvišenost nad realno reprezentacijo obstoječih družbenih razredov pomeni prav največji pristanek na obstoječe, največji **Realitätsverlust** je največje sprejemanje obstoječe realnosti.

Z našo analizo bi se lahko lotili nekaterih dilem in težav sodobne marksistične diskusije o fašizmu in nakazali nekaj novih možnosti za njihovo rešitev. Tukaj se bomo omejili le na nekaj shematskih pripomb. Eden takih problemov je, kako določiti specifičnost fašističnega gospostva glede na siceršnjo delovanje meščanske družbe v obdobju monopolnega kapitalizma, kako razmejiti fašizem od drugih oblik reševanja enakih problemov v poznem kapitalizmu. Ponavadi nastopi razlika v golem komparativu še hujšega, še bolj neprikritega terorja.

Ta težava se morda eksemplarično kaže v opredelitvi, ki jo daje znani teoretik fašizma Reinhard Opitz:[171] ne zadošča še opredelitev, da služi fašizem uveljavljanju interesov monopolnega kapitala, niti dodatek, da za to uporablja direktno neomejeno teroristično nasilje. »Zato mora obstajati še tretji element definicije, element določitve kvantitativne mere nasilja, po kateri zadobi določen sistem fašistično kvaliteto . . .: Fašizem je tista oblika gospostva monopolnega kapitala, v kateri so vsa gibanja, kjer se politično artikulirajo objektivni interesi nemonopolistične večine — v prvi vrsti torej genuine politične organizacije delavskega razreda — ilegalizirana in zatrta skozi teroristično nasilje.« (str. 186—7). Težava golega komparativa je povezana z Opitzevim odgovorom na drugi tipični problem marksističnih analiz, na vprašanje protislovja med objektivno funkcijo fašizma (»agentura monopolnega kapitala«) in njegovo množično osnovo. Po Opitzu (in številnih drugih avtorjih) se da fašizem določiti le na podlagi njegove objektivne funkcije, interesi množic, ki so mu sledile, pa ostanejo za definicijo irelevantni. (Zato lahko kot fašistične opredeli tudi vse sodobne vojaške diktature — cf. str. 186). Na interese svojih pripadnikov se fašizem demagoško opira le pred prevzemom oblasti, ». . . niti iskrica interesa srednjega sloja iz opozicijske faze fašizma ne preskoči v njegovo fazo gospostva.« (str. 183). Ta interes pa tudi v prvi fazi ne more veljati za objektivni zgodovinski interes srednjega sloja, »temveč je le odraz njegove klavrnosti v željah-sanjah /Wunschträume/, nabitih z ressen-

timentom, ki se spričo progresivne ekonomske razvojne stopnje ne dajo udejanjiti.« (str. 181). Realno moč lahko zadobijo le, kolikor se povežejo z interesi monopolnega kapitala. Pri tem pa ostane nepojasnjen tako mehanizem, po katerem se objektivni interes določenega razreda popači v izkriviljenost ressentimenta, kot po drugi strani vprašanje, kaj se pri objektivni funkciji fašizma zgodi s popačenimi željami in sanjami množic, ki so tvorile njegovo podlago, kako so se mogle tako zelo slepiti, da niso spregledale značaja njegovega gospostva. Opitz nam lahko tukaj le suho zatrdi, da je »njihova zavest . . . tako močno prevzeta od monopolnokapitalistične ideologije, da ne morejo dospeti niti do spoznanja vzrokov /svojega položaja/ niti do spoznanja lastnega objektivnega interesa sploh.« (str. 179). Vzroke za svojo nesrečo lahko vidijo le tam, »kjer jim jih monopolnokapitalistična ideologija pokaže.« (ibid.) Opitz torej preprosto predpostavi, kar bi šele moral razložiti: od kod tej ideologiji njena skrivnostna moč?

Na sorodne probleme naleti v precej drugačni zastavitvi Manfred Clemenz.[172] Clemenz metodološko loči tri nivoje analize: »1. pod katerimi družbenimi pogoji je nastal fašizem (genetična dimenzija); 2. katere funkcije je izpolnjeval fašizem (funkcionalna dimenzija); 3. katero ideologijo in organizacijsko obliko so imela fašistična gibanja? (fenomenološka dimenzija).« (str. 207) Če pustimo ob strani posebne probleme pogojev nastanka fašizma (Clemenzovo delo jih podaja obširno, z zgledno natančnostjo in historičnim posluhom), preostane trditev, da specifične razlike fašizma ne moremo iskati na funkcionalni ravni, temveč na fenomenološki.[173] Fašizem namreč izpolnjuje iste funkcije kot različne druge oblike vladavine monopolnega kapitala (1. disciplininarje delavskega razreda in srednjega sloja, 2. zagotovitev pogojev za nadaljnjo akumulacijo kapitala, 3. ekspanzionistično širjenje vplivnih sfer in tržišča — cf. str. 230), vendar na drugačen način in z drugimi sredstvi, kar je razvidno šele iz opredelitev na fenomenološki ravni: 1. hierarhična, paramilitaristična organizacija na čelu s führerjem, 2. anti-humanistična, anti-liberalna in anti-socialistična doktrina, 3. prioriteta führerja in partije pušča nezamajano staro oligarhijo in strukturo oblasti, 4. nasilje v obliki sistematičnega terorja, ne le vnanjega, ampak tudi ponotranjenega (str. 231). Pri tej dimenziji, odločilni za definicijo fašizma, ostaja Clemenz torej le pri naštevanju različnih značilnosti fašizma, ne da bi mogel razviti njihovo sovisnost — zaobide vprašanje, kako se morajo v svojem ustroju spremeniti sami historični subjekti, da bi fašizem lahko imel takšne in takšne lastnosti. Pa ne le to. Abstraktna metodološka delitev ga sili le k dolgočasnim in praznim napotkom, da šele vse tri dimenzije dajo zadovoljivo podobo fašizma in da se nobene ne da izpustiti, da so med seboj tesno prepletene itd. — ne da bi pri tem mogel pojasniti, kako izpolnjevanje določenih funkcij zahteva določeno interno organizacijo, kako konkretna organizacija omogoči izpolnjevanje različnih funkcij itd. — seveda, kot smo videli v naši analizi, nikakor ne tako, da »ena plat dopolnjuje drugo«.

Nadaljnji tipični problem predstavlja razmerje med politiko in ekonomijo v fašizmu. Glede tega vprašanja je še posebej znana polemika iz let 1966—1968 v teoretski reviji **Das Argument**,[174] kjer je vsaka stran vztrajala pri enem od obeh polov alternative — ena stran je zatrjevala, da gre pri fašizmu za novo različico kapitalističnega reda in da torej marksistični postulat o primatu ekonomije (v veliki meri razumljen v ekonomistični zožitvi) vseskozi zadostuje, druga pa, da imamo pred seboj red, kjer politika igra bistveno spremenjeno avtonomno vlogo (cf. npr. Masonovo naštevanje primerov, kjer so različne politične odločitve neposredno škodovale ekonomiji). Na podobno kontroverzo smo naleteli že znotraj Frankfurtske šole med Neumannom, Kirchheimerjem itd. na eni ter Horkheimerjem in Pollockom na drugi strani (cf. III. pogl. tega spisa). Drugačno možnost je v to diskusijo vnesel Eike Hennig[175] s svojim predlogom, da je treba obe poziciji brati skupaj, da torej ne gre za togo izigravanje enega pola proti drugemu, temveč za delitev dela — da je torej fašizem »na podlagi teroristično stabiliziranega kapitalističnega produkcijskega in lastniškega reda izvedena celokupnodružbena delitev dela med 'kapitalističnimi funkcijskimi elitami' na področjih gospodarstva, uprave in vojske ter 'osamosvojeno-intervencionistično' fašistično izvršilno oblastjo, ki naj omogoči in realizira produkcijo absolutne presežne vrednosti . . .« (str. 162). S tem je ohranjena po eni strani »relativna avtonomija« (str. 158) države in politike v njeni različnosti od liberalnega modela ter po drugi strani refleksija njene posredovanosti s pogoji razrednega boja in pogoji uvrednotenja kapitala. Vendar Hennig prav s tem, ko hoče ohraniti oboje, i avtonomijo politike v fašizmu i njeno odvisnost od ekonomije, daje imaginarno rešitev s formulo vzajemnega dopolnjevanja obeh polov in s tem potlači pravi problem: da se ekonomske posredovanosti političnega v fašizmu ne da več reflektirati s teoretskim instrumentarijem, ki je lahko zapopadel njuno razmerje v liberalnem meščanskem redu, da obeh polov, politike in ekonomije, ne veže njuno medsebojno dopolnjevanje, temveč prav zareza, ki je zazijala med njima. Zato tudi Hennigu analiza »psiholoških mehanizmov« nastopi šele kot koristni naknadni dodatek, ne pa kot tisti nujni korak, ki šele lahko osvetli premestitev političnega polja.

Naše pripombe so ostale le načelne narave in bi jih bilo treba šele izdelati.

Naša pot skozi marksistične analize fašizma ni skušala podati kakšnega nevtralnega pregleda teh analiz in njihovih dosežkov, temveč je sledila predvsem tistemu, kar so bile različne analize v soočanju s fašizmom prisiljene proizvesti novega, sledila je tistim momentom, kjer so marksistično refleksijo njene lastne analize, ki jih je morala opraviti, nepovratno ločile od »klasične« zastavitve, od arheološkega izkopavanja izvorne misli izpod ideoloških naplavin. Videli smo, da je refleksija morala vzeti nase breme zavesti poraza, zloma revolucionarnega gibanja, se soočiti z dejstvom, da temelji spopad našega stoletja ni potekal med socializmom in silami starega reda, temveč med fašizmom na eni ter »demokratskimi« in »socialističnimi« silami na drugi strani, dejstvom, da naše epohe ni opredelilo napredovanje proletarske revolucije, temveč prav fašizem. V tem grenkem izkustvu je morala marksistična refleksija ne le znova

premestiti svojo ekonomsko zasnovanost, temveč tudi proizvesti novo teoretsko polje, dotlej potisnjeno ob rob, prisiljena se je bila torej artikulirati v nepričakovani dvojnosti, čeprav je pri tem nenehno skušala zatreti lastne konsekvence. Ta teoretska samorefleksija spoprijema s porazom postaja danes nujnejša kot kdaj koli poprej: danes vemo, če naj parafraziramo Marcuseja, da je vojaška in administrativna zmaga nad fašizmom le posodobila in napravila učinkovitejše tiste družbene strukture, iz katerih je fašizem zrasel, nikakor pa jih ni odstranila [176]; da historična dediščina fašizma ni ohranjena v tistih gibanjih in režimih, ki so mu po vnanjih znakih najbolj podobni, temveč v samem poznem kapitalizmu. Zaključimo naj torej, da je naša pot, na videz ves čas naperjena le na historično podobo nemškega fašizma, obmejeno z letnico njegovega poraza, že vseskozi merila na drugo odločilno vprašanje: na kakšen način se danes fašizem z drugimi sredstvi nadaljuje?

Mladen Dolar

Ljubljana, marec 1978

OPOMBE:

1 H. Marcuse: »Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparta« in naš čas, Problemi 40—41, Ljubljana, 1966.

2 Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, GS 8, Frankfurt 1972, str. 42 ff. (Slov. prevod v Problemih 163—8, Ljubljana 1975, str. 30 ff.).

3 cf.: ». . . naše psihološke analize nas vodijo toliko globlje v družbeni smisel, kolikor bolj se vzdržimo vsakega napotka k očitnim in racionalnim socioekonomskim faktorjem. Družbeni element bomo znova odkrili na samem dnu psiholoških kategorij, a ne tako, da bi tam, kjer imamo opravka z nezavednim, prenaglo vnesli ekonomske in sociološke površinske vzroke — nezavedno je z družbo povezano ne veliko bolj indirekten in zapleten način.« (Adornov memorandum o »Labor Project«, november 1944, cit. po Jay: The Dialectical Imagination, London 1973, str. 230).

4 MEID IV., str. 38.

5 Ta tema je danes pridobila na aktualnosti v zvezi s t. im. »evrokomunizmom«. Spomnimo se kratkovidnih reformističnih poskusov na zadnjem kongresu KP Francije, da bi se v marksističnem pojmovniku otresli neprijetnega pojma diktature proletariata.

6 Pojem avtoritarne države in avtoritarnega gospostva, izdelan v okviru kritične teorije, sicer deli nekatere poteze s pojmom totalitarizma, vendar zahteva posebno obravnavo. cf. nadaljevanje tega spisa.

7 H. Arendt: The Origins of Totalitarianism, New York 1951 (kasneje mnogokrat ponatiskovana in večkrat predelana knjiga); C. J. Friedrich: Totalitäre Diktatur, Stuttgart 1957. Zanimivo je, da je eden važnih teoretikov totalitarizma tudi Zbigniew Brzezinski, danes zelo pomembna osebnost v Carterjevi ekipi.

8 J. P. Faye: Langages totalitaires, Paris 1972; isti: Théorie du récit, Paris 1972. Glede totalitarizma in stalinizma cf. Théorie du récit, str. 131.

9 Za marksistično kritiko Faya cf. Poulantzas: Note à propos du totalitarisme, Tel Quel 53, Paris 1973.

10 Tukaj sledimo analizi v W. F. Haug u. a.: Ideologische Komponenten in den Theorien über den Faschismus, Das Argument 33, Berlin 1965, ter klasifikaciji v R. Opitz: Ueber die Entstehung und Verhinderung von Faschismus, Das Argument 87, Berlin 1974, zlasti str. 555 ff.

11 Haug u. a., op. cit. str. 8.

12 ibid. ,str. 9.

13 Najambicioznejši proizvod tega vala je J. C. Fest: Hitler, Berlin 1973 (1192 strani), zdaj tudi filmska uspešnica.

14 Haug u. a., op. cit. str. 15.

15 cit. po E. Hennig: Bürgerliche Gesellschaft und Faschismus in Deutschland, Frankfurt 1977, str. 67.

16 cf. R. Reiche u. B. Blanke: Kapitalismus, Faschismus und Demokratie, Das Argument 32, Berlin 1965, str. 12 ff.

17 Za primer le citat iz zaključka slavnega dela Hanne Arendt: »V netotalitarnem svetu pripravlja ljudi k totalitarnemu gospostvu prav dejstvo, da je osamljenost, ki je bila nekoč mejno izkustvo v določenih marginalnih družbenih pogojih . . ., postala vsakodnevno izkustvo čedalje večjih množic našega stoletja. Neusmiljeni proces, v katerega totalitarizem nažene in organizira množice, je kakor samomorilski beg od te dejanskosti.« cit. po H. Arendt: Totalitarionism, New York 1968, str. 176.

18 cit. po Hennig, op. cit., str. 53.

19 Mnoga dela meščanskih teoretikov so prinesla veliko koristnega materiala in bi zaslužila bolj diferencirano obdelavo. To velja zlasti za gigantsko delo Bracher, Sauer, Schulz: Die Nationalsozialistische Machtergreifung, Köln in Opladen 1963 ter K. D. Bracher: Die Auflösung der Weimarer Republik, Villingen 1960 (3. izd.), dalje za dela E. Nolteja (Der Faschismus in siener Epoche, München 1963 — zelo znano delo s številnimi ponatisi in prevodi, dalje Die faschistische Bewegungen, München 1963 in več drugih), kakor tudi za nekatera dela R. Dahrendorfa (Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965) in Talcotta Parsonsa (Essays in Sociological Theory, New York — London 1964) ter za obsežno monografijo A. Schweitzerja: Big Business in the Third Reich, Bloomington (USA) 1964. Za marksistično kritiko teh del cf. recimo M. Clemenz: Gesellschaftliche Ursprünge des Faschismus, Frankfurt 1972, dalje Hennig, op. cit., Reiche-Blanke, op. cit., ter številne prikaze in recenzije v Das Argument.

20 N. Poulantzas: Fascisme et dictature, Paris 1974 (2. izd.) str. 52.
21 ibid., citat iz Resolucije prezidija KI z dne 1. 4. 1933.
22 ibid., str. 53.
23 ibid.
24 ibid., str. 54.
25 ibid., str. 55.
26 ibid., str. 172.
27 ibid., str. 173.

28 Najbolj znani in tipični primer na francoski levici je brošura Glucksmann, Geismar, Poucault in dr.: Nouveau fascisme, nouvelle démocratie, posebna številka Les temps modernes 310 bis, Paris, 1971. Za kritiko te pozicije cf. M. Clemenz: Prilog fenomenologiji fašizma, v: Fašizam i neofašizam, Zagreb 1976, str. 22 ff.

29 cf. Poulantzas, op. cit., zlasti str. 171 ff. Ob oživitvi te teze na nemški levici cf. J. Schmierer: Sozialfaschismusthese und politische Programmatik der KPD 1928—33, Kommunismus und Klassenkampf, št. 1/1975, Mannheim.

30 Tukaj lahko le napotimo na dobro analizo teoretskih protislovij Kominterne v Poulantzas, op. cit., zlasti str. 37—66 in 171—192. Ta kritika je še podrobneje razvita v prvi izdaji te knjige (Paris 1970).

31 prim. predvolilne plakate, prvič ponatisnjene v Gesellschaft, Beiträge zur Marxschen Theorie 6, Frankfurt 1976, str. 292 ff.

32 C. Zetkin: Der Kampf gegen den Faschismus, fotomehanični ponatis v Faschismusanalyse und Antifaschistischer Kampf der Kommunistischen Internationale und der KPD 1923—1945, Heidelberg 1974 (2. izd.).

33 cf. Clemenz: Gesellschaftliche Ursprünge des Faschismus, Frankfurt 1972, str. 158 ff.

34 cf. npr. W. Alff: Der Begriff Faschismus und andere Aufsätze . . ., Frankfurt 1971. Alffovo definicijo navajamo kot informativni primer številnih podobnih poskusov opredelitve fašizma: »Fašizem je bil politično gibanje, ki se je navezovalo na arhaično psihično pripravljenost sprejemanja avtoritete pri velikih množicah in na njihov skozi zgodovinsko izkustvo aktualizirani strah pred dekadenco, politično gibanje, ki je v interesu ohranitve celokupnega družbenega stanja, ki ga je določal kapitalizem, nastopilo proti proletariatu, ki se je v razmerah relativno razvite demokracije organiziral s čedalje večjim uspehom, zato je to gibanje moralo poskušati zatreti razredna protislovja znotraj posameznih držav v korist agresivne zunanje politike in pri tem propadlo v katastrofi leta 1945.« (str. 50)

35 npr. R. Opitz: Die faschistische Massenbewegung, v: R. Kühnl (Hg.): Texte zur Faschismusdiskussion I., Reinbek bei Hamburg 1974, str. 185.

36 Poulantzas, op. cit., str. 343—375.

37 Na podlagi množične osnove in legitimacijskih mehanizmov, ki so z njo povezani, lahko iščemo tudi bistveno razliko do stalinizma.

38 npr. G. Dimitroff: Arbeiterklasse gegen Faschismus, v: Kühnl (Hg.), op. cit., str. 64—5.

39 August Thalheimer: Ueber den Faschismus, prvič objavljeno v Gegen den Strom. Organ der KPD (Opposition), Berlin 1930. Tukaj citiramo po nekoliko skrajšanem ponatisu v Kühnl (Hg.), op. cit., str. 14 ff.

40 Avtor prve bonapartistične teorije fašizma je pravzaprav Otto Bauer (cf. R. Opitz: Ueber die Entstehung und Verhinderung von Faschismus, Das Argument 87, Berlin 1974, str. 576).

41 MEID III, str. 562. Nadaljnje navedbe strani v tekstu veljajo za MEID III.

42 cf. R. Opitz: Ueber Faschismustheorien und ihre Konseqenzen, v: Kühnl (Hg.), op. cit., zlasti str. 234 ff.

43 Poulantzas, op. cit., str. 69.

44 K. Marx: Osemnajsti Brumaire Ludvika Bonaparta, Ljubljana 1947. Navedeni stavek (in več drugih) je Engels v izdaji leta 1885 zaradi cenzure izpustil. Izpuščeni pasusi so prevedeni v prvi slovenski izdaji iz leta 1947, v MEID III. pa jih iz neznanih razlogov ni najti.

45 Zanimivo analizo Razrednih bojev v Franciji, ki jo je nakazal S. Žižek (Napomene uz odnos »kritičke teorije« i »strukturalizma«, Ideje št. 4—5—6/1976, Beograd, str. 211—2), bi se dalo tako še dopolniti: če je bila zagotovitev reprodukcije buržoaznega gospostva sprva možna le preko združitve orleanistov in legitimistov (dveh rojalističnih frakcij) pod masko republikanstva, se je zaradi notranjih protislovij republike ta konstelacija morala premestiti v trojno strukturo reprezentacije, ki določa vladavino Louisa Bonaparta — le tako se je lahko buržoazno gospostvo še naprej reproduciralo.

46 MEID III., str. 77.

47 Tukaj naj le omenimo, da bi se marksistična analiza morala resno sporijeti z analizo Marxoveoa stila — seveda v strogem pomenu materialistične prakse pisanja. 18. Brumaire nudi pravo izobilje primerov za subverzijo »klasičnih« metafor.

48 A. Gramsci: Socialismo e fascismo, Einaudi, Torino 1966. Dobro analizo Gramscijevih stališč je najti v M.-A. Macciocchi: Gramsci et la question du fascisme, v: Macciocchi (éd.): Eléments pour une analyse du fascisme 1., Paris 1976.

49 P. Togliatti: Predavanja o fašizmu, v: Izbrano delo, Ljubljana 1976, str. 91—182.

50 Leo Trotski: Schriften über Deutschland 1929—1940, hg. von H. Dahmer, Frankfurt 1971. Pozicijo Trockega je komentiral in razvil Ernest Mandel: Du fascisme, Paris 1974.

51 P. Sering (Richard Löwenthal): Faschismus und Monopol-kapitalismus (Raubdruck).

52 Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit (1935), Frankfurt 1962 (politični spisi iz let 1929—1933). Dalje: Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934—1939, Frankfurt 1972.

53 G. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft (1955), Darmstadt/Neuwied 1973—4. Nezanesljiv slovenski prevod: Razkroj uma, CZ, Ljubljana 1960.

54 G. Dimitroff: Arbeiterklasse gegen Faschismus, v: Kühnl (Hg.): Texte zur Faschismusdiskussion I., Reinbek bei Hamburg, 1974, str. 58. Od tod tudi nadaljnji citati v tekstu.

55 B. Blanke, R. Reiche u. J. Werth: Die Faschismus-Theorie der DDR, Das Argument 33, Berlin 1965, str. 47.

56 ibid. (cit. po W. Heise: Aufbruch in die Illusion, Berlin (DDR) 1964).

57 ibid. Članek dodaja, da spada zažiganje čarovnic v novi in ne v srednji vek.

58 ibid. (Avtor citata je Walter Ulbricht).

59 ibid., str. 45.

60 npr. Grundlgaen des Marxismus-Leninismus, Lehrbuch, Berlin (DDR) 1960.

61 Nekaj važnejših del:

E. Czichon: Wer verhalf Hitler zur Macht?, Köln 1967

D. Eichholtz: Geschichte der deutschen Kriegswirtschaft 1939—45, Berlin 1969

D. Richholtz/W. Schumann: Anatomie des Krieges, Berlin 1969

K. Gossweiler: Die Rolle des Monopolkapitals bei der Herbeiführung der Röhm-Affäre, Berlin 1963.

isti: Grossbanken, Industriemonopole, Staat 1914—1932, Berlin 1971

K. Gossweiler/R. Kühnl/R. Opitz: Faschismus: Entstehung und Verhinderung, Frankfurt 1972

J. Kuczynski: Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter den Kapitalismus I/5, Berlin 1966.

62 A. Sohn-Rethel: Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus, Frankfurt 1973 (citati v tekstu z oznako F).

63 Die ökonomische Doppelnatur des spätkapitalismus, Darmstadt und Neuwied 1972 (citati v tekstu z oznako D).

64 cf. edini slovenski prevod Sohn-Rethela: Osnovne poteze zgodovinskomaterialistične spoznavne teorije, Časopis za kritiko znanosti 4—5—6, Ljubljana 1974, str. 138—157. Obširno je to temo razvil Leo Šešerko v svojem magisteriju: Zavest in blagovna forma v Kapitalu, rokopis, Ljubljana 1977.

65 Celotni Sohn-Rethelovi zastavitvi bi se dalo očitati, da izhaja iz menjave in ne iz produkcije — cf. npr. H. Reinicke: Ware und Dialektik, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1974, str. 103 ff. Sohn-Rethelova obramba pred tem očitkom v dodatku k 2. izd. Geistige und körperliche Arbeit (1970), Frankfurt 1973, zlasti str. 235 ff.

66 cf. »Ökonomie der Zeit, darin löst sich alle Ökonomie auf.« (Marx: Grundrisse, str. 89). Sohn-Rethelova interpretacija v Geistige und körperliche Arbeit, op. cit., str. 179.

67 cit. po E. Schmalenbach: Die Betriebswissenschaftslehre an der Schwelle der neuen Wirtschaftsverfassung, referat na dunajskem kongresu »obratnih izvedencev« /Betriebwissenschaftler/ leta 1928, ob 30-letnici prvega akademskega priznanja te nove discipline.

68 cf. npr.: »Glede samega **načina produkcije** se npr. **manufaktura** na začetni stopnji svojega razvoja razlikuje od cehovske rokodelske industrije edinole po tem, da zaposluje isti kapital istočasno večje število delavcev. Delavnica cehovskega mojstra se je samo razširila.« (Kapital I., str. 367). »... **specifično kapitalistični način produkcije** ... s svojimi metodami, sredstvi in pogoji samoniklo nastaja in se izoblikuje šele na podlagi formalne podreditve dela kapitalu«. (Ibid., str. 573).

69 cf. Poulantzas, op. cit., str. 44 op. Za celoten problemski sklop cf. G. La Grassa: Proizvodne snage i odnosi proizvodnje, Marksizam u svetu, št. 10/1974, str. 38 ff.

70 Geistige u. körperliche Arbeit, op. cit., str. 197.

71 V novem delovanju ekonomije se ne da več govoriti o presežni vrednosti v Marxovem pomenu — ta je rasla le iz variabilnega kapitala — temveč o »surplusu«, ki nastaja na podlagi »izkoriščanja kapacitete celotne naprave /Kapazitätsauslastung der Gesamtanlage/ (zaposlene mašinerije in zaposlene delovne sile skupaj)« (Doppelnatur, str. 52). Ta pojem sta izdelala Baran in Sweezy v Monopolnem kapitalu.

72 Že Schmalenbach ugotavlja: »Če bi našim današnjim gospodarskim voditeljem rekli, da so hote ali nehote izvrševalci marksistične oporoke, potem bi po mojem proti temu z vso zavzetostjo protestirali ... Samo orodje so, nič drugega kot orodje.« (F 41).

73 Imenujejo jih tudi »desne keynesovce« — cf. Clemenz, op. cit. str. 50.

74 Geistige und körperliche Arbeit. op. cit., str. 182—3.

75 K temu je veliko prispeval tudi izgon znanstvenikov židovskega rodu.

76 Poseben položaj je v tem konfliktu zavzemala firma Krupp, ki je segala vse od težke do predelovalne industrije in je bila tako sečišče različnih interesov. Ob tem je razpolagala s suvereno finančno neodvisnostjo, ki ji je omogočila, da je lahko čakala na izid konflikta. (cf. F str. 73).

77 Resnica teh poskusov reševanja krize se pokaže tudi z dejstvom, da bi tudi New Deal ne mogel uspeti brez obrata v oboroževalno industrijo, da mu je torej nemško mrzlično oboroževanje prišlo samo prav. Navedena ekonomska razlika je torej le relativna. cf. G. M. Bonacchi: Marxistische Theorie und Krise: die 'Rätekommunisten' zwischen New Deal und Faschismus, v: Arbeiterbewegung. Theorie und Geschichte — Jahrbuch 4, Frankfurt 1976, str. 109 ff.

78 cf. »Fašizem ni, kot se pogosto trdi, višja dopolnitev finančnega kapitalizma, nasprotno, ... nastal je pri (zaradi izgubljene vojne, razlastitve tujega kapitala in reparacij) najšibkejšem členu svetovnega kapitalizma in v njem spet pri ekonomsko najšibkejših delih buržoazije.« (F 174).

79 Razen Anglije. cf. Tabelle II. v Clemenz, op. cit., str. 318.

80 Geistige u. Körperliche Arbeit, op. cit., str. 185.

81 Velekapital je še leta 1930 veliko izdatneje podpiral DVP kot Hitlerja.

81a Tako tudi Togliatti o italijanskem fašizmu: »Fašistična stranka ne more obdržati oblasti z istimi kadri, s katerimi jo je prevzela.« (Predavanja o fašizmu, v: Izbrano delo, Ljubljana 1976, str. 120).

82 cf. Kapital I., str. 423 (op. 89).

83 cf. Engelsova slavna pripomba, da historične pogoje »spreminja npr. vsak trust in vsakih deset let so izhodišča za naskok /Angriffspunkte/ totalno premaknjena.« (Pismo C. Schmidtu z dne 1. 7. 1891, cit. po dr. B. Debenjak: Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev, Maribor 1970, str. 137).

84 To nima zveze s starim meščanskim očitkom, da marksizem vse zvaja na »ekonomijo« in zanemarja druge »človeške razsežnosti«.

85 glede njihove biografije, teoretske fiziognomije in bibliografije cf. M. Jay: The Dialectical Imagination, London 1973, str. 144—150.

86 cf. polemika med T. Masonom, E. Czichonom, D. Einchholtzem in K. Gossweilerjem v Das Argument 41 in 47, Berlin 1966 in 1968, ter intervencija E. Henniga, op. cit.

87 F. Neumann: Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933—1944, rev. ed., New York 1944, ponatis New York 1963 — po tej izdaji tudi nadaljnji citati.

88 cf. O. Kirchheimer: Criminal Law in National Socialist Germany, v: Studies in Philosophy and Social Sciences /v nadaljnem SPSS/ VIII, 3, New York 1939.

isti: The Legal Order of National Socialism, SPSS IX, 2, New York 1941.

89 A. R. L. Gurland: Technological Trends and Economic Structure under National Socialism, SPSS IX, 2, New York 1941.

90 Tej je predhodila le analiza Daniela Guérina — zlasti v Sur le fascisme II. — Fascisme et grand capital, Paris 1936, ki bi zaslužila posebno obravnavo. Nova izdaja Paris 1965 (Maspero) s številnimi ponatisi.

91 Termin izvira pravzaprav od fašističnega ekonoma W. Neulinga..

92 recimo R. Bollmus: Das Amt Rosenberg und seine Gegner, Stuttgart 1970 in M. Broszat: Der Staat Hitlers, München 1969.

92a cf. G. Stolberg: Der Vierköpfige Behemoth . . . v: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 6, Frankfurt 1976, str. 92 ff.

93 F. Pollock: State Capitalism, SPSS IX, 2, New York 1941, str. 200 ff. ter Is National Socialism a New Order, ibid., str. 440 ff. Nadaljnji citati po SPSS IX.

94 Pollock citira po: W. Neuling: Wettbewerb, Monopol und Befehl in der heutigen Wirtschaft, Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft 1939 (SPSS IX., str. 450 op.).

95 Dne 28. 7. 1943, ob padcu Mussolinija, je Bertold Brecht v svoj delovni dnevnik zapisal, da je povprašal »altruiste« z Inštituta: »Kaj bi bilo sedaj z vašim ekonomom Pollockom, ki je pričakoval stoletje fašizma, verjel v plansko ekonomijo nemške buržoazije itd. . . . Ko sem jim pred letom dni povedal svoje mnenje o tem, da v Nemčiji ne gre za nič drugega kot za površno vojno gospodarstvo z zelo malo prave koordinacije, z občasnimi državnimi intervencijami, so samo dvignili obrvi.« (cit. po Geyrhofer: Planska privreda — desna ili leva?, Marksizam u svetu 10—11/1976, str. 437).

96 M. Horkheimer: Autoritärer Staat (Aufsätze 1939—1941), Amsterdam 1967 — od tod tudi nadaljnji citati. Knjiga vsebuje poleg naslovnega spisa še dva: Die Juden und Europa ter Vernunft und Selbsterhaltung.

97 cf. ». . . **dve** zoperstavljeni 'realnosti' 'silita k misli': 'realnost' etabliranega sveta sili k ideološki misli, 'realnost' negativitete (proletariata) sili k revolucionirajoči misli, misli revolucionirajoče prakse.« (Debenjak, op. cit., str. 140).

98 A. Schmidt — G. E. Ruscini: Frankfurtska škola, Beograd 1974, str. 106.

99 Čeprav se mnogih pasaž drži določena dvoznačnost, lahko bi rekli nostalgija za pretečenim in izgubljenim.

100 H. J. Krahl: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt 1971, str. 220. (slov. prevod tega odlomka v: Problemi 163—168, Ljubljana 1976, str. 61).

101 Krahl, op. cit., str. 221 (slov. prevod op. cit., str. 62).

102 cf. npr. tudi Marcusejev uvod v Enodimenzionalnega človeka.

103 Tukaj bomo citirali po W. Reich: Massenpsychologie des Faschismus, v: R. Kühnl (Hg.): Texte zur Faschismusdiskussion I., Reinbek bei Hamburg 1974, str. 30 ff.

104 cit. po A. Lorenzer: Symbol, Interaktion, Praxis v: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft, Frankfurt 1971, str. 21.

105 cit. po ibid., str. 12—13.

106 k tej problematiki cf. M. Tort: Ob freudovskem pojmu »zastopstva« (Repräsentanz), Problemi 163—168, Ljubljana 1976, str. 248 ff.

107 »Prav biologistični moment je zmeraj znova vezal nazaj na ravno tiste pozicije, ki jih je Freudova psihoanalitična metoda že zapustila.« (Lorenzer, op. cit., str. 14).

108 citiramo po E. From: Bekstvo od slobode, Beograd 1969 (original New York 1942).

109 recimo: »Človekovi naravi so vrojene težnje po sreči, harmoniji in svobodi.« (E. Fromm: Zdrava družba, Ljubljana 1970, str. 78.) Podobnih mest bi lahko našli še celo kopico.

110 Lorenzer, op. cit., str. 28.

111 H. Dahmer: Notizen zur antifaschistischen Sozialpsychologie, v: Arbeiterbewegung. Theorie und Geschichte, Jahrbuch 4, Frankfurt 1976, str. 78.

112 Fromm, op. cit., str. 114—5.

113 cf. Jay, op. cit., str. 88.

114 Studien über Autorität und Familie, Paris 1936 (večji del Horkheimerjevega, morda najpomembnejšega, prispevka v slov. prevodu: Avtoriteta in družina, Problemi 163—168, Ljubljana 1976).

115 Studies in Prejudice:
B. Bettelheim — M. Janowitz: Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans, New York 1950
N. W. Ackermann — M. Jahoda: Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalitic Interpretation, New York 1950
T. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. Nevitt Sanford: The Authoritarian Personality, New York 1950
L. Lowenthal — N. Guterman: Prophets of Deceit, New York 1949
P. Massing: Rehearsal for Destruction, New York 1949

116 Citirali bomo po T. W. Adorno in drugi: The Authoritarian Personality, v: Adorno: Gesammelte Schriften 9/1 (Soziologische Schriften II/1), Frankfurt 1972.

117 Prvi tovrstni poskus so bile raziskave, izvedene v 30-tih letih pretežno v Nemčiji, ki so tvorile drugi, empirični, del Studien über Autorität und Familie. Te raziskave so bile v glavnem skromnega obsega in metodološko neizdelane, pomembnejše so le Frommove raziskave psihološkega stanja nemških delavcev in uslužbencev — k temu cf. Jay, op. cit., str. 131 ff.

Nadaljnji veliki poskus empiričnih raziskav je bila Inštitutova raziskava o antisemitizmu med ameriškimi delavci, ki je bila izvedena v letih 1943—4 in ki jo je financiral Jewish Labor Comittee. Zaradi notranjih razprtij in tehničnih težav

ni bila nikoli objavljena, rezultati pa so pokazali, da je bilo najti antisemitska nagnjenja v različnih oblikah pri več kot 50 % ameriškega delavstva — k temu cf. Jay, op. cit., str. 224 ff. Pri Avtoritarni osebnosti so bili uporabljeni nekateri izsledki te študije, zlasti pa številne izkušnje.

118 Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, v: M. Horkheimer: Sozialphilosophische Studien. Frankfurt 1972, str. 40 — 41.

119 Adorno: Scientific Experiences of a European Scholar in America, cit. po Jay, op. cit., str. 240.

120 Zanimivo je, da je prvo takšno skalo izdelal nacistični psiholog E. R. Jaensch leta 1938, seveda s pozitivnim predznakom.

121 cit. po Jay, op. cit., str. 249.

122 recimo Edward Shils in drugi avtorji v Studies on the Scope and Method of The Authoritarian Personality, Glencoe (III.) 1954.

123 M. Rokeach je v knjigi The Open and Closed Mind, New York 1960, celo skonstruiral D-skalo (dogmatizem) za merjenje »leve avtoritarnosti«.

124 Skoraj edina izjema je F. Pollock: Die planwirtschaftliche Versuche in der Sowjetunion 1917 — 1927, Leipzig 1929. Najtemeljitejša analiza stalinizma s pozicij kritične teorije je H. Marcuse: Soviet Marxism: A Critical Analysis, New York 1958.

125 Za »high-scorers« daje Adorno naslednje tipe: 1. površinski ressentiment, 2. »konvencionalni« sindrom (pristajanje na konvencionalne vrednote, strah pred različnostjo), 3. avtoritarni sindrom v ožjem pomenu (močan superego v spopadu z ambivalentnimi težnjami ida, strah pred lastno šibkostjo), 4. »tough guy« (nadutež) (prevlada id-teženj, ki se sprevržejo v destruktivnost), 5. »crank« (čudak) (izolacija, umik v imaginarni svet, projektivnost), 6. manipulativni tip (beg pred psihozo skozi redukcijo zunanjega sveta na goli objekt manipulacije). cf. Auth. P., op. cit., str. 466 — 491.

126 Jay, op. cit., str. 228

127 »Pozitivni« tipi so sledeči: 1. »togi« (rigid) low-scorer (močan superego, vendar je očetovska avtoriteta nadomeščena z imagom skupnosti), 2. protestnik (ista pozicija kot v prvem primeru, le da obrnjena v konstantno nasprotovanje vsaki avtoriteti), 3. impulzivni low-scorer (prevlada libidinalne energije, pozitivni pendant »čudaku« in manipulativnemu tipu), 4. »easy-going« tip (sublimacija v sočutje, pasivnost, ideologija »živi in pusti živeti«), 5. »pristni« liberal (ta pravzaprav edini pozitivni prototip je relativiran z izrazito naivnostjo edinega primera, ki ga navaja Adorno). cf. Auth. P., op. cit. str. 491 — 508.

128 M. Horkheimer u. T. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947. Knjiga ni bila prevedena v angleščino vse do 70-tih let, pa tudi v nemščini je zelo kmalu pošla in je bila vse do uradnega ponatisa 1969 zelo težko dostopna. V 60-tih letih je v Nemčiji postala »an underground classic«, kot pravi Jay (str. 255), in se je širila v najrazličnejših »Raubdruck« ponatisih.

129 Adorno: Scientific Experiences of a European Scholar in America, cit. pa Jay, op. cit., str. 250.

130 Adorno: Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda (1951), v: Adorno: Gesammelte Schriften 8 (Soziologische schriften I.), Frankfurt 1972, str. 408 ff.

131 S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), v: S. Freud Studienausgabe Bd. IX., Frankfurt 1974, str. 61 ff.

132 Adorno: Anti-semitism and Fascist Propaganda (1946), v GS 8, op. cit., str. 399.

133 Ta termin povzroča prevajalcem velike težave. Francozi so se odločili za investissement, investir, slavni angleški prevod J. Stracheya (t. im. Standard Edition) pa je segel po grški tujki cathexis. Slovenska raba še ni utemeljena in niha med izvedenkami iz investiranja ter iz dobesednega prevoda zasesti, zasedba, ev. zaposesti.

134 Simptomatična je Freudova negotovost pri opisu te razlike: najprej predlaga ločevanje po tem, da je pri identifikaciji jaz obogaten z lastnostmi objekta, ki si ga »introjicira«, pri zaljubljenosti pa je osiromašen, saj objektu pripadeta vsa vrednost in bogastvo. Potem mu teče ločnica v tem, da gre pri identifikaciji objekt v izgubo, da ga jaz opusti, pri zaljubljenosti pa je ohranjen in »überbesetzt« v škodo jaza, saj stopi na mesto njegovega »najvažnejšega sestavnega dela«, ideala jaza. Šele nato pristane Freud pri zgoraj navedeni formuli. (cf. Freud, op., cit., str. 106—7).

135 cf. Freudov diagram na str. 108.

136 Zur Einfiihrung des Narzissmus (1914), v: Studienausgabe III, Frankfurt 1975, str. 37 ff.

137 ibid., str. 60 — 61.

137a J. Lacan: Le Séminaire I., Paris 1975.

138 »Če takšna instanca obstaja, potem je nemogoče, da bi se nam pripetilo, da bi jo odkrili (so kann es uns unmöglich zustossen, sie zu entdecken): lahko jo le kot tako pripoznamo (agnoszieren) . . . « (Freud, Zur Einführung . . ., op. cit., str. 62). (Agnoszieren je zelo neobičajna beseda, ki izvira iz dunajskega milieuja. Wahrig daje kot sinonime anerkennen in identifizieren (npr. die Toten agnoszieren). Lacan poudarja ravno razliko do anerkennen (pripoznati), ki še nosi v sebi običajni »heglovski« pomen dialektike priznavanja (réconnaissance) — cf. Lacan, op. cit., str. 175). Ta zagonetni odlomek si lahko tolmačimo tako, da do instance nadjaza-zakona ne moremo priti tako rekoč po »induktivni poti« iz množice posameznih opazovanj, temveč jo moramo šele »deducirati«.

139 Od tod tudi številni nesporazumi o zgodovinski pogojenosti ojdipovega kompleksa, o »falokratizmu« in patriarhalnosti naše civilizacije itd.

140 Zagotovo pa se homoseksualnost, pripominja Freud, »mnogo bolje ujema z množičnimi vezmi, tudi kadar se pojavi kot nezavrta seksualna težnja.« (str. 132).

141 P. Sollers: Critiques, Tel Quel 57, Paris 1974, str. 127 ff.

142 S. Žižek: Znak, označitelj, pismo, Beograd 1976, str. 316—320.

143. Aluzija na Chaplinovega Velikega diktatorja.

144 Adorno: Zum Verhältnis . . ., v: GS 8, op. cit., str. 48 (slov. prevod Problemi 163 — 168, str. 32).

145 ibid., str. 45 (str. 31)

146 M. Horkheimer in T. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947. Hrv. prevod: Dijalektika prosvjetiteljstva, Sarajevo 1974. Pripomnimo naj, da je hrvaški prevod precej nezanesljiv in površen, večkrat spušča besede in se odmika od izvirnika, najdemo pa lahko tudi grobe napake (recimo str. 211 »vladajući« in celo »oni koji gospodare« za nem. die Beherrschten — cf. str. 234 izvirnika itd.) Pri citatih se prva številka v oklepaju nanaša na izvirnik, druga pa na hrv. prevod.

147 Znan je primer fanatičnega antisemitskega lista, ki je nastal v nekem nemškem kraju, kjer Židje nikoli niso živeli.

148 D. Sibony: Remarques sur l'affect »ratial«, v: M.-A. Macciocchi: Éléments pour une analyse du fascisme 2, Paris 1976, str. 141 ff.

149 Pa ne le to: hkrati z gospostvom nad užitkom drugega gospodarijo tudi nad lastnim užitkom — uživajo v vseh nesrečah, ki jim jih je zadala njihova tisočletna zgodovina, v pogromih in preganjanjih, in prav zato jih preganjanje nikoli ne zadene, preganjalec jim ne more biti kos. Kot amorfna vztrajajoča masa, pred katero si brez moči. (cf. str. 175).

150 D. Sibony: Le nom et le corps, Paris, 1974 (NC). (cf. zlasti Les tribulations de la tribu, str. 115 ff.).

151 Od tod je tudi treba razumeti fantazem »izvoljenega ljudstva«, ki ga je »postavil v vzporednico z njegovim bogom. Ta pozicija mu navduhuje njegovo geslo, naj bo /ne-skupaj/ (de faire /pas ensemble/) z drugimi. Fiksiralo je svojo posvečenost, svoj izbor, prav v neizčrpnosti videzov (semblants), tam, kjer konstituirane množice-skupnosti črpajo, kar pač rabijo videza, da bi se vmestile; tako pa se bo /edinstveno/ ljudstvo (se pravi do vratu kompromitirano z Enim) okoristilo s protislovno strukturo tega Enega: njegova disperzija, njegova razdrobljenost, njegova notranja zavitost (rétorsion) in njegova mnogoterost bodo z roko v roki z njegovim pojavom idealne enotne točke«. (NC, str. 136).

152 Tukaj se opiramo na analizo S. Žižka, op. cit., str. 163 ff.

153 Tukaj bi se dalo navezati na številne analize, ki jih je opravil J. Derrida — cf. zlasti La voix et le phénomène, PUF, Paris 1967 (analiza Husserla), De la Grammatologie, Minuit, Paris 1967 in La dissémination, Suil, Paris 1972.

154 Hrv. prevod predlaga »programsko mišljenje«, »program«.

155 cf. recimo sledeči odlomek iz Mein Kampfa:

»Ko sem nekoč tako taval po (dunajskem) Notranjem mestu, sem nenadoma naletel na pojavo (eine Erscheinung) v dolgem kaftanu s črnimi kodri.

Ali je tudi to Žid? je bila moja prva misel.

. . . Kradoma in previdno sem opazoval tega moža, a čim dlje sem strmel v ta tuji obraz in raziskujoč preverjal potezo za potezo, tem bolj se je v mojih možganih prvo vprašanje spreminjalo v neko drugo vprašanje:

Ali je tudi to Nemec?«

(Hitler: Mein Kampf, München 1941, str. 59).

Lahkotna premestitev iz prvega vprašanja v drugo, po logični formi prvemu enako, prikriva odločilni premik v topologiji želje. Seveda pa je že prvo vprašanje zastavljeno iz horizonta drugega kot začasna prepustitev svoji nemoči in naivnosti, kar naj še toliko poveča užitek vzpostavitve gotovosti. Za uvedbo tega premika mora Hitler uporabiti célo orožarno svoje retorike in celih 16 strani (cf. str. 54 — 70). »(Ta sprememba) me je stala največ notranjih duševnih bojev in šele po mesece dolgem spopadu med razumom in čustvom se je zmaga začela nagibati **na stran razuma**«. (ibid.).

156 H.-J. Krahl: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt, 1971.

157 K. Korsch: Marxismus und Philosophie, Frankfurt, str. 123. cf. dalje tudi, da Marx za predmeščanske družbe uporablja izraz Gemeinwesen (skupnost), izraz Gesellschaft pa prihrani le za meščansko družbo — to razliko je razvil že Alfred Schmidt (cf. Krahl, str. 362). S t. im. primitivnimi družbami se tukaj ne moremo ukvarjati.

158 cf. MEW 23, str. 88.

159 Slov. prevod tega odlomka: M.J. Krâhl: Produkcija in razredni boj, Časopis za kritiko znanosti . . . 21 — 22, Ljubljana 1977, str. 266 — 268.

160 ibid., str. 266.

161 ibid., str. 268.

162 R. Riha: Jürgena Habermasa zainteresirano spoznanje, Problemi 154-6 — Časopis 11, Ljubljana 175, str. 150-1. Na te kritične pripombe se navezuje tudi zelo zanimiva kritika zastavitve kritične teorije; njene »laži principa«: ». . . ta se razume, kljub poudarku na »subjektivnem faktorju«, kot ostajanje znotraj polja prakse, kot ga je začrtal Marx. Ker pa ne premisli mehanizmov premeščanja »poudarka«, se ji to polje, nasprotujoč njeni lastni intenci, spremeni v transcendentalni okvir.« (ibid., str. 152).

163 Tukaj se deloma opiramo na S. Žižek: Mesto teorije označevalne prakse v historičnem materializmu, Časopis za kritiko znanosti 9 — 10, Ljubljana, 1975.

164 Primer naddoločenosti objektivnega historičnega interesa: Ko Turjaška Rozamunda zve, da bi »sestra bašetova v Bosni« utegnila biti lepša od nje, v nagli jezi odvrne:

»Slišim, da so Bosnijaki
v sužnost gnali kristjane,
res junakom je sramota,
da jih še obklada jarem«.

Partikularnost želje si mora nadeti previeko historične objektivnosti, da bi se sploh uveljavila.

165 Togliatti: Izbrano delo, Ljubljana 1976, str. 98.

166 H. Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitärer Staatsauffassung, prvič objavljeno v Zeitschrift für Sozialforschung III/I, 1934, tukaj citiramo po Marcuse: Kultur und Gesellschaft I., (1965), Frankfurt 1971.

167 Za izraz Volk, völkisch, ne ustreza niti ljudstvo niti narod.

168 Avtor navedenega citata je Carl Schmitt (iz Der Begriff des Politischen).

169 J. P. Faye: Langages Totalitaires, Paris 1972. Tukaj citiramo po članku Faye: Critique des langages et analyse de classe, v: M.-A. Macciocchi (éd.): Eléments pour une analyse du fascisme I., Paris 176, str. 279 ff.

170 E. Roudinesco: Pour une politique de la psychanalse, Paris 1977, str. 112-3.

171 R. Opitz: Ueber die Entstehung und Verhinderung von Faschismus, Das Argument 87, Berlin 1974, str. 543 ff.

isti: Die faschistische Massenbewegung, v: Kühnl (Hg.), op. cit. Frankfurt 1972.

173 cf. tudi M. Clemenz: Prilog fenomenologiji fašizma, v: Fašizam i neofašizam, Zagreb 1976, str. 21.

174 T. Mason: Der Primat des Politik — Politik und Wirtschaft im Nationalsozializmus, Das Argument 41, Berlin 1966.

E. Czichon: Der Primat der Industrie im Kartell der Nationalsozialistischen Macht, Das Argument 47, Berlin 1968.

T. Mason: Primat der Industrie? Eine Erwiderung, ibid.

D. Eichholtz u. K. Gossweiler: Noch einmal: Politik und Wirtschaft 1933 — 1945, ibid.

175 E. Hennig: Bürgerliche Gesellschaft und Faschismum in Deutschland, Frankfurt 1977.

isti: Zum Verhältnis von Industrie und Faschismus in Deutschland, v: Kühnl (Hg.), op. cit., str. 140 ff. Citiramo po slednjem članku.

176 H. Marcuse: Kultur und Gesellschaft I., Frankfurt 1971, str. 7.

GLAVNA LITERATURA

Abendroth, Wolfgang (Hg.): Faschismus und Kapitalismus, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1967.

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I.), Suhrkamp, Frankfurt 1972.

isti: K razmerju med psihologijo in sociologijo, Problemi 163 — 168, Ljubljana 1976.

Adorno, Theodor W. in drugi: The Authoritarian Personality, v: Gesammelte Schriften 9/1 (Soziologische Schriften II/I), Suhrkamp, Frankfurt 1972.
(gl. tudi pod Horkheimer).

Alff, Wilhelm: Der Begriff Faschismus und andere Aufsätze zur Zeitgeschichte, Suhrkamp, Frankfurt 1971.

Arbeiterwegung. Theorie und Geschichte, Jahrbuch 4 — Faschismus und Kapitalismus, Fishcer, Frankfurt 1976.

Arendt, Hannah: Totalitarianism (Part Three of The Origins of Totalitarianism), Harcout, Brace and World Inc., New York 1968.

Blanke, B., Reiche, R., Werth, J.: Die Faschismus-Theorie der DDR, v: Das Argument 33, Berlin 1965.

Clemenz, Manfred: Gesellschaftliche Ursprünge des Faschismus, Suhrkamp, Frankfurt 1972.

isti: Prilog fenomenologiji fašizma, v: Fašizam i neofašizam, cdd, Zagreb 1976.

Dahmer, Helmut: Notizen zur antifaschistischen Sozialpsychologie, v: Arbeiterbewegung (gl. zgoraj).

Debenjak, dr. Božidar: Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev, Obzorja, Maribor 1970.

isti: Adorno in njegova kritika nekega ideologema, v: Adorno, T. W.: Žargon pravšnjosti, CZ, Ljubljana 1972.

Dimitroff, Georgi: Arbeiterklasse gegen Faschismus, v: Kühnl (Hg.): Texte zur Faschismusdiskussion I., Rowohlt 1974.

Engels, Friedrich — gl. Marx.

Faschismus und Kapitalismus — gl. Arbeiterbewegung.

Faschismusanalyse und Antifaschistischer Kampf der Kommunistischen Internationale und der KPD 1923 — 1945, Sendler, Heidelberg 1974.

Fašizam i neofašizam, cdd, Zagreb 1976.

Faye, Jean Pierre: Langages totalitaires, Hermann, Paris 1972.

isti: Théorie du récit. Introduction aux »Langages totalitaires«, Hermann, Paris 1972.

isti: Critique des langages et analyse de classe, v: Macciocchi (éd.): Eléments pour une analyse du fascisme I., Paris 1976.

Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), v: Sigmund Freud Studienausgabe Bd. IX., Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Fischer, Frankfurt 1974.

isti: Zur Einführung des Narzissmus (1914), v: Sigmund Freud Studienausgabe Bd. III., Psychologie des Unbewussten, Fischer, Frankfurt 1975.

Fromm, Erich: Bekstvo od slobode, Nolit, Beograd 1969.

isti: Zdrava družba, DZS, Ljubljana 1970.

Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 6, Suhrkamp, Frankfurt 1976.

Geyrhofer, Friedrich: Planska privreda — desna ili leva? v: Marksizam u svetu 10 — 11/1976, Beograd.

Haug, Wolfgang Fritz, u. a.: Ideologische Komponenten in den Theorien über den Faschismus, v: Das Argument 33, Berlin 1965.

Hennig, Eike: Bürgerliche Gesellschaft und Faschismus in Deutschland. Ein Forschungsbereicht, Suhrkamp, Frankfurt 1977.

isti: Zum Verhältnis von Industrie und Faschismus in Deutschland, v: Kühnl (Hg.): Texte zur Faschismusdiskussion I., Rowohlt 1974.

Hitler, Adolf: Mein Kampf (1925, 1927), Zentralverlag der NSDAP, München 1941.

Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Querido dam 1967.

isti: Sozialphilosophische Studien, Fischer Taschenbuch, Frankfurt 1972.

Horkheimer, Marx u. Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Querido Verlag, Amsterdam 1947 (hrv. prevod: Dijalektika prosvjetiteljstva, Veselin Masleša, Sarajevo 1947).

Jay, Martin: The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923 — 1950, Heinemann, London 1973.

Korsch, Karl: Marxismus und Philosophie, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1966.

Krahl, Hans-Jürgen: Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischen Revolution. Verlag Neue Kritik, Frankfurt 1971.

isti: Konstitucija in razredni boj, Problemi 163 — 168, Ljubljana 1976 (odlomka str. 204 — 221 in 330 — 345 izvirnika).

isti: Produkcija in razredni boj, Časopis za kritiko znanosti ... št. 21 — 22, Ljubljana 1977 (odlomek str. 384 — 391 izvirnika).
Kühnl, Reinhard: Formen Bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus — Faschismus, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1971.
isti: Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten, Pahl-Rugenstein, Köln 1977.
isti: (Hg.): Texte zur Faschismusdiskussion I. Positionen und Kontroversen, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1974.
Lacan, Jacques: Le séminaire I. Les écrits techniques de Freud, Seuil, Paris 1975.
La Grassa, Gianfranco: Proizvodne snage i odnosi proizvodnje, v: Marksizam u svetu 10/1974, Beograd.
Lorenzer, Alfred: Symbol, Interaktion und Praxis, v: Psyhoanalyse als Sozialwissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt 1971.
Lüdtke, Alf: Faschismus-Potential und Faschistische Herrschaft oder Theorie-Defizite und antifaschistische Strategie, v: Gesellschaft (gl. zgoraj).
Macciocchi, Maria-A.: Eléments pour une analyse du fascisme I. in II. (Séminaire de Maria-A. Macciocchi — Paris VIII. — Vincennes 1974/1975) 10/18, Paris 1976.
Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft I., Suhrkamp, Frankfurt 1971.
isti: »Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparta« in naš čas, Problemi 40 — 41, Ljubljana 1966.
Marx, Karl in Engels, Friedrich: Izbrana dela I. — V. (MEID), CZ, Ljubljana 1969 — 1975.
Marx, Karl: Kapital I., CZ, Ljubljana 1961.
Mason, Tim: Der Primat der Politik — Politik und Wirtschaft im Nationalsozializmus, Das Argument 41, Berlin 1966.
isti: Primat der Industrie? Eine Erwiderung, Das Argument 47, Berlin 1968.
Neumann, Franz: Behemoth. The Structure und Practice of National Socialism 1933 — 1944, Harper Torchbooks, New York 1966.
Opitz, Reinhard: Ueber die Entstehung und Verhinderung von Faschismus, Das Argument 87, Berlin 1974.
isti: Die faschistische Massenbewegung, v: Kühnl (Hg.) (gl. zg.)
isti: Ueber Faschismustheorien und ihre Konsequenzen, v: Kühnl (Hg.) — gl. zg.
Pollock, Friedrich: State Capitalism, v: Studies in Philosophy und Social Sciences IX/2, New York 1941.
isti: Is National Socialism a New Order? v: Studies in Philosophy and Social Sciences IX/3, New York 1941.
Poulantzas, Nicols: Fascisme et dictature, Seuil/Maspero, Paris 1974.
Puhovski, Žarko: Kritika nacionalsocijalizma u redovima suradnika »Frankfurtske škole«, v: Fašizam i neofašizam (gl. zgoraj)
Reich, Wilhelm: Massenpsychologie des Faschismus, v: Kühnl (Hg.) — gl. zgoraj.
Reiche, Reimut u. Blanke, Bernhard: Kapitalismus, Faschismus und Demokratie, Das Argument 32, Berlin 1965.
Riha, Rado: Jürgena Habermasa zainteresirano spoznanje, Problemi 154 — 156 in Časopis za kritiko znanosti ... 11, Ljubljana 1975.
Roudinesco, Elisabeth: Pour une politique de la psychanalyse, Maspero, Paris 1977.
Schmidt, Alfred in Rusconi, Gian Enrico: Frankfurtska šola, Komunist, Beograd 1974.
Schmierer, Joscha: Sozialfaschismusthese und politische programatik der KPD 1928 — 1933, Kommunismus und Klassenkampf 1/75, Mannheim 1975.
Sibony, Daniel: Remaques sur l'affect »ratial«, v: Macciocchi (éd.) — gl. zgoraj.
isti: Le nom et la corps, Seuil, Paris 1974.
Sohn-Rethel, Alfred: Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus (Herausgegeben und eingeleitet von Johannes Agnoli, Bernhard Blanke und Niels Kadritzke), Suhrkamp, Frankfurt 1973.
isti: Die ökonomische Doppelnatur des Spätkapitalismus, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1972.
isti: Geistige und körperliche Arbeit, Suhrkamp, Frankfurt 1973.
Sollers, Philippe: Critiques, Tel Quel 57, Paris 1974.
Stollberg, Gunnar: Der vierköpfige Behemoth. Franz Neumann und die moderne Auffassung vom pluralistischen Herrschaftssystem des Faschismus, v: Gesellschaft 6 — gl. zgoraj.
Thalheimer, August: Ueber den Faschismus, v: Kühnl (Hg.) — gl. zg.
Togliatti, Palmiro: Predavanje o fašizmu, v: Izbrano delo, CZ, Ljubljana 1976.
Zetkin, Clara: Der Kampf gegen den Faschismus (1923), v: Faschismusanalyse ... (gl. zgoraj).
Žižek, Slavoj: Znak, označitelj, pismo, Mala edicija Ideja, Beograd 1976.
isti: Mesto teorije označevalne prakse v historičnem materializmu, Časopis za kritiko znanosti ... 9 — 10, Ljubljana 1975.

PRISPEVKI K ANALIZI STALINSKEGA POJAVA

LENINOVA VIZIJA SOCIALIZMA IN PORAJANJE STALINOVEGA KULTA OSEBNOSTI

Uvod v revolucionarne pretrese v carski Rusiji

FORMIRANJE REVOLUCIONARNE PARTIJE

Vladimir Uljanov je stopil na politično prizorišče, ko se je carski Rusiji približevalo obdobje revolucionarnih pretresov. Z njegovim nastopom je povezano novo obdobje v razvoju marksizma. Proučeval je revolucionarno teorijo in upošteval pri tem nove zgodovinske izkušnje in nove zahteve proletarskega gibanja. Odločno je zavrnil vulgarno, dogmatično sprejemanje marksizma. V idejnih bojih, ki jih je vodil proti narodnikom in »legalnim marksistom«, se je začela opredeljevati nova stopnja v teoriji in praksi marksizma.

Ko je Lenin branil in razvijal marksizem, je izhajal predvsem iz praktičnih zahtev ruske socialne demokracije, iz nujnosti, da teoretično utemelji njen program.

V 90-tih letih je ideja ustanovitve socialno-demokratske stranke v Rusiji dobila najbolj utemeljno podlago v delih Lenina. Vsa njegova teoretična in organizacijska dejavnost je bila podrejena temu cilju.

Leninovi nastopi so bili organsko povezani z osnovnim vprašanjem revolucije in z osnovanjem borbene revolucionarne marksistične stranke. Ko je razkrinkaval »liberalne narodnike«, »ekonomiste«, »struviste«, in »bernsteinovce«, je posebno pozornost posvetil znanstveni analizi socialnoekonomskega razvoja dežele. Menil je, da mora biti teoretično delo ruskih marksistov »usmerjeno h konkretnemu proučevanju oblik ekonomskega antagonizma v Rusiji,« in opredelitvi borbene poti delavskega razreda in njegove partije.

Na osrednjem mestu med Leninovimi deli tega obdobja je knjiga Razvoj kapitalizma v Rusiji. Prvič v marksistični literaturi se proučuje položaj kmetov v kapitalizmu in dokazuje zavezništvo delavcev in kmetov. V delu je Lenin razvil ekonomski nauk Marxa na podlagi konkretnih zgodovinskih razmer Rusije, odkril zakonitosti, posebnosti in protislovja ruskega kapitalizma, pokazal novo razmerje razrednih sil v deželi in vsestransko utemeljil vodilno vlogo proletariata v prihodnji buržoazno-demokratski revoluciji.

Ko je proučeval gospodarstvo in razredno strukturo ruske družbe je opredelil mesto raznih razredov v osvobodilnem gibanju, znanstveno dokazal nujnost vodilne vloge proletariata v revoluciji, njegovo sposobnost, da povede večmilijonske delovne množice tlačanskih kmetov v napad proti carizmu. Ta sklep se vleče kot rdeča nit skoz vso knjigo. Zavrnil je tudi dogmo, po kateri je vodilna vloga proletariata v revoluciji mogoča le v primeru, če ta predstavlja večino ljudstva. Delavski razred, povezan z naprednimi oblikami proizvodnje, ima realno možnost strniti svoje vrste in ustanoviti svojo politično organizacijo. Samo proletariat kot dosledni revolucionarni razred lahko postane resnični hegemon revolucije.

Drugi bistveni sklep zadeva kmete. Znanstveno je dokazal ekonomsko podlago zavezništva delavca in kmeta, nujno obojestransko zainteresiranost v boju proti carskemu samodrštvu in kapitalizmu.

Zgraditi marksistično revolucionarno stranko v ognju carističnega preganjanja in hkrati obvladati zaostalost ter ozki prakticizem je bila izredno zapletena naloga. Vsa Leninova aktivnost je bila podrejena temu cilju. Vsak njegov članek izraža neko stopnjo boja s smermi, ki so nasprotovale njegovi zamisli.

K vprašanju delavskega gibanja je Lenin pristopil z vidika nalog socialistične revolucije. Socialni demokrat mora nastopiti kot nosilec aktualnih občedemokratičnih zahtev, kot voditelj vseh opozicijskih slojev. Postavljati mora akcijske programe raznih slojev prebivalstva.

Organizirani sili proletariata v stranki je Lenin pripisal zgodovinski pomen v znameniti formuli: »... dajte nam organizacijo revolucionarjev in prevrnili bomo Rusijo!« Brez trdne centralizirane partije delavstvo Rusije ne bi moglo doseči zmage.

Leninove ideje o stranki, temeljih njene taktike in načelih organizacije so povzročile hud prevrat v predstavah in delu socialne demokracije. Opredelile so prihodnji razvoj partije, njenih oblik, metod dela in naravo kadrov.

Glavna naloga II. kongresa ruske socialnodemokratske stranke je bila ustanoviti učinkovito stranko na tistih načelih in organizacijskih temeljih, ki jih je postavila Iskra. Leninovi govori na kongresu so bili uperjeni proti prizadevanjem vseh tistih, ki so hoteli ustanoviti raznobarvno in razblinjeno stranko. Organizacijska nesoglasja so opozarjala na hudo krizo v stranki. Začel se je dolg, zapleten proces diferenciacije v stranki na revolucionarno in zmerno krilo.

Bližali so se novi boji, nove preskušnje. Krvavi pokol delavcev 9. januarja 1905 pred zimsko palačo v Peterburgu je bil uvod v buržoazno-demokratično revolucijo. Po besedah Krupske je Lenin ob izbruhu revolucije izjavil: »Gibanje v Rusiji se bo usulo kot plaz. Revolucionarno ljudstvo ne bo ostalo na pol poti.«

Po svoji socialni sestavi je bila revolucija 1905—1907 buržoazna, po sredstvih boja in vodilni vlogi, ki jo je imel v njej delavski razred, je bila proletarska. Obenem je bila kmečka revolucija, ker je agrarno-kmečko vprašanje predstavljalo njeno osnovo.

»Brez takšne »generalne repeticije« kot v letu 1905« je opozoril Lenin, »bi bila nemogoča revolucija v 1917, tako buržoazna februarska kot tudi proletarska oktobrska«.[1] Revolucija sicer ni dosegla svojega neposrednega cilja in se je končala s porazom. To je mogoče pojasniti predvsem s tem, da delavskemu razredu v boju s samodrštvom ni uspelo osnovati tesne zveze s kmeti. V ognju revolucionarnih bitk se je ustvarila zveza delavcev in kmetov. Toda ta zveza je bila »spontana, neizoblikovana, delno ne dovolj zavestna.«[2] Poglavitne njene sile so bile slabo organizirane in brez centralnega vodstva. Nastopi delavcev, kmetov in vojakov se niso stekali v eno strugo. Kmetje so delovali razpršeno in ne dovolj napadalno. Mnogi kmetje so verovali v očetovsko dobroto carja, verovali obljubam kadetov, poslušno sledili liberalcem in se izogibali revolucionarnega proletariata.

Šibkost kmečkega gibanja se je pokazala tudi pri obnašanju armade, ki so jo v glavnem sestavljali kmetje. Kljub številnim lokalnim uporom v vojski je glavnina armade služila za zadušitev ljudskih vstaj. Vojaški in mornariški upori so bili slabo organizirani. Vojaki in mornarji so delovali premalo odločno, se spuščali v dogovore s komandanti. Prav tako ni bilo potrebne strnjenosti in soglasnosti v vrstah proletariata. Manjkala je koordinirana akcija. Največje breme bojev je nosil najzavednejši del velikih industrijskih središč.

Frakcijska razrvanost je po svoje hromila gibanje in mu jemala udarne moči. Menjševiki so s svojo sporazumaško politiko zavirali razvoj revolucije, slabili njen razmah, prilagajali gibanje delavstva interesom liberalne buržoazije. Iz teh razlogov delavski razred ni mogel do kraja izpolniti vloge hegemona revolucije in strniti vse sile v odločilen napad na carizem.

Dvoličnо vlogo v revoluciji je odigrala liberalna buržoazija. Ljudstvu so mnogo obljubljali, mnogo govoričili o svobodi, v praksi pa so bili proti revoluciji in se sporazumevali z vladnim taborom. Ko je revolucija prišla do odločilnega spopada s carizmom, do oborožene vstaje, so se liberalci za kulisami dogovarjali s carizmom. Carsko samodrštvo je izkoristilo dvoličnost liberalne buržoazije, zaostalost kmetov, ki so zaupali kadetom, in pričelo spodkopavati revolucijo.

Herojski boj ruskega proletariata je izsilil od carizma vrsto bistvenih koncesij. Izvojeval je, čeprav za kratek čas, svobodo govora, tiska, zborovanj, pravice do koalicij. Revolucija je pripravila carizem do sklicanja predstavniškega doma, kar je pomenilo nadaljno evolucijo na poti preraščanja v buržoazno monarhijo. Delavstvo je doseglo skrajšanje delovnega dne, znižanje kazni, zvišanje mezd v posameznih industrijskih panogah. Carska vlada je bila prisiljena dati koncesije tudi kmetom — znižala je zakupnino in prodajno ceno na zemljo.

Revolucija je prisilila vse razrede ruske družbe, da nastopijo javno, da razkrijejo svoje težnje in cilje. Potrdila in okrepila je obstoj

treh političnih taborov, ki so se očrtali v političnem življenju dežele že sredi XIX. stoletja.

Dogodki 1905—1907 so potrdili življenjsko moč in pravilnost Leninovih idej o hegemoniji proletariata v demokratični revoluciji. V celotnem toku dogajanj je delavstvo zavzelo napredne pozicije, vodilo najupornejše herojske borbe s samodržavjem in pritegnilo za seboj demokratične sloje prebivalstva. Delavci so učili kmečke množice, kako naj se borijo s carizmom, jih politično presvetljevali in strnjevali in jim pomagali pri premagovanju maloburžoaznih iluzij.

V ognju revolucionarnih bitk se je delavstvo kalilo in okrepilo ter se izoblikovalo v samostojno politično silo, ki je zavzela pomembno mesto v osvobodilnem gibanju.

Lenin je tedaj izoblikoval novo taktiko proletariata v buržoazno-demokratični revoluciji. »Že nekoliko let«, je dejal Lenin na V. kongresu RSDDP, »preverjamo na osnovi izkušenj naše revolucije svoje teoretične nazore in splošnotaktične odločitve.«[3] Ta izkušnja je potrdila pravilnost strateškega načrta in taktične linije boljševikov in odkrila šibkost menjševiške politike, ki je obsodila proletariat na vlogo skromnega »težaka« v demokratični revoluciji, ki hodi po kostanj v ogenj za buržoazijo.

Dogodki v letih 1905—1907 so pokazali, da so bili boljševiki pod Leninovim vodstvom jedro v demokratičnem taboru. Vnašali so zavestnost in organiziranost v spontano gibanje.

Na izkušnjah stavkovnih bojev ruskega delavstva je Lenin izdelal teze o množični politični stavki kot novem močnem taktičnem orožju delavskega razreda. V tedanjih konkretnih pogojih so boljševiki preučevali množično politično stavko v tesni povezanosti z vstajo, kot uvod v oborožene boje.

Revolucija je nudila bogato gradivo za nadaljnji razvoj marksistične teorije. Lenin je prvi obdelal vprašanje o specifičnosti buržoazno-demokratične revolucije v obdobju imperializma, njenih gibalnih silah in perspektivah. Ko je posplošil nakopičene izkušnje, je dal nov prispevek agrarnemu programu stranke, utemeljil preraščanje buržoazno-demokratične v socialistično revolucijo, odkril pomen sovjetov delavskih odposlancev kot bojnih organov množic in revolucionarne ljudske oblasti.

Revolucija je prebudila k aktivnemu političnemu življenju vse plasti delavskega razreda. V ospredju so korakali kovinarji — najtrdneje organizirani in pod najmočnejšim vplivom boljševikov. V januarju sta stavkali dve tretjini vseh kovinarjev.

Revolucija je postavila pred stranko ogromne zahteve. Nujno je bilo treba mobilizirati vse sile za vodenje revolucionarnega boja množic, izoblikovati nove taktične prijeme tega boja in jih uskladiti z oblikami organizacij.

Preosnovi partijskega dela je Lenin posvetil poseben članek »Nove naloge in nove sile«.[4] V njem je pozival k vsestranskemu razvijanju organizacijskega dela, k revolucionarni samodejavnosti in iniciativi ter k pritegovanju novih mladih moči. Revolucionarno gibanje množic po 9. januarju je označil z začetkom državljanske vojne v Rusiji in opredelil neposredne naloge stranke: razširitev agitacije, pritegnitev širših slojev delavcev in kmetov, ustanavljanje širših, elastičnejših in močnejših organizacij, priprave na oboroženo vstajo, oborožitev ljudstva.

Revolucija je dobivala vse večji razmah. Od ekonomskih in solidarnostnih stavk so pričeli delavci prehajati k političnim stavkam, demonstracijam in ponekod že k oboroženemu odporu proti carskim četam. Organizirani značaj so imele stavke zlasti v velikih mestih.

Pred stranko se je postavljala nujna naloga, da izdela jasno taktično linijo. V takih okoliščinah je postalo sklicanje III. kongresa partije nujno. Boljševiki so menili, da mora kongres prekiniti partijsko krizo, opredelili taktiko stranke v revoluciji ter obsoditi oportunistično pozicijo menjševikov v organizacijskih in taktičnih vprašanjih. Lenin je vstrajal, da naj bi biro komitejev večine javno nastopil z razglasom o sklicanju III. kongresa stranke.

Glavna naloga kongresa je bila v tem, da izdela jasno taktično linijo stranke na začetni stopnji revolucije. Temu je bil podrejen tudi dnevni red.

Vse glavne resolucije, ki jih je sprejel kongres o oboroženi vstaji, o začasni vladi, o odnosu do kmečkega gibanja — je napisal Lenin.

V njih je poudarjal potrebo po aktivni udeležbi proletariata v revoluciji, potrebo, da si delavstvo v revoluciji pribori vodilno vlogo, da se poveže s kmeti in izolira liberalno buržoazijo. Lenin je pozival stranko, naj krepi zvezo z delovnimi množicami, jih vzgaja v socialno demokratični zavednosti, razvija njihovo revolucionarno dejavnost in skrbi za to, da bi iz delavskih vrst prišlo čimveč sposobnih delavskih voditeljev.

III. kongres je označil porajajočo se revolucijo za buržoazno-demokratično revolucijo, v kateri se pojavlja proletariat kot glavna sila in kmetje kot njegovi zavezniki. Kongres je jasno opredelil taktično linijo stranke, da mora na prvi stopnji revolucije delavstvo v zavezništvu z vsemi kmeti nevtralizirati omahovanja buržoazije in voditi boj za demokratično republiko. Kongres je nakazal pot prehoda od množičnih političnih stavk k oboroženi vstaji.

Zmago nad samodržavjem je Lenin ocenil kot demokratično-revolucionarno diktaturo. »Za strah pred njo ni nikakih razlogov. Proglasitev republike je gigantska pridobitev za proletariat, čeprav za socialnega demokrata republika 'ni absoluten ideal' kot za buržoaznega revolucionarja, toda je vsaj zagotovilo svobode za prostrani boj za socializem.«[6]

Kongres je odobril Leninov osnutek resolucije glede kmečkega vprašanja. Krajevnim in partijskim organizacijam so priporočili, naj propagirajo in energično podpirajo vse revolucionarne nastope kmetov za izboljšanje njihovega položaja. Poudarili so, da je boj za odrezke pomanjkljiv, da je sedaj treba voditi boj pod geslom konfiskacije zemljiškogosposkih, državnih, cerkvenih, samostanskih in fidejkomisnih zemljišč. V resoluciji so postavili zahteve po takojšnji organizaciji revolucionarnih kmečkih komitejev s ciljem, da izvedejo vse revolucionarno demokratične preosnove v interesu osvoboditve kmetov policijsko-uradniškega in fevdalnega zatiranja.

Sklepi III. kongresa so usmerili delavski razred v boj proti samodržavju, opredelili so pot in sredstva nadaljnjega razvoja revolucije. Ko je kongres sprejel novi statut, je usmeril stranko na dosledno uresničevanje Leninovih principov partijske izgradnje. Uveljavljanje teh principov je stranki omogočilo okrepiti vodilno vlogo v revolucionarnem boju množic.

Lenin je bolj kot kdajkoli cenil enotnost stranke. V njej je videl pooseblјenje enotnosti proletariata. Storil je vse, da ne bi prišlo do razcepa. Celo tedaj, ko so menjševiki postavili stranko pred izvršeno dejstvo sklicanja konference v Ženevi, si je Lenin prizadeval premostiti razcep. Na kongresu je postavil vprašanje o jamstvu pravic manjšine. Podčrtal je, da doslej v stranki ni bil sprejet sklep, da to jamstvo vključuje pravico manjšine braniti svoje nazore in voditi idejni boj v strankinih okvirih. V Poročilu o III. kongresu RSDDP so poudarili, »da ima manjšina sedaj brezpogojno, s statutom partije zagotovljeno pravico, braniti svoje nazore, voditi idejno borbo — dokler spori in nesoglasja ne bi vodili do dezorganiziranja, ovirali pozitivnega dela, drobili naših sil in ovirali složnega boja s samodržavjem in kapitalizmom.«[7]

Lenin ni postavil vprašanja o pravicah manjšine zato, da bi ovekovečil obstoj manjšine in večine v stranki, ampak zato, da bi olajšal pogoje izoblikovanja resnične strankine enotnosti. Zato je v Poročilu pozval socialne demokrate, naj pripomorejo k enotnosti stranke in spremenijo sklepe kongresa v izhodišče za odpravo sleherne dezorganizacije in za strnitev vrst proletariata.

Za strnitev boljševiških organizacij na doslednih revolucionarnih pozicijah je imelo vidno vlogo Leninovo delo Dve taktiki socialne demokracije v demokratični revoluciji, ki ga je napisal kmalu po III. kongresu RSDDP. Osnovo knjige je predstavljala komparativna analiza taktičnih sklepov III. kongresa in ženevske konference menjševikov. V njej je Lenin preučil bistvene probleme politike delavske stranke v zvezi s porajajočo se revolucijo, razčlenil vprašanja, ki so povezana s hegemonijo proletariata v buržoazno-demokratični revoluciji, odnos proletariata do kmetov, poti in sredstva vzpostavitve demokratične republike, mesto in vlogo delavske stranke v boju za demokratični preobrat in perspektive preraščanja buržoazne revolucije v socialistično. Vsi ti problemi so imeli življenjski pomen za oblikovanje pravilne linije stranke za vse obdobje boja za uresničevanje njenega minimalnega programa.

Ko je Lenin analiziral taktične sklepe III. kongresa stranke in menjševiške konference v Ženevi, je kritiziral neživljenjsko shemo in teoretične dogme menjševikov o značaju in gibalnih silah ruske revolucije, razkrinkal modrovanje, s katerim so zamenjali živo revolucionarno delo.

Razkril je šibkost in brezprespektivnost menjševiške koncepcije buržoazno-demokratične revolucije, ki je bila zasnovana na stališču, da mora pripadati vodilna vloga v njej buržoaziji, podobno kot je bilo v buržoaznih revolucijah XVIII. in v XIX. stoletju v Zahodni Evropi. Menjševiki niso dojeli bistvenih posebnosti buržoazne revolucije v Rusiji in niso upoštevali novih zgodovinskih pogojev. Tako se je v delih Plehanova, ki jih je napisal v letu 1905, pogostokrat ponavljala misel o buržoaznih revolucijah v duhu starih pojmovanj, ne da bi upoštevali spremembe v odnosih razrednih sil, ki so se izoblikovale v Rusiji. Plehanov si je vztrajno prizadeval dokazati, da lahko proletariat samo v zavezništvu z liberalno buržoazijo doseže uspehe v svoji borbi proti samodržavju. V vrsti primerov je sicer opozarjal na vodilno vlogo proletariata, toda vsa njegova argumentacija je vodila do zaključka o nujnosti hegemonije liberalne buržoazije.

Taktična linija boljševikov je bila zasnovana na stališču, da je glavni pogoj zmage buržoazne revolucije zavezništvo delavskega razreda in kmetov ob vodilni vlogi proletariata. Lenin je pojasnjeval, da je za izvojevanje zmage ljudstva nad samodržavjem nujno treba osvoboditi kmete izpod vpliva liberalne buržoazije, jih pridobiti na stran proletariata, paralizirati nestanovitnost buržoazije in njene poizkuse, da bi dosegla sporazum s carizmom na račun ljudstva in tako zavrla revolucijo. Prav s teh vidikov je Lenin opredelil taktiko boljševikov v odnosu do liberalcev.

V osnovi taktike menjševikov je bilo nerazumevanje samega bistva novega obdobja, v katerem se je razvijala buržoazna revolucija. To revolucijo so ocenjevali s starimi merili, ne upoštevajoč tega, da je človeštvo stopilo v »obdobje političnih pretresov in revolucij«,[8] v obdobje bistvenih sprememb pomena in vloge različnih razredov, predvsem delavcev in kmetov.

Ko so menjševiki usmerjali proletariat na zavezništvo z liberalno-monarhistično buržoazijo, so spregledali revolucionarno-demokratično buržoazijo in večmilijonske množice revnih kmetov. Menjševiki niso dojeli, da je bilo agrarno-kmečko vprašanje osnovna vsebina demokratične revolucije v Rusiji. Zato so se zavzemali za takšne politične akcije, ki so obsodile revolucijo na poraz.

Ko je Plehanov opravičeval sporazumaško taktiko povezovanja menjševikov z liberalno buržoazijo, je skušal obdolžiti Lenina blankizma, ker se je usmeril na zavezništvo proletariata s kmeti. »Delovni kmetje«, je pisal Plehanov, »so bili že zdavnaj tisti steber, na katerega so stavili utopične upe ruski blankisti. Čim bolj so blankisti idealizirali, 'delovne kmete', tem trdneje so se oklepali svoje zarotniške taktike.«[9] Ta trditev je bila povsem neosnovana, ker so prav Lenin in boljševiki predvsem delali na tem, da bi dvignili množice delavcev in kmetov v odločilni boj s carizmom.

Geslo revolucionarno-demokratične diktature proletariata in kmetov je logično izviralo iz idej hegemonije proletariata v demokratični revoluciji. Zveza delavskega razreda in kmetov v okoliščinah demokratičnega prevrata je lahko dobila svoj realni izraz kot revolucionarno-demokratična diktatura teh dveh razredov. Po Leninovi viziji je bila torej odločilna zmaga revolucije nad carizmom mogoča kot revolucionarno-demokratična diktatura proletariata in kmetov.

»Taka zmaga pa še nikakor ne bo napravila iz naše buržoazne revolucije socialistično revolucijo; demokratični prevrat ne bo neposredno presegel okvira buržoaznih družbenoekonomskih odnosov; toda kljub temu bo taka zmaga velikanskega pomena za bodoči razvoj Rusije in vsega sveta. Nobena stvar ne bo dvignila revolucionarne energije svetovnega proletariata tako visoko, nobena stvar ne bo tako zelo skrajšala poti do njegove popolne zmage, kakor ta odločilna zmaga revolucije, ki se je začela v Rusiji.«[10]

Lenin v svojih preudarjanjih ni prezrl možnosti, da se lahko demokratična revolucija konča s porazom. Toda ne glede na njen izid je poudaril, da sta proletariat in njegova partija zainteresirana za maksimalno razširitev in poglobitev revolucije.

Lenin je revolucijo označil s slavjem zatiranih in izkoriščanih. »Množica ne more biti nikoli tako aktivna ustvarjalka novega druž-

benega reda, kakor ravno v času revolucije. Potrebno je, da tudi voditelji revolucionarnih strank v takšnem času širše in pogumneje postavljajo svoje naloge, da gredo njihova gesla vselej pred revolucionarno samodejavnostjo množice ter ji služijo kot svetilnik, kažejo naš demokratični in socialistični ideal...«[11]

Ko je Lenin utemeljeval taktično linija stranke v buržoazni revoluciji, je hkrati tudi očrtal perspektive preraščanja buržoazno-demokratične v socialistično revolucijo. To so bile nove ugotovitve, ki so koreninile v konkretni zgodovinski situaciji Rusije. Marx in Engels sta v poslanici marca 1850 pozvala Zvezo komunistov, naj naredi »revolucijo trajno, in sicer vse dotlej, dokler ne bodo vsi več ali manj posedujoči razredi pregnani z oblasti, dokler se ne bo proletariat polastil državne oblasti in bo organizacija proletariata ne samo v eni državi, temveč v vseh vodilnih državah sveta toliko napredovala, da bo medsebojna konkurenca proletarcev v teh državah prenehala in bodo vsaj odločilne proizvajalne sile združene v rokah proletarcev.«

V spomladanskih in poletnih mesecih 1905 je revolucija doživela nov vzpon. Vse bolj je dozorevala politična zavest proletariata in njegova pripravljenost na političen boj s carizmom.

Viharen porast množičnih revolucionarnih nastopov in vsesplošno nezadovoljstvo so prisilili carizem, da je hkrati z okrepljenimi represalijami pristopil k obljubam in koncesijam z namenom, da bi nevtraliziral opozicijsko gibanje liberalne buržoazije in ljudstvo odtegnil od revolucionarnega boja.

6. avgusta 1905 so portdili manifest in odlok o volitvah v državno dumo, ki je nosila ime po ministru za notranje zadeve Bolyginu.

Boljševiki so do Bolyginove dume osnovali svojo taktiko z vidika, da je revolucija v vzponu, in da bi pripomogli k njenemu nadaljnjemu razvoju, branili in postavljali v ospredje aktivni bojkot dume, hkrati pa posvečali vso pozornost množični agitaciji za oboroženo vstajo proti carizmu in za ustanovitev začasne revolucionarne vlade.

Boj proti Bolyginovi dumi in stavkovno gibanje v deželi so bili uvod v vserusko politično stavko. Oktobrska stavka v Moskvi je vlado slednjič prisilila, da je odstopila od sklicanja Bulyginove dume.

Car je bil prisiljen, da je 17. oktobra izdal poseben manifest. Smisel manifesta je bil v tem, da z ustavnimi koncesijami razcepi sile revolucije odreže od boja omahujoče elemente, na svojo stran pritegne liberalno buržoazijo in z njeno pomočjo zaduši revolucijo.

Dumi so priznali zakonodajne pravice. To je bila prva zmaga revolucije. Carizem se je moral umakniti pred močnim pritiskom ljudstva.

Po objavi manifesta je prišlo do razmejevanja razrednih in političnih sil v revoluciji. Prestrašena zaradi razmaha revolucije je buržoazija z navdušenjem sprejela carski manifest; ocenila ga je kot izpolnitev svojih ciljev. Odtlej je pričela podpirati carizem v njegovem boju proti revoluciji. Politična konsolidacija buržoazije se je pokazala v ustanavljanju buržoaznih strank.

Oktobrski nastop ruskega proletariata je praktično pokazal pomen vsesplošne politične stavke kot ene oblik revolucionarnega boja. Lenin v svojih analizah tedaj ni izključeval možnosti, da lahko ob močni splošni stavki z udeležbo vojske, ki bi odrekla pokorščino, da strelja na ljudstvo, pride v teh ali drugih okoliščinah do odločilne zmage.[12] Toda oktobrski dogodki so pokazali, da sama stavka ne bo mogla strmoglaviti carizma, ampak da je zmaga nad njim možna le z vstajo. Revolucionarni instinkt je velel naprednim delavcem, da je mogoče uničiti trdnjavo samodrštva le z vstajo. Takšna vstaja pa je dejansko stihijsko rastla iz splošne stavke.

Med revolucijo so ljudske množice nastopile kot mogočna sila, sposobna samostojne zgodovinske ustvarjalnosti. Posebno jasno se je to pokazalo v jeseni, v obdobju revolucionarnega vzpona, ko so delavci začeli sami javno uresničevati politične svoboščine. Višja oblika revolucionarne ljudske tvornosti so bili sovjeti delavskih odposlancev — organi vstaje in revolucionarne oblasti. »Te organe so ustanavljali izključno revolucionarni sloji prebivalstva.« je pisal Lenin, »ustanavljali so jih mimo vseh zakonov in norm, povsem revolucionarno, kot produkt samobitne ljudske ustvarjalnosti, kot pojav samoiniciative ljudstva, da se reši in znebi starih policijskih spon.«[13]

Sovjeti delavskih odposlancev so bili rojeni v ognju oktobrske vseruske delavske stavke. Pojavili so se v okoliščinah revolucionarnega vzpona. Iz stavkovnih komitejev so v raznih mestih zrastli »odbori

delavskih odposlancev.« Nastali so kot vodstveni organi vstaje, hkrati pa so se bistveno razlikovali od navadnih stavkovnih komitejev, ko so pričeli prevzemati vlogo organov splošnega boja delavstva proti carizmu.

Odnos boljševikov in menjševikov do sovjetov je izviral iz različnih ocen značaja in gonilnih sil revolucije. Boljševiki so ocenjevali sovjete kot organe oborožene vstaje, embrionalne organe revolucionarno-demokratične diktature proletariata in kmetov. Menjševiki pa so jih imeli le za organ krajevne samouprave in niso povezovali njihove dejavnosti z oboroženo vstajo. Potrebna je bila Leninova prodornost, da bi že v prvih dneh življenja sovjetov odkrili njihov zgodovinski pomen revolucionarne oblasti in orisali pravilen odnos med revolucionarno stranko in sovjeti.

Bojševiki tedaj niso bili edini voditelji gibanja. Uspeh revolucije je bil odvisen od enotnosti akcije vseh revolucionarnih sil. Prav zato je Lenin menil, da morajo sovjeti združiti vse kolikor toliko vplivne revolucionarne stranke vseh socialnih demokratov in revolucionarno buržoaznih demokratov ter nastopiti kot vodilni revolucionarni center. V sovjetu delavskih odposlancev je Lenin že tedaj videl zarodek nove oblasti, organ diktature revolucionarnih elementov ljudstva. Sovjete je ocenil kot klico začasne revolucionarne vlade, kot organ vstaje.

Posvaril je stranko pred sektaštvom v odnosu do sovjetov. Nastopil je proti takim tendencam v stranki, ki so skušale omejiti sestav sovjetov le na tiste predstavnike delovnih množic, ki so docela korakali pod zastavo socialne demokracije. Zavzemal se je za široko fronto.

Leninu sta bila povsem tuja sektaštvo in doktrinarnost. Ogromen pomen je pripisoval enotnosti akcije vseh revolucionarnih in celo opozicionalnih sil.

Po prvi zmagi revolucije z vsesplošno oktobrsko stavko leta 1905 in objavo carskega manifesta se je položaj v deželi spremenil. Izvojevane svoboščine so bile »navidezne« in »skrajno krhke«. Zato so boljševiki ohranili ilegalni aparat konspirativnih zvez.

Do jeseni leta 1905 je bila stranka v globoki ilegali, kar je dejansko omejevalo rast njene številčnosti in otežkočalo delo. Ko so se politični pogoji spremenili, je stranka morala preiti iz ilegale in se preoblikovati v množično delavsko stranko. To je bilo toliko nujneje, ker so se tedaj formirale meščanske politične stranke in skušale vplivati na delavstvo ter ga podrediti svojemu vplivu.

8. novembra 1905 se je Lenin vrnil iz emigracije v revoluciorani Peterburg. Kljub »svoboščinam«, ki jih je »podaril« car, se je moral skrivati pred policijo. Takoj po prihodu se je vrgel v partijsko delo. Že naslednjega dne se je posvetoval z boljševiškim delom redakcije centralnega glasila stranke »Novaja žizn«; 10. novembra je izšel njegov članek o reorganizaciji partije.[14] V njem je opozoril na nove okoliščine, ki vplivajo na aktivnost stranke, in skiciral drzne obrise 'nove smeri': »Pogoji za dejavnost naše stranke, so se povsem spremenili. Dosežena je svoboda zborovanj, koalicij in tiska.«[15] V tej zvezi je Lenin opozarjal, da je treba ohraniti konspirativni aparat stranke, toda tudi čim bolj izrabiti legalne možnosti. V stranko je treba pritegntii delavce. Delavski razred, ki je instiktivno in elementarno socialno-demokratično usmerjen. Več kot desetletno delo je veliko prispevalo k temu, da se je ta elementarni instinkt spremenil v zavest. Lenin je opozoril, da je na III. kongresu stranke priporočil, naj bi prišla v strankinih komitejih po dva intelektualca na osem delavcev. »Kako zastarela je ta ideja,« je zapisal. »Sedaj bi želel, da bi v novih socialnodemokratskih partijskih organizacijah prišlo na enega izobraženca nekaj sto socialnodemokratskih delavcev.«[16] Zavračal je bojazen članov komitejev, da se bo stranka razblinila v množici in zapisal: »Tovariši, ne slikajte na steno strašil! Socialnodemokratska inteligenca mora sedaj med 'ljudstvo'... Iniciativa delavcev bo dosegla tak obseg, kot še včeraj, ko smo bili zarotniki in 'krožkarji', nismo upali sanjati... Naša trenutna naloga ni v tem, da postavljamo norme za organizacijo na novih osnovah, temveč mnogo bolj v tem, da široko in pogumno razvijemo naše delo... Da bi postavili nove osnove organizaciji, je nujno potreben nov strankin kongres.«[17] Lenin je napovedal boj staremu krožkarskemu duhu, ki je bil prisoten povsod. Oblika osnovne organizacije celic je morala postati širša v primerjavi s starimi krož-

ki. Le z razširitvijo svojih organizacij in njihovo preosnovo je lahko stranka korakala vštric z življenjem.

Revolucionarno gibanje v Rusiji se je vse bolj širilo. V teh pogojih je naraščala vloga sovjetov kot bojnih vodilnih organov oborožene vstaje. Poseben pomen v tej dejavnosti je imel Peterburški sovjet, saj se je usoda revolucije odločala prav v tem velikem proletarskem središču.

Odločilni spopad med silami revolucije in kontrarevolucijo je sledil kmalu po aretaciji peterburškega sovjeta. Proti koncu oktobra je vstaja spontano rasla, v vojski in med kmeti. Uspeh vstaje je bil v mnogočem odvisen od odločilnega nastopa delavstva v prestolnici. Ko je Lenin ocenjeval medsebojno razmerje sil v decembru 1905, je ugotovil, da je bil v Petrogradu organ nove oblasti najšibkejši, stara oblast pa najmočnejša. Iniciativa za odločilen nastop proti carizmu je prišla iz vrst delavstva Moskve. Iz dokumentov razberemo, da so bili pobudniki vstaje dejansko moskovski delavci, medtem ko je bilo pri moskovskem sovjetu opaziti omahovanje, nekoordinirane nastope z vojaškim sovjetom, posebno, ko je izbruhnila vstaja v rostovskem polku.

Prva bitka moskovskih delavcev s carizmom se je končala s porazom. Carizem se je pokazal močnejši in je zmagal.

Revoluciji sta manjkali strnjenost in moč. Carizem je vzpostavil red z jeklom, svincem in bičem. Trdne zveze med delavci in kmeti še ni bilo. Revolucija se je umikala.

Lenina je moskovski poraz hudo prizadel. Z največjo pozornostjo je preučeval rezultate bojev. Poudaril je, da je vstaja umetnost, glavno opravilo te umetnosti pa je drzen in odločen napad. Lenin je računal, da se bodo spomladi 1906 spet uprli kmetje, kar ne bo ostalo brez vpliva na armado. »Strniti moramo nove sile, ki se pridružujejo proletariatu. Prevrednotiti moramo 'izkušnje', ki so se nabrale v dveh mesecih revolucije. Napasti moramo restavrirani absolutizem in se spet umakniti v ilegalo povsod tam, kjer je to potrebno.«

Ko je carizem zadušil decembrsko vstajo, je pohitel brutalno zatreti revolucijo. V nekaterih gubernijih so uvedli obsedno stanje, v drugih poostren policijski nadzor.

Carska vlada se je povsem zavedala, da revolucije ne more zadušiti le z represivnimi ukrepi. Kazenske akspedicije so se prepletale s političnim manevriranjem, s poskusi, da bi prevarili ljudstvo z bednimi ponaredbami ustave. 11. decembra, ko je bila vstaja v največjem razmahu, so objavili carski odlok o spremenjenem volilnem zakonu v državno dumo, ki so ji sedaj formalno priznali zakonodajne pravice.

Novi volilni zakon je nekoliko razširil krog volilcev, toda več kot polovica prebivalstva je ostala brez volilne pravice.

Pred Lenina in boljševike se je postavljalo vprašanje: kakšno stališče naj zavzamejo do nove dume? Vprašanje se je osredotočalo na oblike boja, na izbiro poti v razvoju revolucije. Položaj v začetku leta 1906 je bil zapleten in protisloven. Na eni strani je decembrska vstaja boljševikov doživljala poraz, na drugi strani se je vstaja v mnogih krajih Rusije nadaljevala. Revolucionarni nemir množic je elektriziral politično vzdušje v državi. Moč revolucionarnega proletariata in kmetov še zdaleč ni bila izčrpana.

Vprašanje je bilo postavljeno zelo jasno: ali bo revolucija zmagala v neposrednem revolucionarnem boju, ali pa bo treba preiti na ustavno pot. Boljševiki so računali z možnostjo takega prevrata dogodkov, toda sklenili so, da se do konca borijo za direktno pot razvoja, ker najbolj odgovarja interesom ljudskih množic. »Veselimo se«, je zapisal Lenin, »da smo prvi stopili na pot vstaje in da smo jo zadnji zapustili, ko je v praksi postala nemogoča.«[18] V marcu leta 1906 je Lenin prišel v Moskvo. Njegovi razgovori z moskovskimi delavci so bili »polni zaupanja v vstajo«, je zabeležil v spominskem zapisu Leninov soborec Skvorcev — Stepanov.

Revolucionarni položaj v deželi je zahteval enotnost akcije delavstva in premostitev razcepa v stranki. Proti koncu decembra 1905 so se vodilni centri obeh frakcij spojili in na načelu enakega predstavništva osnovali CK, ki je bil pooblaščen, da skliče združeni kongres RSDDP.

Ko si je Lenin prizadeval odpraviti partijski razcep, je menil, da je treba nadaljevati idejni boj z menjševiki glede taktike, toda boj

naj se razvija tovariško, v polemikah naj se navajajo teze za in proti.[19]

V drugi polovici februarja 1906 je Lenin pripravil osnutek osnovnih resolucij združenega kongresa RSDDP, v katerih je obravnaval boljševiške poglede na bistvena vprašanja revolucije. Četrti kongres RSDDP je šel v zgodovino kot »združitveni«. Sestal se je v Stockholmu v dneh od 10. (23.) aprila do 25. aprila (8. maja).

Premoč menjševikov je dala pečat vsemu delu kongresa in vnaprej določila značaj večine njegovih sklepov. Zasedanje je od vsega začetka potekalo v ostrem idejnem boju.

Kongres je pričel svoje delo s pretresom agrarnega programa stranke. Agrarno vprašanje je predstavljalo osnovo prve ruske revolucije, opredelilo je njene nacionalne značilnosti. Agrarni program socialne demokracije je Lenin preučeval kot proletarski program v kmečki revoluciji, usmerjen proti ostankom podložništva, kot program kmečke vstaje in zmage demokratične revolucije. Vse do kongresa so vodili v stranki živahno diskusijo o agrarnem vprašanju. Na kongresu se je diskusija razmahnila z novo močjo. O tem vprašanju so poslušali dva osnovna referata in tri dopolnilne referate.

Prvi je nastopil Lenin. Njegov referat se ni ohranil v protokolih kongresa. V svojem govoru je branil nazore, ki jih je obravnaval v brošuri »Revizija agrarnega programa delavske stranke«, ki so jo objavili neposredno pred kongresom in so jo razdelili delegatom.[20]

Ko je Lenin utemeljil novi agrarni program stranke, je izhajal iz konkretne analize zemljiških odnosov v Rusiji in posebnosti prve ruske revolucije kot kmečko-buržoazne revolucije. Jasna podoba posesti v Rusiji je bila prisotnost velikih fevdalnih latifundij. Največji in najboljši del zemlje je bil v rokah majhnega števila fevdalcev — dvorjanov, mnogomilijonskim kmečkim množicam pa je zemlje primanjkovalo. Ves sistem podložniških preostankov, ki so bili povezani s fevdalno posestjo, je prišel v ostro protislovje z zahtevami kapitalističnega razvoja dežele. Agrarni preobrat, ki je bil poklican, da prekine s srednjeveškimi oblikami gospodarjenja, je postal ekonomsko in zgodovinsko neizogiben.

Do tega prevrata je lahko prišlo na dva načina: na osnovi preosnove fevdalnega gospodarstva ali na osnovi uničenja fevdalnih latifundij, to je bodisi od zgoraj, s pomočjo reform, bodisi od spodaj, s pomočjo revolucije. Prvo pot agrarne evolucije je nakazala reforma leta 1861; pomenila je ohranitev fevdalnih latifundij in njihovo postopno preosnovo v kapitalistična gospodarstva. Lenin je to pot razvoja kapitalizma v kmetijstvu po zgodovinski analogiji imenoval prusko pot. Celotni agrarni ustroj dežele bi postajal kapitalističen, dolgo časa pa bi ohranil podložniške obrise. Kmetje bi bili v tem primeru obsojeni na desetletno mučeniško izkoriščanje in hlapčevanje, dežela pa bi bila obsojena na zaostalost in vegetiranje. Druga pot je predvidela revolucionarno uničenje fevdalne posesti, ustvarila bi ugodne pogoje za hiter razvoj proizvajalnih sil in bi najbolj odgovarjala interesom kmečkih množic. To pot je Lenin pogojno označil z ameriško potjo, ker bi vodila do formiranja svobodnih farmarjev, njihova zemlja pa bi bila očiščena vse srednjeveške navlake.

Dvem oblikam agrarnega preobrata sta odgovarjali dve liniji rešitve agrarnega vprašanja. Liberalno-buržoazna je skupaj s fevdalci branila prusko pot, šla po poti buržoaznega napredka fevdalnega tipa posesti, kar je odgovarjalo interesom dvorjanstva in peščici industrijskih in finančnih velikašev. Revolucionarni socialni demokrati so videli svojo nalogo v tem, da podpirajo buržoazno agrarno revolucijo kmečkega tipa, pomagajo kmetom, da kar najbolj radikalno počistijo z ostanki tlačanstva na vasi, predvsem pa s fevdalno posestjo.

Agrarni program, ki ga je Lenin branil na kongresu, je usmerjal stranko v lomljenje vsega starega zemljiškega reda. Njegove osnovne postavke so se omejile na sledeče: 1) konfiskacija fidejkomisnih, državnih, dvorskih in vseh cerkvenih, samostanskih in zemljiškogosposkih zemljišč; 2) ustanovitev voljenih kmečkih komitejev za uničenje vseh sledi fevdalne oblasti in fevdalnih privilegijev, da dejansko razporeditev osvojenih zemljišč; 3) pri določenih političnih pogojih (odločilna zmaga revolucije in ustanovitev republike) nacionalizacija vseh zemljišč, to je njihova izročitev v last države. Leninov agrarni program je odgovarjal obsegu in globini agrarnega gibanja, ki se je razmahnilo v deželi. Pozival je kmete k odločnemu navalu na fevdalno zemljiško

posest. Bil je tesno povezan s splošno taktično linijo boljševikov, usmerjeno k temu, da izvede buržoazno demokratično revolucijo do konca.

V imenu menjševikov je nastopil z referatom Maslov. V njem je branil polovičarski reformistični program municipializacije zemlje. Njegovo bistvo je bilo v tem, da naj bi kmetje ohranili v privatni lastnini zemljo, ki so jo dobili ob osvoboditvi (odrezke), fevdalno pa bi izročili organom samouprave oz. zemstev (municipializacija). Menjševiki so zahtevali ne konfiskacijo, ampak odtujitev fevdalne zemlje, kar je odkrivalo poskus za pretihotapljenje kadetske ideje o privatnem nakupu fevdalne lastnine.

Menjševiki niso pozvali kmetov, naj si vzamejo zemljiškogosposka zemljišča. Namesto ustanavljanja revolucionarnih kmečkih komitejev so predlagali, naj ustanavljajo organe samouprave, pod nadzorstvom katerih mora priti vsa odtujena fevdalna zemlja.

Menjševiška municipiailzacija ni pomenila revolucionarne rešitve agrarnega vprašanja, temveč reformistično. Povezana je bila z demokratizacijo samo krajevne samouprave, povsem ob strani pa je puščala vprašanje o popolni demokratizaciji osrednje uprave, celotne državne ureditve, in je objektivno vodila do sporazuma s kadeti in fevdalci. »Kmečka agrarna revolucija brez strmoglavljenja samodrštva«, je poudaril Lenin, »to je najreakcionarnejša ideja menjševikov.«[21]

Skratka, menjševiški program je bil po Leninovi oceni v ekonomskem pogledu napačen, ker je ignoriral nujnost korenitega preloma z vsemi sredjeveškimi oblikami v kmetijstvu — tako fevdalnimi kot osvobojenskimi (nadeljnimi), v političnem pogledu pa je bil reakcionaren, ker ni vseboval poziva kmetom, naj na revolucionaren način uresničijo preobrat.

Lenin je menil, da je najbolj dosledno geslo agrarne revolucije v ruskih pogojih geslo o nacionalizaciji. Nacionalizacija je odgovarjala ekonomski nuji, kmetom pa bi omogočila svobodno gospodarjenje, odgovarjala je interesom boja za revolucionarno-demokratično diktaturo delavcev in kmetov.

Lenin je utemeljil tudi velik politični pomen nacionalizacije zemlje. Po njegovem mnenju bi širila polje razrednega boja na vasi. Obravnaval jo je v zgodovinskih okoliščinah, ko se je postavljalo vprašanje strmoglavljenja carizma in zmage demokratične revolucije.

Leninov agrarni program so branili na kongresu le nekateri njegovi najožji somišljeniki (S. I. Gusev, A. V. Lunačarskij, V. V. Verovskij, E. M. Jaroslavskij in drugi). Toda med boljševiki ni bilo enotnosti glede tega vprašanja. Mnogi med njimi so zagovarjali razdelitev fevdalne zemlje in njeno izročitev v privatno lastnino kmetom.

Če je bila municipializacija zemlje po Leninovem besedilu napačna in škodljiva, tedaj je bil program razdelitve napačen, ne pa škodljiv. Program pristašev razdelitve je v nasprotju z osnutkom municipializacije imel revolucionarno-demokratičen značaj in je vseboval nekaj splošnih obrisov, podobnih Leninovemu programu. Ko je postalo jasno, da kongres ne bo sprejel Leninovega osnutka agrarnega programa nacionalizacije, je Lenin umaknil svoj predlog in skupaj s zagovorniki razdelitve glasovali za njihov osnutek, v prepričanju, da jih bo kasneje prepričal o pravilnosti svojega osnutka.

Boljševikom je tako uspelo z Leninovim prizadevanjem nekoliko oslabiti reformistični duh menjševiškega osnutka municipializacije. Zahteva po konfiskaciji fevdalnih zemljišč je pomenila, da je stranka odločno stopila na pot kmečke agrarne revolucije. Ta pot ni bila povsem jasno začrtana. Novi agrarni program je vseboval elemente protislovnosti: od nacionalizacije in razdelitve do municipializacije. Zavrnili so, da bi revolucionarni kmečki komiteji osvojili fevdalna zemljišča. Sprejeli so nekaj sredinskega med kmečko agrarno revolucijo in kadetskim agrarnim programom. »V praksi«, je zapisal Lenin, »naš partijski agrarni program ostaja program sporazuma z reakcijo.«[22]

Nov korak v razvoju marksistične teorije agrarnega vprašanja je bila Leninova knjiga »Agrarni program socialne demokracije v prvi ruski revoluciji 1905—1907«, ki jo je napisal v času od novembra do decembra 1907. Opirajoč se na izkušnje revolucije je podal podrobno kritiko agrarnih programov fevdalno-buržoaznih in maloburžoaznih strank in utemeljil teoretično, ekonomsko in politično osnovo boljševiškega programa v agrarnem vprašanju.[23]

Obravnavanje agrarnega programa je ponovno pokazalo, da boljševiki in menjševiki različno ocenjujejo gibalne sile revolucije in razredne naloge delavstva. Po porazu decembrske vstaje so se menjševiki ponovno premaknili v desno, na stran sporazuma s kadeti.

Lenin in njegovi somišljeniki so menili, da je potrebno voditi idejno borbo v združeni stranki na načelnih osnovah, v tovariški obliki in v skladu »s strogo organizacijsko enotnostjo, s podreditvijo vseh sklepom kongresa.«[24]

1 Lenin, Sočinenija 38, str. 306
2 Lenin, Sočinenija V/17, str. 342
3 Lenin, Sočinenija V/15, str. 313
4 Lenin, Sočinenija V/9, str. 294—306
5 Lenin, Sočinenija V/10, str. 172
6 Lenin, Sočinenija V/10, str. 129
7 Lenin, Sočinenija V/10, str. 206—207
8 Lenin, Sočinenija V/11, str. 18
9 Plehanov G. V., Sočinenija XV, Moskva-Leningrad 1926, str. 120
10 Lenin, Izbrana dela II, str. 48, 49
11 Ibidem, str. 107
12 Lenin, Sočinenija V/13, str. 317
13 Lenin, Sočinenija V/12, str. 317
14 Ibidem, str. 83—93
15 Abidem, str. 83
16 Ibidem, str. 90
17 Ibidem, str. 91
18 Lenin, Sočinenija V/14, str. 169
19 Glej Lenin, Sočinenija V/12, str. 173
20 Lenin, Sočinenija V/12, str. 221—238
21 Lenin, Sočinenija V/16, str. 313
22 Lenin, Sočinenija V/13, str. 20
23 Lenin, Izbrana dela VI, str. 186—379 (srbohrvatska izdaja)
24 Lenin, Sočinenija V/12, str. 400

LENIN KALI PARTIJO ZA NOVE ZGODOVINSKE NALOGE

Oktobrska revolucija in Leninovo pojmovanje socializma

Druga Leninova emigracija je bila dolgotrajnejša in težja od prve. Delimo jo lahko v tri obdobja. Prvo obdobje od 1908 do 1911 je čas, ko je v Rusiji vladala najbolj mračna reakcija, v drugem obdobju od 1911 do 1914 je revolucionarno gibanje zaznamovalo vzpon, tretje obdobje od 1914 do 1917 pa zajema vojna leta; označimo ga lahko tudi kot zimmerwaldsko obdobje Leninovega boja za III. internacionalo.

Obdobje reakcije Lenina ni strlo. Postal je še bolj trden in nepomirljiv. Njegova dela iz tega obdobja prežema pogumen miselni zagon. Že v prvem članku takoj po prihodu v Ženevo je zapisal: »Znali smo delati dolga leta pred revolucijo. Niso zastonj govorili o nas, da smo trdi kakor kamen. Socialni demokrati so ustvarili proletarsko partijo, ki ne bo klonila zaradi neuspeha prvega orjaškega navala, ki ne bo izgubila glave, ki se ne bo pustila zvabiti v avanture...«

Za Lenina so bila leta 1908 do 1911 čas najbolj napornih bojev na ideološki fronti. Stranko je bilo treba obvarovati pred ideološkim razkrojem. Ko je reakcija slavila zmago, so se množile »kritike« marksizma in poskusi, da bi revidirali njegove osnove. Pojavile so se filozofske struje, ki so skušale omajati marksistični svetovni nazor ter najti izhod iz težke vsakdanjosti v novi, prefinjeni religiji. To strujo je vodil Bogdanov.

Lenin se je pričel sistematično ukvarjati s filozofijo, ki je postala njegovo bojno orožje. Organsko jo je povezoval z vprašanjem o vrednotenju vseh pojavov s stališča dialektičnega materializma, z vprašanjem praktičnega boja na vseh področjih. Rezultat njegovega filozofskega študija je bilo delo »Materializem in empiriokriticizem«, v katerem je Lenin podal razlago spoznavne teorije dialektičnega materializma. Opozoril je, da Bogdanov in njegovi pristaši oživljajo pod videzom filozofije prirodoznanstva 20. stoletja subjektivni idealizem angleškega filozofa Berkeleya iz XVIII. stoletja.

Bogdanov ni bil Leninov nasprotnik samo na filozofski fronti. Okoli sebe je začel zbirati otzoviste in ultimatiste. Otzovisti so bili vse bolj prepričani, da je tretja državna duma tako reakcionarna, da je treba odpoklicati socialdemokratsko frakcijo, ultimatisti pa so zahtevali, naj socialnodemokratska frakcija s svojimi radikalnimi zahte-

vami v dumi izzove, da jo bodo iz nje izgnali. V bistvu med otzovisti in ultimatisti ni bilo razlike. Lenin je ocenjeval njihova stališča kot napačna. Če bi sprejeli taka stališča, bi to pomenilo opustiti praktično delo med množicami. Med seboj so se bojevali ljudje, ki so bili še pred kratkim v istih bojnih vrstah.

Mnogi so mislili, da je vzrok boja v Leninovi nestrpnosti, v njegovi ostrini. Ostrino polemične oblike pa je po izjavah Krupske narekovala kompliciranost vprašanj. Lenin je pogosto vprašanje zelo ostro formuliral, ker bi ostalo bistvo vprašanja brez ostrine dejansko nejasno. V resnici se je bil boj za obstoj stranke, njeno konsekventno linijo, za pravilnost njene taktike.

Po neutrudnih Leninovih prizadevanjih[1] je prišlo 5. januarja 1912 do šeste vseruske praške konference boljševikov. Lenin je vodil vse delo konference: sestavil je glavne referate in napisal najvažnejše resolucije. Konference se je udeležilo 15 delgatov. V svojih poročilih so podali jasno sliko položaja v stranki in poročali o nevarnostih, ki so stranki pretile od provokatorjev. Konferenca je sprejela vrsto zelo pomembnih sklepov, s katerimi je začrtala jasno partijsko linijo glede bodočega dela v Rusiji. Lenin je poudaril, da je treba osnovati krepko, strnjeno ilegalno partijo z gibljivimi ilegalnimi celicami, povezanimi z mrežo legalnih organizacij. Konferenca je pozvala socialne demokrate, naj se ne glede na različne tendence in odtenke borijo proti likvidatorstvu in vzpostavijo ilegalno stranko.

S praško konferenco je stopila boljševiška stranka na zgodovinsko ospredje kot samostojna stranka in izvolila svoj CK. Končalo se je pomembno razdobje v Leninovem življenju in delu.

Za mnoge neruske socialne demokrate so nenehne razprave, frakcijski boji, razcep med boljševiki in menjševiki, idejni spori in razcepi v okviru same boljševiške stranke pomenili nekaj nenavadnega. V teh sporih nikakor ni šlo za sholastične subtilnosti, kot so mnogi mislili, ampak za osnovna vprašanja revolucionarnega gibanja. Zgodovina je pokazala, da so bili samo Lenin in njegovi sodelavci kos bodočim zgodovinskim nalogam. Skrbno so definirali platformo in opredelili razmejitvene linije. Samo tako si je mogoče razložiti vrsto uspehov, ki so jih dosegli privrženci »Pravde« med delavstvom. Stara generacija se je v veliki večini v času reakcije umaknila iz boja. Legalni marksisti, ki so se radi trkali na prsi zaradi svojega političnega realizma in izjavljali, da je Lenin voditelj dekadentne sekte, so bili vse bolj izolirani in potisnjeni v stran.

Pisma, ki jih je Lenin pisal iz Krakova, so postajala vse bolj optimistična. Krupska je v začetku leta 1913 pisala Šklovskemu: »Zveze so sedaj povsem drugačne kot nekoč. Mnogo bolj je čutiti, da imamo opraviti s somišljeniki... Boljševiška stvar stoji bolje kot kdajkoli.« Iz Krakova je Lenin neumorno zasledoval vzpon delavskega gibanja, registriral in klasificiral vsa dogajanja. Z njemu lastno natančnostjo je zasledoval utripe proletarskega gibanja. »Lenin ima za seboj samo mladino«, so ironično opozarjali likvidatorji. Lenin pa je prav v tem videl prednosti za svojo stranko. Revolucija in vojna sta naložili prav mladim generacijam najtežja bremena. Socialistična stranka, ki ni sposobna, da pritegne mladino, nima časa pričakovati.

Boljševizmu sovražne skupine — likvidatorji, otzovisti, spravljivci vseh vrst — so bili nesposobni, da bi se ukoreninili v delavskem gibanju. Lenin je iz tega povzel sklep: »Samo v boju s temi skupinami bo mogoče skovati resnično socialnodemokratsko stranko Rusije.«

»Vojna med Avstrijo in Rusijo«, je pisal Lenin v začetku leta 1913 Gorkemu, »bi bila v vsej vzhodni Evropi za revolucijo zelo koristna; malo pa je verjetno, da nam bosta Franc Jožef in Nikolaj pripravila to veselje«. Čez leto in pol pa se je vojna začela...

REVOLUCIJA V PERMANENCI — TORIŠČE RAZREDNEGA BOJA PROLETARIATA

Ko je Nemčija napovedala Rusiji vojno, so se boljševiki v Poroninu zbrali v Leninovem stanovanju in se posvetovali, kakšno stališče naj zavzamejo. Lenin je bil mnenja, da bo vojna pospešila revolucijo, vodstvo stranke se mora zato kar najtesneje povezati z Rusijo in voditi propagando v duhu revolucionarnih perspektiv.

Pet dni kasneje so Lenina aretirali in ga nato po posredovanju vidnih socialnih demokratov pri centralnih oblasteh po desetih dneh izpustili. Viktor Adler je izposloval dovoljenje, da je Lenin lahko zapustil Avstrijo, ter se skupaj s Krupsko 5. septembra 1914 preselil v Bern. Takoj po svojem prihodu v Švico je napisal znane teze »O nalogah revolucionarne socialne demokracije v evropski vojni«. Vsebovale so osnovne misli o taktiki stranke v boju proti imperialistični vojni. V bistvu so bile bojni poziv kapitalističnemu svetu. »Sestavljene niso bile zato, da bi se zaprašile v kakem predalu«, je duhovito pripomnila Krupska.

Revolucionarno taktične poglede je bilo treba kar najhitreje približati delovnim slojem, ki so nosili glavna bremena vojne. V prvih dneh bivanja v Švici pa so bili Lenin in njegovi sodelavci povsem odrezani od Rusije. Šele sredi oktobra je bila vzpostavljena zveza prek Šljapnikova, ki je prišel v Stockholm z namenom, da posreduje zvezo med Leninom in Rusijo. Iz Leninove korespondence je mogoče razbrati, v kako hudih razmerah so boljševiki vzdrževali zveze s političnim vodstvom v domovini.

Pričelo se je Leninovo zimmerwaldsko obdobje, oziroma njegov boj za tretjo internacionalo. Dolgotrajno, naporno delo za zgraditev stranke in organiziranje delovnih slojev Rusije, predvsem delavskega razreda, je Leninu omogočilo, da je hitro in brez tavanja odkril ter oblikoval pravilno taktično smer. V dveh in pol mesecih je izdelal jasno, brezkompromisno taktično linijo, ki je opredeljevala vso njegovo nadaljnjo dejavnost. Lenin je v medvojnih letih zrastel v pomembnega voditelja mednarodnega delavskega gibanja. Njegovi nastopi na mednarodnih konferencah socialistov so z jasno začrtano platformo želi vse večje uspehe.

Študij ekonomije imperializma, analiza tega gibanja, dojemanje celotne podobe imperializma so Leninu omogočili, da je vrsto političnih vprašanj postavil na novo in probleme temeljito osvetlil.

Sredi Leninovega znanstvenega in političnega dela je dosegla Švico novica o zmagi februarske revolucije v carski Rusiji. Lenina so odtlej dogodki v Rusiji povsem zaposlili. Pričel se je pripravljati na vrnitev v Rusijo.

Februarska revolucija je bila po svojem socialnem sestavu od samega začetka delavsko-kmečka. Najdelavnejši so bili tekstilne delavke, kovinarski delavci in vojaki-kmetje iz petrograjske garnizije. Gibanje se je najprej usmerilo proti pomanjkanju kruha in proti tegobam, ki jih je prinesla vojna. Delavci so zahtevali osemurni delavnik in vrsto socialnih reform, kmetje pa odpravo fevdalnih odnosov in razdelitev veleposesti.

Istega dne, ko se je začela vstaja, so nastali prvi sovjeti delavskih in vojaških odposlancev. Na pobudo menjševikov so ustanovili začasni izvršni komite delavskega sovjeta. 27. februarja so predstavniki menjševikov, socialnih revolucionarjev, boljševikov, judovskega bunda in poljsko letonske socialne demokracije osnovali petrograjski sovjet in izvolili Čheidzeja za predsednika. V boju se je izoblikovala enotna, revolucionarna organizacija sovjetov delavskih in vojaških odposlancev, medtem ko so bili v revoluciji leta 1905 sovjeti še ločeni med seboj. Novo osnovani petrograjski sovjet je pozval delavce, naj izvolijo v tovarnah svoje odposlance v sovjete, in potrdil spontano nastajanje skupnih vojaških in delavskih sovjetov.

Zmagi revolucionarne vstaje v Petrogradu je sledil revolucionarni polet v vsej deželi. Poleg sovjetov, ki so posebljali revolucionarno-demokratično diktaturo proletariata in kmetov, je nastala v februarskih dneh tudi začasna vlada, ki jo je imenoval začasni komite državne dume; prišlo je do dvovladja.

Z zakonom o svobodi gibanja je bilo tudi boljševiški stranki omogočeno legalno delovanje. Boljševiki so se pričeli vračati iz pregnanstva in politične emigracije. Novi položaj je zahteval od stranke nov strateški načrt, novo taktiko in gesla. Vodstvo boljševiškega CK v Petrogradu je bilo tedaj v rokah Molotova, Šljapnikova in Saluzkega. Stranka se je znašla v zamotanem položaju dvovladja začasne vlade in sovjetov delavskih in vojaških odposlancev, to je dveh diktatur — diktature buržoazije ter revolucionarno-demokratične diktature proletariata in kmetov.

Pred boljševiško stranko je bilo vprašanje, kakšno taktično stališče naj zavzame v novem položaju. Mnogi boljševiki niso takoj dojeli

razredne vloge in pomena sovjetov kot nove oblike oblasti. Milijonske množice je bilo treba povezati in pred njimi razgaliti politiko začasne vlade ter škodljivo vlogo sporazumaštva. Glede teh vprašanj od vsega začetka stališča boljševiških organizacij niso bila jasna.

Kako ogromna je razlika med Leninovo analizo v »Pismih od daleč« in stališčih boljševikov, ki so se vrnili iz sibirskega pregnanstva!

V svojih člankih »Pisma od daleč« je Lenin nakazal, kakšno smer naj stranka zavzame po februarski revoluciji. Pisal je, da je treba boljševiško taktiko prikrojiti novemu položaju. »Do februarja 1917 je bila na dnevnem redu drzna revolucionarno-internacionalistična propaganda; pozivali smo množice v boj in jih prebujali. V februarskih in marčnih dneh je bil potreben nesebičen, borben heroizem, da bi čimprej premagali neposrednega sovražnika — carizem. Sedaj preživljamo prehod od prve etape revolucije k drugi, od boja s carizmom k boju z imperializmom Gučkova in Miljukova, veleposestnikov in kapitalistov.« Lenin je dalje pozival, da revolucija še ni končana, da se morajo delavci še naprej junaško boriti in izvojevati zmago tudi v drugi etapi revolucije. Poudarjal je, da je bila februarska revolucija le prva stopnja revolucije in da preživlja Rusija svojevrstno zgodovinsko stanje prehoda k drugi etapi. Opredelil je tudi razredno bistvo nastajajoče oblasti sovjetov delavskih in vojaških odposlancev. Novo oblast je označil kot zarodek delavske vlade, ki predstavlja interese vseh siromašnih množic prebivalstva, devetih desetin državljanov, ki zahtevajo mir, kruh in svobodo. Edino poroštvo za svobodo in končno uničenje carizma je videl v oborožitvi proletariata ter v utrjevanju, razširjanju in razvijanju vloge, pomena in moči sovjetov delavskih in vojaških odposlancev. Zahteval je, naj ustanovijo delavsko milico ali delavske straže in onemogočijo buržoazni vladi, da bi s svojo policijo rešila monarhijo.

Leninovih idej tedaj ni nihče branil. Nihče ni poznal gesel boljševikov, kot je zapisal Antonov. Šljapnikov pa je leta 1925 takole ocenil takratni položaj: »Tovariši, ki so se vrnili iz Sibirije, so naše delo kritično in negativno ocenjevali. Niso kritizirali pomanjkljive strnjenosti in odločnosti našega dela. Nasprotno! Zavračali so naše nenehno prizadevanje, da bi potegnili ločnico med boljševiki in spravljivci.«

3. aprila 1917 so se Lenin, Zinovjev in skupina ruskih političnih emigrantov (okrog 30 po številu) vrnili iz Švice v zapečatenem vagonu prek Nemčije v Rusijo.

Množice so na petrograjski postaji navdušeno sprejele svojega voditelja, ki se je po devetih letih vrnil v domovino. Njegova vrnitev je bila za usodo revolucije odločilnega pomena. V pozdravnem govoru je Lenin pozval delovne množice Rusije v boj za zmago socialistične revolucije.

Že naslednjega dne po vrnitvi v Petrograd se je Lenin udeležil posveta boljševiške frakcije v tavriški palači, na katerem je obrazložil svoja stališča. Mnogim se je zdelo, da je Lenin vprašanja preostro formuliral in da je bilo še prezgodaj govoriti o socialistični revoluciji.

V pritličju tavriške palače so tedaj zasedali tudi menjševiki. Eden izmed njih je prišel k boljševikom in vztrajal, naj Lenin svoje teze ponovi na skupnem zasedanju menjševiških in boljševiških delegatov. Konferenca boljševikov je njegov predlog sprejela. Lenin je ponovil svoj referat na skupnem zborovanju socialnih demokratov. Govoril je okoli dve uri in nato povzel svoj govor v kratke teze, ki so prišle v zgodovino kot aprilske teze. V njih je nakazal naloge boljševiške stranke v procesu preraščanja buržoazno-demokratične revolucije v socialistično. Nakazal je politične in ekonomske osnove stranke v novi etapi revolucije ter določil politično-organizacijsko obliko nove oblasti. Leninove teze so zajele vse vidike boja za prehod od buržoazno-demokratične revolucije k socialistični. Poudarile so vodilne sile proletarske revolucije, nakazale etape prehoda in določile stališča stranke do vseh tekočih problemov. Teze so vsebovale teoretično natančno zasnovan, konkreten načrt za prehod k socializmu.

Ko je v tezah nakazal bodoče naloge stranke na stopnji preraščanja buržoazno-demokratične revolucije v socialistično in karakteriziral gonilne sile nove revolucije, je Lenin označil tudi politično-organizacijsko obliko nove oblasti. Poudaril je, da so sovjeti delavskih, vojaških in kmečkih odposlancev nova oblika, oziroma nov tip države.

Posebno mesto je v tezah zavzemala ocena mednarodnega delavskega gibanja. Lenin je zahteval, naj proletarske partije postavijo proti internacionalizmu reformistov z vso jasnostjo in natančnostjo internacionalizem v dejanjih. »Resnični internacionalizem je samo eden — brezpogojno delo za razmah revolucionarnega gibanja in revolucionarnega boja v svoji deželi, podpiranje (s propagando, simpatijami, z materialno pomočjo) tega boja, te linije in samo te v vseh deželah brez izjeme.«

Lenin je napovedal neusmiljen boj socialno-pacifističnemu frazerstvu in najrazličnejšim pretvezam, s katerimi bi nasprotniki revolucije radi prepričali proletariat, da sta revolucionarni boj in proletarska socialistična revolucija med vojno nemogoča, neumestna in neaktualna. Opozoril je, da med strašno imperialistično vojno ni lahko biti resničen internacionalist. Takih mož je malo, toda na njih sloni bodočnost socializma.

Z vidikov preraščanja buržoazno-demokratične revolucije v socialistično je Lenin v tezah podal tudi oceno zimmerwaldskega gibanja. Zahteval je, da je treba takoj ustanoviti tretjo internacionalo.

Lenin je v svojem govoru prav tako ostro obsodil težnje po ponovni združitvi boljševikov in menjševikov, za katero se je Stalin zavzemal še tri dni pred njegovo vrnitvijo. V tezah je Lenin opozoril na potrebno, da skličejo partijski kongres, in je napovedal sprejem novega statuta. Zaradi izdajstva predstavnikov druge internacionale je Lenin predlagal spremembo imena stranke: namesto socialnodemokratska stranka naj bi se stranka imenovala komunistična partija, ker bi to ime po njegovem mnenju pravilneje označilo borbeni cilj stranke — izgradnjo komunizma.

Leninov govor in aprilske teze so pomenile dokončen prelom z buržoazno demokracijo in menjševiki. Pomenile so vojno napoved buržoazni republiki. — Govor in teze, ki so bile objavljene 7. aprila v Pravdi pod naslovom »Naloge proletariata v naši revoluciji«, so reformisti sprejeli zelo sovražno. Govor je izzval pri menjševikih vihar ogorčenja. Vsevprek so vpili, da izkazuje Lenin veliko uslugo reakciji in da revoluciji grozi nevarnost. Plehanov je aprilske teze označil kot »vročično fantazijo«. Po izjavah menjševika Suhanova so Leninov govor menjševiki sprejeli kot »pljuvanje na idejo združitve in na osnovne ideje socialnodeomkratskega programa ter marksistične teorije.« »To je vročična blodnja, vročična blodnja prenapeteža!« je vpil Bogdanov, menjševik Goldenberg pa je ironično izjavil: »Trideset let je ostal evropski prestol nezaseden — namreč prestol Bakunina. Lenin je postal kandidat zanj. V Leninovih besedah zveni odmev starih besed — zastarele resnice primitivnega anarhizma... Lenin je spet dvignil zastavo državljanske vojne v okviru socialne demokracije. Smešno je govoriti o združitvi z ljudmi, katerih geslo je razcep in ki se sami postavljajo izven socialne demokracije.«

Brez Lenina se ne bi nihče znašel v novem položaju. Vsi so bili ujetniki starih formul. Po ocenah Lenina pa bi, če bi se omejili samo na geslo demokratične diktature, dejansko prešli na stran malomeščanstva.

Šele čez nekaj časa je stranka dojela zgodovinski pomen aprilskih tez. Na petrograjski vsemestni konferenci 14. aprila 1917 se je že uveljavil Leninov vpliv, čeprav so še vodili ostre razprave. Na sedmi vseruski konferenci stranke, ki je bila od 24. do 29. aprila 1917, pa so že sprejeli Leninove teze z večino glasov.[2]

V referatu o agrarnem vprašanju je Lenin opozoril na razredno bistvo zahtev po zaplembi veleposesti in nacionalizaciji zemlje. Zaplemba veleposesti brez odškodnine bi izpolnila stoletne težnje kmetov in spodkopala gospostvo veleposestnikov in buržoazije. Ti ukrepi bi bili po Leninovem mnenju jamstvo proti obnovi monarhije.

Glede narodnega vprašanja je konferenca sprejela kot svojo programsko točko pravico narodov do samoodločbe, vključno s pravico do odcepitve.

Partija je zahtevala za vse narode, ki hočejo ostati v enotni državi, široko pokrajinsko avtonomijo in posebne zakone, ki bodo zagotavljali svoboden razvoj narodnih manjšin.

Konferenca je zavrnila menjševiško-bundistično »kulturno-nacionalno avtonomijo« in zahtevala, naj se združijo delavci vseh narodnosti Rusije v enotnih proletarskih organizacijah. Samo taka združi-

tev bo dala proletariatu možnost, da bo bojeval zmagovit boj z mednarodnim kapitalom in z buržoaznim nacionalizmom.

Konferenca je torej priznala:
1. narodom Rusije pravico samoodločbe vse do odcepitve,
2. pokrajinsko avtonomijo za narode, ki bi ostali v enotni državi,
3. za narodne manjšine posebne zakone, ki bi zagotovili njihov svobodni razvoj,
4. za proletarce vseh narodnosti enotno stranko.

Kaj je Leninu omogočilo, da je preusmeril stranko na nove tirnice že v nekaj dnevih? Primarno sta bila odločilna Leninova osebna kvaliteta voditelja in objektivni revolucionarni položaj. Lenin ni bil močan samo zato, ker je poznal zakone razrednega boja, ampak tudi zato, ker je znal pravilno prisluhniti živemu gibanju množic. Bil je prepričan, da bodo delavci, ki so podpirali ilegalno stranko, pripravljeni izkoristiti revolucionarne perspektive. Množice so bile bolj revolucionarne kot mnogi stari boljševiki, ki so se oklepali starih formul. Leninu je uspelo s sorazmerno majhnimi izgubami obrniti krmilo stranke in jo usposobiti za nove revolucionarne podvige.

Oktobrska revolucija in priprave nanjo so bile Leninovo delo. Mnogi sodobniki priznavajo nemajhne organizacijske zasluge za uresničevanje Leninovih strateških konceptov Trockemu in številnim Leninovim ožjim sodelavcem, ki so kasneje postali žrtve Stalinovih čistk v času terorja Jagode, Ježeva in Berije, razvpitih Stalinovih komisarjev za notranje zadeve. Trocki je pozneje iz svojega pregnanstva v Alma-Ati, kamor ga je pregnal Stalin, leta 1928 pisal znanemu gospodarskemu teoretiku Preobraženskemu: »Vi veste bolje kot jaz, da oktobrske revolucije ne bi bilo, če se aprila 1917 v Rusijo ne bi vrnil Lenin.« Leninu je vselej uspelo pridobiti stranko za svojo strategijo in jo povesti v boj. Velikopotezno je prešel konflikt z Zinovjevom in Kamenevom ter jima zaupal pomembna mesta, ne da bi jima kdajkoli očital omahovanje v revoluciji. Podobno je bilo s Trockim. Za Lenina je bil dolgoletni boj s Trockim končan v tistem trenutku, ko je Trocki začel izvajati njegovo politiko.

Ves oktobrski preobrat je bil izveden brez zmenšnjav, brez uličnih spopadov in brez prelivanja krvi. Boljševiki so prevzeli v svoje roke ustanovo za ustanovo. Boj se je zavlekel le okoli Zimskega dvorca in okrožnega štaba. Okoli 10. ure dopoldne 25. oktobra je izšel oklic ruskim državljanom, ki ga je sestavil Lenin: »Začasna vlada je strmoglavljena. Državna oblast je prešla v roke organa petrograjskega sovjeta delavskih in vojaških odposlancev, vojaškega revolucionarnega komiteja, ki načeluje petrograjskemu proletariatu in garniziji.

26. oktobra se je začel drugi kongres sovjetov, na katerem so sprejeli vrsto pomembnih sklepov. Najpomembnejša sta bila odlok o miru in odlok o zemlji.

Istega dne (26. oktobra) so na seji centralnega komiteja izvolili novo delavsko-kmečko vlado. Na predlog Trockega so jo imenovali sovjet ljudskih komisarjev. Moč nove vlade je bila v radikalizmu programa in odločnosti akcije. Nova vlada in stranka sta se znašli v izredno težkem položaju; treba je bilo premostiti velikanske težave. Širom prostrane Rusije se je pričel boj za vzpostavitev sovjetske oblasti; zlasti oster je bil ta boj v Moskvi. Nasprotniki sovjetske oblasti so si prizadevali z vsemi sredstvi spodkopati novo oblast. Številni nekdanji voditelji menjševikov in eserov (Černov, Cereteli, Avksentijev, Gotz in drugi) so se podali na fronto, se pogajali s starimi armadnimi komiteji, se zbirali v glavnem štabu, nagovarjali generala Duhonina, naj se upre novi sovjetski oblasti, ter spodbujali uradnike starega aparata k sabotažam. Nasprotniki boljševikov so bili prepričani, da bo sovjetska vlada strmoglavljena v nekaj dneh. Trocki je duhovito zapisal: »V Smolnem so se medtem pojavili prvi tuji konzuli in poslaniki, ki so sem prišli manj zaradi tekočih dnevnih poslov, kot zaradi radovednosti. Dopisniki so prihiteli s svojimi beležnicami in fotografskimi aparati. Vsem se je mudilo ogledati si novo vlado, zakaj vsi so bili prepričani, da bo že čez nekaj dni prepozno... V taboru nasprotnikov sovjetske oblasti je rasla bojazen, da ne bi ta epizoda trajala predolgo.« Eseri in menjševiki niso verjeli, da pomeni oktobrska vstaja začetek nove dobe. Nova vlada in stranka sta bili pred izredno težko nalogo; treba je bilo zgraditi novo oblast in pritegniti delovne množice k upravljanju države. Težave so bile še večje, ker konkretne

organizacijske oblike uprave, gospodarstva, vojaštva in drugih organov niso bile poznane; potrebnih izkušenj ni bilo še nikjer.

Oktobrska revolucija je bistveno spremenila tudi položaj boljševiške stranke, ki je bila postavljena pred povsem nove naloge; treba je bilo zgraditi in utrditi sovjetsko državo, preosnovati družbo na socialističnih osnovah in braniti deželo pred sovražno intervencijo. Položaj je bil nedvomno zelo kompliciran in težaven, zlasti še zato, ker je bila Rusija ena najbolj zaostalih dežel v Evropi. Prizadevanja za uresničevanje socialističnih ciljev vlade so naletela na ogromne zapreke: zaostalost Rusije v gospodarskem pogledu, maloposestniška struktura, vojna, ki je opustošila deželo in izzvala ogromno gospodarsko škodo, pomanjkanje kadra za vodstvo države in gospodarstva.

Prvi ukrepi Leninove vlade so bili na liniji buržoaznodemokratične revolucije. Nikdar dotlej buržoazna revolucija ni tako odločno in dosledno odstranila fevdalnega reda, kot je to storila oktobrska revolucija. Sovjetska oblast je hitro in smelo odpravila ostanke srednjega veka. Stari državni aparat so razbili in ga zamenjali z novim. Že v prvih dneh revolucije so bila ministrstva začasne vlade razpuščena. Višji uradniki, ki jih je postavila začasna vlada, so bili odpuščeni. Krajevne organe stare oblasti, mestne parlamente in urade zemstev, ki so zastopali koristi buržoazije in veleposestnikov, so razpustili. Povsod so postali sovjeti delavskih, vojaških in kmečkih odposlancev edini polnomočni organi sovjetske oblasti. Delitev v stanove in stanovske oznake, ki jih je uvedel Peter Veliki, so 23. novembra odpravili. Za vse prebivalce so uvedli nov naziv »državljan republike Rusije«. Sovjetska oblast je razglasila svobodo vesti, izvedla ločitev cerkve od države in šole od cerkve. Na mesto starih sodišč in policije so stopila sovjetska sodišča in delavska milica. Za boj proti kontrarevoluciji so 20. decembra ustanovili poseben organ vseruske izredne komisije (Čeka) pod vodstvom Dzeržinskega.

Težak problem je bila izgraditev nove armade. Čeprav so vojaki prešli na stran sovjetske oblasti, stara armada ni mogla biti jamstvo za obrambo sovjetske države. Izčrpana zaradi dolgotrajne vojne je že zdavnaj izgubila svojo bojno sposobnost.

Da bi ohranila revolucionarni red v četah in obdržala fronto, dokler ne bi bil sklenjen mir, je sovjetska oblast armado demokratizirala. Položaji so bili ukinjeni; z uredbo 29. decembra so vojaki sami volili poveljnike. Januarja leta 1918 je pričela sovjetska vlada demobilizirati staro armado. 15. januarja 1918 je izšel odlok o ustanovitvi rdeče delavske in kmečke armade na prostovoljni osnovi. Jedro nove revolucionarne armade so lahko sestavljali le zastopniki delavskega razreda in revnih kmetov, ki so bili pripravljeni braniti sovjetsko oblast.

V oktobrski revoluciji in pri izgradnji sovjetske države se je zlasti pokazal Leninov organizacijski genij. Kot predsednik sveta ljudskih komisarjev je vodil neposredno organizacijo centralnega aparata sovjetske države in graditev organov sovjetske oblasti v vsej deželi. Na vsa vprašanja gospodarskega, političnega, administrativnega in kulturnega življenja je odgovarjal z odloki. Pri tem ga ni vodila nikaka strast po birokratskem uradovanju, temveč težnja, da program stranke pojasni v vladnem jeziku. Odloki so imeli v začetku bolj propagandističen kot administrativen pomen. Lenin je pohitel, da pojasni ljudstvu, kakšna je nova oblast, kaj hoče in kako hoče uresničiti svoje cilje. Globoko je veroval v ustvarjalno silo ljudskih množic, s katerimi je bil tesno povezan. »Živa ustvarjalna dejavnost množic«, je zapisal »mora biti glavni dejavnik novega javnega življenja«.

Komunistična internacionala je v leninskem obdobju opravila izredno veliko revolucionarno delo. Čeprav se takratni Leninovi upi v evropsko revolucijo niso izpolnili, je revolucionarna akcija evropskega delavskega gibanja, združenega v okvirih KI, izpodkopavala temelje imperialističnega in kolonialnega sistema po vseh kontinentih in odprla epoho socializma vsem narodom sveta. KI v Leninovi koncepciji je bila sposobna za svojo zgodovinsko nalogo. Ta revolucionarni organizem pa je začel s Stalinovim vodstvom kosteneti in se birokratizirati.

Dejavnost boljševikov se je v tem obdobju manifestirala na mnogih zborovanjih in manifestacijah, na vseruskih gubernijskih in okrožnih konferencah. Na vseh teh zborovanjih so poudarjali zgodovinsko vlogo oktobrske revolucije, pojasnjevali bistvo sovjetske oblasti, njeno

politiko in odloke. Stranka v Leninovem obdobju je usmerjala revolucionarno energijo in ustvarjalno dejavnost množic v tirnice graditve sovjetske države.

---

1 Že proti koncu decembra leta 1910 so podali Lenin, Zinovjev in Kamenev skupno izjavo inozemskemu biroju centralnega komiteja, da bi bilo treba sklicati plenum centralnega komiteja v tujini. Menjševiški inozemski biro je predlog zavrnil. Na pobudo boljševikov so 10. junija 1911 sklicali konferenco članov centralnega komiteja v Parizu. Na njej so razpravljali o sklicanju strankine konference in sklenili, da bodo ustanovili ruski organizacijski biro za sklicanje konference. V avgustu je odšlo nekaj boljševikov v Rusijo, Lenin pa je obiskal boljševiške skupine v Parizu, Zürichu, Bernu, Ženevi, Bruslju, Antwerpnu in Londonu. Boljševiškim aktivistom, ki so jih poslali v Rusijo, je uspelo v izredno hudih pogojih vzpostaviti zveze z ilegalnimi krajevnimi organizacijami.

2 Leninova zmaga na konferenci se je pokazala že pri izvolitvi petih članov predsedstva, v katerega niso izvolili zaradi oportunistične politike v marcu niti Kameneva niti Stalina.

LENIN IN KRIZE V RKP(b) V LETIH OD 1918 DO 1921

Brest — Litovski mir in sindikalna kriza v boljševiški partiji

Pred mlado sovjetsko državo je stala izredno težka naloga, da čimprej dokonča vojna. Na zgodovinski nočni seji drugega vseruskega kongresa sovjetov so 8. novembra 1917 soglasno sprejeli »odlok o miru«. V njem je revolucionarna vlada ponudila vsem vojskujočim se državam, naj sklenejo splošen demokratičen mir, brez aneksij in kontribucij. Za mnoge je mirovni odlok boljševikov pomenil zgolj politično demonstracijo. Menjševiki in desni socialni revolucionarji so povsod razglašali, da od oktobrskega preobrata ni pričakovati praktičnih rezultatov. Bili so prepričani, da nemški imperialisti ne bodo priznali boljševikov in se ne bodo hoteli pogajati z njimi, antanta pa jim bo napovedala vojno, če bodo začeli voditi ločena pogajanja.

Leninu je bil položaj povsem jasen. V svojem govoru je 23. novembra na zasedanju centralnega izvršnega komiteja dejal: »Miru ni mogoče skleniti od zgoraj. Mir je treba izbojevati od spodaj. Nemški generaliteti ne zaupamo, verujemo pa nemškemu ljudstvu. Mir, sklenjen z glavnim poveljstvom brez aktivnega sodelovanja vojakov, ne more biti trajen.«[1]

Položaj boljševikov je bil nedvomno težak. Potreben jim je bil takojšen mir, vendar niso mogli sprejeti miru pod kakršnimikoli pogoji, ker bi s tem prepustili pobudo desnim socialnim revolucionarjem in menjševikom ali pa bi ogrozila sovjetsko oblast meščansko-monarhistična reakcija. Na svojih mejah so bili brez moči, ker je vse več vojakov zapuščalo fronto, da ne bi izgubili deleža pri delitvi zemlje. Na politiko sovjetov v Brestu-Litovskem lahko gledamo kot na poskus, da se prebijejo med Scilo ekstremnih in ponižujočih nemških imperialističnih pogojev ter Karibdo cepitve stranke in kontrarevolucije.

Nemška imperialistična vlada se je zavedala, kako nevzdržen je položaj boljševikov. Bila je odločena, da ta položaj brezobzirno izkoristi, ne le da doseže rešitev vzhodnega vprašanja v imperialističnem smislu, ampak da po separatnem miru z Rusijo izvojuje z ofenzivo odločitev tudi na zahodu. Mir z Rusijo bi Nemčiji omogočil, da bi lahko sprostila ogromne sile, ki so bile dotlej vezane na vzhodu. Zato je Ludendorff težil k sklenitvi miru na vzhodu, ne da bi pri tem opustil nemške imperialistične interese.

Sovjetska delegacija je pod vodstvom Trockega pokazala močan odpor proti nemškim zahtevam. Trocki se je boril zelo trdovratno. Hotel je pridobiti čas v upanju na svetovno revolucijo in na pomoč antante, zlasti ZDA. Čeprav so boljševiki želeli skleniti mir čimprej, niso bili pripravljeni sprejeti »mir po diktatu«. Trocki si je prizadeval mimo imperialističnih vlad s propagandnimi sredstvi okrepiti težnjo narodov po miru in jih vzpodbuditi k svetovni revoluciji.

Zaradi nepopustljivih zahtev Nemčije, ki je terjala iz vojaških ciljev zasedbo Estonije, so pogajanja prekinili za dvanajst dni. Krizi v Brestu Litovskem je sledila tako kriza sovjetov kot kriza pri centralnih silah. Za mlado sovjetsko državo je bila odločilna, usodna ura. Lenin je ponovno prvi spoznal, da čas za revolucijo v Srednji Evropi še ni

zrel. Njegovo stališče je bilo jasno: treba je bilo ubraniti oktobrsko revolucijo z vsemi sredstvi in sprejeti pogoje diktiranega miru. Ni se predajal iluzijam. Na brestlitovski problem je gledal povsem konkretno: »Aneksionistični mir je sicer težka stvar, toda ali smo sposobni voditi vojno?«

7. (20) januarja je Lenin napisal svoje Teze o takojšnji sklenitvi separatnega in aneksionističnega miru. Menil je, da je vojno treba končati za vsako ceno. V svojih tezah je dokazoval, da je armada do skrajnosti izčrpana, njena preskrba je v razsulu in nikakor ni sposobna, da bi se uspešno borila proti nemškemu prodiranju. Nadaljevati vojno proti volji večine vojakov bi bila avantura. Za osnovanje socialistične delavsko-kmečke armade bi bilo potrebnih najmanj nekaj mesecev.

Proti koncu novembra 1917 so izvedli volitve v konstituanto, ki jih je razpisala še začasna vlada. Volitve so bile v času, ko velik del ljudstva še ni dojel pomena oktobrske revolucije.

Tik pred otvoritvijo ustavodajne skupščine je Lenin sestavil »Deklaracijo pravic delovnega in izkoriščanega ljudstva«, ki jo je odobril vseruski centralni izvršni komite sovjetov.[2]

Edina možna rešitev, edini izhod iz protislovja, bi bila razpustitev ustavodajne skupščine. Razkolnikov in Lobov sta v imenu boljševiške frakcije prebrala izjavo, v kateri so boljševiki utemeljili svoj odhod iz ustavodajne skupščine.[3]

Trocki se je zavzemal v svojih člankih in govorih za razpust ustavodajne skupščine, češ da je to nujen kirurški poseg. Dan pred njegovim povratkom iz Bresta so 6. januarja konstituanto razpustili.

8. (21.) januarja je nato centralni komite razpravljal o vprašanju vojne ali miru. Na posvetovanju članov CK in boljševiških delegatov tretjega kongresa sovjetov je Lenin 8. (21.) januarja 1918 prebral teze o nujnosti takojšnje sklenitve separatnega miru. Ocenil je, da objektivni socialnoekonomski in politični položaj v deželi ter okoliščine, da sovjetska republika ne razpolaga z armado, sposobno za boj, zahtevajo takojšnjo sklenitev miru.[4]

Takšna lahkomiselna stališča mnogih partijskih komitejev in partijskih delavcev bi lahko resno ogrozila obstoj mlade sovjetske države.

V vrstah levih komunistov se je krepilo prepričanje, da boj delavcev za oblast ne bo izzval težav v mednarodnih odnosih. Izrekali so se proti miru z imperialisti in zavračali vsako dogovarjanje z njimi. Roparski mirovni pogoji so izzivali nezadovoljstvo in ogorčenost nad nemškimi antiimperialisti. Mnoge partijske in delavske organizacije so zahtevale prekinitev pogajanj. Razpravljanje o vprašanju miru je potekalo v zelo težkih in dramatičnih okoliščinah. Na posvetu centralnega komiteja s partijskimi delavci 8. (21.) januarja niso sprejeli obveznega sklepa o sklenitvi separatnega miru z Nemčijo. Na naslednjem zasedanju CK 11.(24.) januarja so morali sprejeti navodila za delo sovjetske delegacije, ki se je vračala v Brest-Litovsk. Kot prvi je na tem zasedanju spregovoril Lenin. Ponovil je svoja stališča proti vojni, ki jih je pojasnil že v tezah. Opozoril je, da je treba iti zaradi rešitve socialistične republike skozi gnusni brest-litovski hlev. Ta mir je sramota, toda omogoča nujno potreben predah. »Če bodo Nemci začeli napad, bomo prisiljeni podpisati kakršenkoli mir, ki bo tedaj še težji«, je opozarjal Lenin.[5] Zahtevo po razglasitvi revolucionarne vojne so preglasovali.[6]

Lenin je bil glede rezultatov generalne stavke v Avstriji zelo skeptičen, medtem ko so ji Trocki in zagovorniki revolucionarne vojne pripisovali zelo velik pomen. Lenin je bil prepričan, da bo njegova vlada strmoglavljena, če bo zavrnila mir in nadaljevala vojno. Lenin ni zanikal revolucionarnih možnosti na zahodu. Menil je, da bo mir pospešil njihove izglede. Zahod šele nosi v sebi revolucijo, medtem ko je ruska revolucija že zdrav in glasno jokajoč otrok, katerega življenje je treba zaščititi, so bile Leninove besede.

Medtem je Trocki podal svoje poročilo tudi na tretjem kongresu sovjetov. Kongres se je izrekel za revolucionarno vojno. Soglasno je sprejel poročilo Trockega, sprejel pa ni nobenega sklepa. Prepustil je vladi, naj svobodno odloča. Boj v stranki je postajal iz dneva v dan ostrejši. Kardinalno vprašanje spora je bilo: Ali so boljševiki sposobni voditi revolucionarno vojno? Ali revolucionarna sila sploh sme sklepati pogodbo z imperializmom? Sprte frakcije so iskale oporo za svoja stališča v krajevnih partijskih organizacijah. Levica mirovnih

pogajanj ni mogla združiti s pričakovano revolucijo v zahodni Evropi. Zavzemali so se za partizansko vojskovanje proti Nemcem in za okrepitev propagandnih naporov, da bi izzvali revolucijo v srednji in zahodni Evropi.

Levica se je celo bala, da bo v primeru kompromisnega miru prišlo do notranjega poraza revolucije. Bili so celo pripravljeni žrtvovati sovjetsko oblast v Rusiji za interes svetovne revolucije.

Na razširjeni partijski konferenci strankinih funkcionarjev 8. (21.) januarja v Petrogradu je prišlo do ostrih razprav. Zavzeti so morali stališče do Hoffmanovega ultimativnega predloga. Lenin se je še naprej zavzemal za sklenitev miru. Svoj predlog je takole utemeljil: »... Za zmago socializma je potreben Rusiji določen čas, vsaj nekaj mesecev, v katerem mora imeti socialistična vlada povsem proste roke..., da bo dosegla zmago nad buržoazijo najprej v lastni deželi in za izvajanje široko zasnovanega in temeljitega organizacijskega dela med množicami ... Ne dvomimo, da mora priti do socialistične revolucije v Evropi... Bilo pa bi napačno, če bi na tem gradili taktiko socialistične vlade Rusije, če bi poskušali ugotoviti, ali bo ali ne bo prišlo do evropske, posebej nemške socialistične revolucije, v naslednjega pol leta...«[7]

Samo Lenin se je jasno zavedal nevarnosti. Če bodo Nemci šli v napad, bo mlada, šibka sovjetska republika podlegla udarcem nemškega imperializma. Edini izhod je videl v možnosti, da se obrne neposredno na množice. Vendar Lenin ni mogel javno razkriti težkega položaja v partiji, saj bi to pomenilo razkriti Nemcem šibke točke sovjetske države. Moral je počakati v upanju, da bo življenje samo razkrilo šibkost pozicij nasprotnikov miru.

Mirovna pogajanja v Brestu so obnovili 17. (30.) januarja 1918. Pred odhodom delegacije v Brest se je Lenin še enkrat sestal s Trockim in skušal omiliti posledice pogubnega sklepa, ki ga je sprejela večina CK. Trockemu je skušal dokazati vso globino in škodo napačnega sklepa centralnega komiteja. Leninu je uspelo pregovoriti Trockega, da bo mirovne pregovore v Brestu zavlačeval do ultimata Nemcev. Po ultimatu pa bo delegacija podpisala diktirani mir.[8] Lenin pa se je zaskrbljeno vpraševal, kaj se bo zgodilo, če bodo Nemci obnovili sovražnost. Trocki je to nevarnost neodgovorno podcenjeval. Njegovi kritiki v Sovjetski zvezi mu še danes očitajo, da je bil njegov načrt avanturističen, kapitulantski in izdajalski. Lenin pa je na to frakcijsko krizo gledal povsem z drugimi očmi in v Trockemu ni videl izdajalca.

Sredi januarja so se 17. (30.) pogajanja v Brestu obnovila. Medtem so stavke in mirovne demonstracije v Avstriji in Nemčiji zadušili. Nemški sobesedniki na pogajanjih so nastopili z novim elanom.

Zadnji dan pred prekinitvijo pogajanj so centralne sile postavile rusko delegacijo pred izvršeno dejstvo: podpisale so separatni mir z ukrajinsko Rado, kljub opozorilu Trockega, da je Rada kapitulirala.

Naslednjega dne, 28. januarja (10. februarja), je prišlo na zasedanju do neprijetne scene, ko je general Hoffmann razgrnil velik zemljevid in na njem pokazal obseg ozemlja, ki ga namerava anektirati Nemčija. Trocki je izjavil, da general očitno verjame, da bo neprikrit prikaz nemških zahtev najhitreje vodil do sklenitve miru.

28. januarja (10. februarja) je Lenin na vprašanje sovjetske delegacije, »kaj storiti«, odgovoril s telegramom: »Naše stališče vam je jasno; v zadnjem času se je le okrepilo...«[9]

Kljub Leninovemu telegramu in dogovoru z Leninom je Trocki pod vtisom Hoffmannovega ultimata imel usoden govor, katerega posledica je bila prekinitev mirovnih pogajanj.

Trocki je dejal: »Umikamo se iz vojne in to objavljamo vsem narodom in vladam. Odrejamo popolno demobilizacija naše armade... Hkrati izjavljamo, da so predloženi mirovni pogoji s strani vlad Nemčije in Avstro-Ogrske v osnovi nasprotni interesom vseh narodov, vključno avstro-ogrskih in nemškega naroda... Upiramo se podpisati pogoje, ki jih piše nemški in avstroogrski imperializem z mečem v živo telo naroda. Ne moremo dati podpisa ruske revolucije pod mirovno pogodbo, ki prinaša milijonom ljudi zatiranje, bolečine in nesrečo.«[10]

Boljševiki so molče zapustili sejno dvorano. Zgodilo se je tisto, pred čemer je Lenin brezuspešno svaril. Položaj za mlado sovjetsko državo je postal katastrofalen.

18. februarja je nemška vojska ob napovedani uri začela z napadom na vsej fronti.

Usoda mlade sovjetske države je visela na nitki.

18. februarja je zasedal CK ves dan od jutra do večera s krajšimi odmori. Razpravljali so o možnostih, da rešijo mlado sovjetsko republiko pred propadom. Na prvi jutranji seji je Lenin kategorično zahteval, naj pošljejo Nemcem telegram z mirovnimi predlogi. »Postavljeni smo pred dejstvo, ko moramo nujno nekaj ukreniti«, je uporno zagovarjal svoj predlog Lenin. »Niti trenutka ne smemo izgubiti.«[11] Trocki in Buharin sta mu nasprotovala. Še naprej sta dvomila, da bodo Nemci krenili v ofenzivo. Menila sta, da računajo predvsem na psihološki učinek. Po mnenju Trockega bi bilo treba počakati, kakšen vpliv bodo imele akcije Nemčije na nemško ljudstvo. Ko so glasovali o Leninovi resoluciji, da je treba Nemcem takoj predlagati obnovitev mirovnih pregovorov, so resolucijo zavrnili.

Za njo je bilo šest glasov, sedem pa jih je bilo proti.

18. januarja zvečer, ko je bilo očitno, da je nemška ofenziva v razmahu, so ponovno sklicali zasedanje CK. Boj mnenj je dosegel izredno napetost in ostrino.

Levi komunisti so še naprej ostro napadali Leninovo linijo. Buharin se je izrekel za svetovno revolucijo delavskih in kmečkih množic proti svetovnemu imperializmu.

Buharin je menil, da je ruski kmet pripravljen boriti se za svojo zemljo, ki jo je v revoluciji dobil. Lenin pa je videl pred seboj v vojaške uniforme preoblečene kmete — vojake, ki so siti vojne v skupinah zapuščali fronto, in je odgovoril Buharinu: »Kmet si ne želi nobene vojne in je ne bo vodil. Mar lahko rečemo kmetom, naj se podajo v revolucionarno vojno? Toda če to želimo, tedaj ne smemo demobilizirati armade. Permanentna kmečka vojna je utopija.« Lenin in njegovi privrženci so uporno in kategorično zahtevali sklenitev miru. Trocki je predlagal, naj najprej vprašajo nemško vlado, kakšne so njene zahteve. Lenin je temperamentno napadel sredinsko pozicijo Trockega, da je treba čakati. Poudarjal je, da bi čakanje v odločilnem trenutku pomenilo propast ruske revolucije. Za čakanje in izmenjavanje poslanic ni časa. Lenin je upravičeno pripomnil: »Med vojno ne bi smeli demobilizirati. To pomeni igrati se z vojno, kar lahko vodi v uničenje revolucije. Pišemo znanstvene razprave, medtem pa Nemci osvajajo naš vozni park. Zgodovina nam bo očitala, da smo revolucijo izročili sovražniku. Lahko bi podpisali mir, ki ne bi ogrožal revolucije.« Lenin je bil za mir po diktatu, tudi če bi z njim izgubili Ukrajino, toda Zinovjev ni bil pripravljen popuščati tako daleč.

Naslednjega dne, 19. februarja, je vlada formalno zaprosila za mir. Ponoči med 18. in 19. februarjem so na hitro odposlali radiogram, v katerem so izrazili pripravljenost, da podpišejo mir. Osnutek zanj je napisal Lenin. Nemška vlada je namenoma štiri dni zavlačevala z odgovorom in medtem nadaljevala ofenzivo.

Dotlej so boj o vprašanju miru vodili le v partiji. 21. februarja, dva dni zatem, ko je Lenin dobil v CK-ju večino v korist podpisa miru, je prvič javno nastopil v tisku proti trockistom in buharinovcem. V Pravdi je začel javno agitacijo za podpis miru z Nemčijo. Hkrati pa je ukazal, da je treba storiti vse za organizacijo obrambe sovjetske države. V kritičnih trenutkih revolucije se je Lenin vselej obrnil k širokim slojem proletariata. 21. februarja je pozval ljudstvo v obrambo domovine. V članku Socialistična domovina je v nevarnosti, je pozval delavce in kmete, naj zaščitijo republiko pred vojaškimi krdeli buržoazno-imperialistične Nemčije.

23. februarja ob 10.30 je sovjetska vlada prejela odgovor nemškega poveljnika. Nemški mirovni pogoji so bili še težji in še bolj poniževalni kot tisti, ki jih je zavrnil Trocki v Brestu.

Že dopoldne je prišlo do odločilnega zasedanja CK. Lenin je vedel, da je bil CK ogorčen nad nemškim diktatom. Pričel je zasedanje, o katerem so na razpolago le pomanjkljivi zapisi. V svojem govoru je izjavil, da je konec politike revolucionarne fraze. V teh kritičnih trenutkih je posvaril CK, da bo izstopil iz CK, če ga bo ta ponovno preglasoval in tudi iz vlade, partijsko članstvo pa bo pozval proti njim. Člani so bili šokirani. Sprva Lenina ni nihče podprl. Lenin pa je opozarjal CK: »Mirovne pogoje moramo podpisati. Če tega ne bomo storili, bo to v treh tednih smrtna obsodba za sovjetsko oblast.« Lenin je predlagal tri alternative za glasovanje: Ali naj takoj sprejmemo

nemške predloge? Ali naj vodimo revolucionarno vojno? Ali naj vprašamo za mnenje o tem volilce petrograjskega in moskovskega sovjeta?[12]

Po Leninovem mnenju pa je bil za zmago socializma v Rusiji potreben predah vsaj nekaj mesecev. V tem času mora imeti socialistična vlada proste roke, da bo dosegla zmago nad buržoazijo v lastni deželi in začela izvajati široko zasnovano organizacijsko delo med množicami. Lenin je izjavil: »Ne dvomimo, da mora priti do socialistične revolucije v Evropi. Bilo pa bi napačno, če bi na njej gradili taktiko socialistične vlade Rusije, če bi poskušali ugotoviti, ali bo ali ne bo prišlo do evropske, posebej do nemške socialistične revolucije v naslednjega pol leta...« Za Lenina sramotni brestlitovski mir ni bil dokončen. Večkrat je opozarjal na tilzitski mir, ki ga je Napoleon leta 1907 diktiral Prusom. Argumenti opozicije so bili za Lenina nesprejemljivi.

Obema frakcijama je bilo jasno, da je položaj zelo resen. Krizo je bilo mogoče premostiti na miren način samo s pomočjo Leninove genialnosti, da je znal tolerirati tudi stališče opozicije. Ko je Lenin zagrozil z odstopom, je Trocki izjavil: »Mi ne moremo voditi revolucionarne vojne, če je partija razcepljena. Naša partija v takih pogojih sploh ne more voditi vojne, zlasti ne, ker tisti, ki se zanjo zavzemajo, ne želijo sprejeti materialne pomoči antante.«[13] Trocki je izjavil, da ne prevzema odgovornosti, da bi glasoval za vojno in dodal: »V Leninovem stališču je veliko subjektivnega. Ne vem, če ima prav, toda ne želim storiti ničesar, kar bi lahko omajalo enotnost partije. Nasprotno, želim pomagati, kolikor morem. Toda ne morem ostati na položaju komisarja za zunanje zadeve in nositi osebno odgovornost za vodenje zunanjih zadev.«[14]

Nespravljivi pristaši vojne Buharin, Uricki, Lomov, Bubnov, Pjatakov in Smirnov so označili glasovanje o mirovnih pogojih kot odločitev, ki jo je odobrila samo manjšina, in so iz protesta odstopili z vseh pomembnih položajev v partiji in vladi.

Lenin si je zaman prizadeval, da bi jih pregovoril. Na istem zasedanju je prišlo do svojevrstne scene. Lenin je zagotovil premaganim oponentom, da imajo pravico voditi agitacijo proti miru. Stalin pa je zagovarjal stališče, da so se voditelji vojne frakcije s svojo nedisciplinaranostjo in s tem, da so zapustili svoje položaje, avtomatično izključili iz partije. Lenin in Trocki sta ostro protestirala proti Stalinovi izjavi, ki jo je Stalin moral umakniti.[15]

Zasendanje centralnega izvršnega komiteja je trajalo vso noč. V zgodnjih jutranjih urah je Leninov predlog dobili 116 glasov, proti jih je glasovalo 84, glasovanja pa se je vzdržalo 26. članov Boljševiki, ki so nasprotovali mirovni pogodbi, se večinoma niso udeležili glasovanja.

Trockemu so upravičeno očitali napake, ki jih je storil zavestno ali podzavestno in tako privedel deželo v katastrofalen položaj. Prek noči je postal iz idola glavni krivec za vse gorje, ki je doletelo mlado sovjetsko državo. Sklenitvi miru so najbolj nasprotovali v tistih predelih, ki niso okusili nemške okupacije in jih nemška ofenziva ni neposredno ogrožala. Težak je bil položaj ukrajinskih boljševikov, ki so pregnali iz Kijeva nekaj dni pred ponovnim nemškim prodorom ukrajinsko provizorno vlado. Kratkotrajna ukrajinska sovjetska republika je postala prva žrtev nemškega prodiranja.

Krupska je takole opisala situacijo: »Člani CK in tovariši, ki so se zbrali okoli Lenina in s katerimi je bila izvedena oktobrska revolucija, so nasprotovali Leninu in zavračali njegovo linijo. V ta boj so pritegnili tudi posamezne partijske komiteje. Moskovski in petrograjski pokrajinski komite sta nastopila proti Leninu. Levim komunistom so se priključili številni tovariši, s katerimi je bil Lenin več let povezan v skupnem delu in ki so ga podpirali v najtežjih trenutkih. Okoli Lenina je nastala praznina.«[16]

K skupini, ki je Leninu nasprotovala, so spadali tudi nekateri ožji prijatelji Leninove družine: Ines Armandova, Olga Ravič, Kollontajeva. Med nasprotniki je bila tudi mlajša generacija boljševikov, kot naprimer Buharin, Pjatakov, Lomov, Preobraženski, Smirnov, Bubnov, Rjazanov, Dzeržinski, Radek, Joffe. V vrstah opozicije so bili Uricki, zgodovinar Pokrovski, pisatelj Skvorcov-Stjepanov. Mnogi med njimi so bili sijajni govorniki in pisci, nihče od njih pa ni imel neomajne volje, moralne avtoritete, političnega in strateškega talenta, taktične

gibkosti in administrativne sposobnosti, ki jo mora imeti voditelj v revolucionarni vojni.

Na sedmem kongresu RKP(b), ki so ga sklicali na hitro, je Lenin podal analizo položaja. Optimistična upanja v svetovno revolucijo so splahnela. Leninu je bilo že dolgo jasno, da se mora ruska revolucija postaviti na lastne noge: »Revolucije ne bo tako hitro, kot smo pričakovali ... S tem se moramo sprijazniti kot z dejstvom. Računati moramo s tem, da se socialistična svetovna revolucija ne more tako lahko začeti v naprednih deželah, kot se je začela revolucija v Rusiji ... Ne vemo, nihče tega ne ve, morda — to je povsem mogoče, — bo zmagala v nekaj tednih, ali celo v nekaj dneh, toda graditi na tem upanju ne moremo ...«.[17]

Nekaj dni zatem se je preselila sovjetska vlada v Moskvo, kjer je kongres sovjetov 15. marca ratificiral brestlitovski mir. Levi komunisti se zasedanja niso udeležili. Prišlo je do razcepa med boljševiki in levimi socialnimi revolucionarji, ki se ga je bal Buharin. Lenin je na tretjem kongresu sovjetov še računal, da je zveza z levimi socialnimi revolucionarji trdnejša.

Resnica je, da je Buharin privedel partijo na rob razcepa. To je leta 1927 tudi sam priznal: »V letu 1918 je moral Lenin premostiti celo vrsto predsodkov v naši partiji (za del teh predsodkov sem bil med drugimi kriv tudi jaz) ...«[18]

Neposredno po epizodalni vlogi voditelja levega komunizma je Buharin potoval v diplomatski trgovski misiji v Nemčijo. Lenin je v začetku junija 1918 pisal Joffeju: »Buharin je predan, pustil pa se je zavesti v svoji levi norosti do absurdnih ekstremov.«

Proti koncu državljanske vojne je Trocki osredotočil svojo pozornost na gospodarsko problematiko. Reševanja teh problemov se je lotil pod vtisom uspehov, ki jih je dosegel v armadi z neverjetno samozavestjo in dokajšnjo mero avanturizma. 16. decembra 1920 je predložil centralnemu komiteju svoje teze o prehodu gospodarstva iz vojne v mirnodobno izgradnjo. Poudarjal je potrebo po militarizaciji dela. Buharin je teze objavil v Pravdi, kar je dalo povod za ostro diskusijo, ki je trajala vse do leta 1921.[19]

Leta vojne, revolucije, državljanske vojne in tuje vojaške intervencije so opustošila in razmajala rusko gospodarstvo. Iz tega izredno težkega položaja je zrasel vojni komunizem. Potrebni so bili rigorozni ukrepi, da bi zaščitili deželo pred razsulom. Podržavili so industrijo, prepovedali privatno trgovino, pošiljali delavske oddelke na deželo, da so rekvirirali živež za potrebe vojske in mestnega prebivalstva. Vlada ni mogla pobirati davkov, ker ni imela ustreznega upravnega aparata. Za kritje vladnih potreb po finančnih sredstvih so tiskali denarne obveznice. Denar je bil tako razvrednoten, da so plačevali mezde in plače v naturalijah. S takimi ukrepi pa ni bilo mogoče za trajno premagati težav. Kmet je delal samo toliko, kot je bilo nujno, da je preskrbel svojo družino. Upiral se je, da bi prideloval presežke. Ljudje so zapuščali mesta, da bi se rešili lakote. Normalne trgovine ni bilo, vse bolj pa se je širila črna trgovina. V tem težkem gospodarskem položaju se je postavljalo pred partijo in državo vprašanje, kako obnoviti gospodarstvo in dvigniti proizvodnjo. Trocki je v svojih tezah, ki so bile objavljene 17. decembra 1919 v Pravdi, predlagal, naj izkoristijo aparat za vojaško mobilizacijo za mobilizacijo dela. Mislil je, da bo mogoče s preizkušenimi vojaškimi metodami centralnega poveljevanja in discipline premostiti gospodarski kaos v deželi. 27. decembra so objavili, da je vlada ustanovila komisijo za delovno obveznost, katere predsednik je postal Trocki. Začel je uvajati takoimenovano militarizacijo dela. Ukazal je, naj uporabijo čete delavske armade za izvajanje gospodarskih nalog, namesto da bi jih demobilizirali. V militarizaciji dela je Trocki videl učinkovit sistem, da pritegne množice k reševanju gospodarskih problemov. Delovne kompanije naj bodo organizirane po načelu proizvodnih enot, civilno delo pa naj bo podvrženo vojaški disciplini.

Komaj so teze objavili, že so izzvale val protestov.[20] Protesti proti militarizaciji dela v boljševiškem tisku so postajali vse glasnejši. Proti njemu so nastopili Rjazanov, Larin, Rikov, Miljutin, Nogin in mnogi drugi vidni boljševiki. Lenin je sprva podpiral politiko Trockega glede militarizacije dela. Ni pa odobraval metod, ki jih je Trocki uporabljal. Na največji odpor je Trocki naletel pri sindikatih. Ko sta Lenin in Trocki 12. januarja 1920 nastopila pred sindikalnimi voditelji

in jih skušala pridobiti, sta od 60 voditeljev glasovala za teze Trockega samo dva. Nasprotniki Trockega niso verjeli, da bi bilo mogoče kolesa gospodarstva pognati v tek z vojaškimi povelji. Prepričani so bili, da ni pravilno v delavski državi s silo priganjati delavski razred k delu. Vse leto 1920 so polnile stolpce časopisov (Pravda in Ekonomičeskaja žizn) razprave o teh vprašanjih. Medtem je nastala prva delovna armada, ne na osnovi militarizacije civilnega dela, temveč na temelju preobrazbe regularne armade v delovno. Pobudo je dal revolucionarni vojni svet tretje armade, ki je bila na Uralu. Lenin in Trocki sta pozdravljala to pobudo. Kmalu zatem so osnovali takšne delovne armade tudi na Kavkazu in v Ukrajini. Delovne armade so zaposlili v rudnikih, gozdovih, na poljih itd. Stalin je postal glavni komisar ukrajinske delovne armade. Trocki je prvi vnesel vojaške izraze in simbole v gospodarsko tehnologijo. Mnenja o produktivnosti teh delovnih armad so bila različna.

Gospodarsko razsulo dežele je zahtevalo hitre ukrepe zlasti na področju transporta. Politbiro je Trockega zadolžil, da uredi transportni sistem. Poleg položaja komisarja za vojsko je prevzel še ljudski komisariat za transport.[21]

Trocki se je najprej lotil reorganizacije železnic in ustanovil politično glavno upravo za transport (Glavpolitput). Na IX. kongresu RKP(b) je opozoril, da bo prisilno delo v obdobju prehoda iz kapitalizma v socializem doseglo najvišjo stopnjo intenzivnosti. Kongresu je predlagal, naj potrdi posebne disciplinske ukrepe, ki so nujni v položaju, v kakršnem se nahaja sovjetsko gospodarstvo. Saboterje v delovnih armadah naj uvrstijo v kazenske bataljone, ali pa zaprejo v koncentracijska taborišča.[22]

Na ekonomskem področju je bil Trocki nekak začetnik stalinizma. Sindikati so bili odgovorni za storilnost dela in disciplino. Odobraval je uradno nasilje in pritisk v gospodarskem življenju, se zavzemal za totalitarno gospodarsko politiko in centralizacijo gospodarstva itd. IX. kongres partije je v marsičem podprl nazore Trockega. V resoluciji so poudarili, da je treba uresničiti Leninov načrt elektrifikacije in centralizacijo gospodarstva.[23] Manjšina na kongresu je politiko Trockega ostro kritizirala.

Kmalu zatem je Trocki svojo politiko izčrpno obrazložil tudi na sindikalnem kongresu. Zahteval je, naj sindikati vzpodbujajo delavce k disciplini in jih poučijo, da je proizvodnja nad njihovimi težavami in zahtevami. Centralni svet sindikatov je bil razcepljen na dve skupini. Prva je Trockega podpirala, druga, tkim. sindikalna opozicija, ki jo je vodil Tomski, pa je bila mnenja, da morajo sindikati ščititi konzumne potrošniške interese delavcev. Ko so se voditelji sindikata železničarjev pritoževali, jih je Trocki enostavno odstavil in na njihovo mesto postavil druge, ki so sledili njegovim ukazom.

V začetku septembra je bil osnovan centralni komite za transport (Cektran), katerega predsednik je postal Trocki. Trocki je v delo vnesel načrtnost. Lenin je menil, da vzorno vodi to institucijo.[24] Rezultati dela so presegali vsa pričakovanja. Železnice so stekle pred določenim rokom.

Ko se je vojna na Poljskem končala, so se pritožbe sindikalistov nad nedemokratičnimi metodami Trockega vse bolj množile. S svojimi postopki v sindikalnem vprašanju pa je Trocki izzval tudi Leninovo nenaklonjenost in ogorčenje.[25] Trocki je predlagal, naj sindikate podredijo vladi in jih do neke mere podržavijo (osojuzit' gosudarstvo). V delavski državi ni naloga sindikata, da zastopa zahteve delavcev proti državi, ki je država delavcev, je poudarjal Trocki. V svojem spisu Vloga in naloge sindikatov, ki je izšel decembra 1920, je zapisal: »Sindikalni funkcionar ne sme biti advokat, ki skrbi za zadovoljitev potreb delavcev, temveč organizator delavcev, ki dviga proizvodnjo na vedno višjo stopnjo.«[26] Trocki se je zavzemal za povsem birokratsko metodo izbire sindikalnih voditeljev in za njihovo nastavitev od zgoraj, brez volilnega postopka. To metodo je prakticiral pri Cektranu.

Nad metodami militarizacije se je pritoževalo tudi desno krilo v partiji: Rikov, Miljutin in Nogin. Lenin je sprva podpiral Trockega. Nujno je bilo treba braniti revolucionarno državo in obnoviti gospodarstvo in včasih so bili nujni tudi rigorozni ukrepi. Nesoglasja glede sindikatov med privrženci Trockega in Lenina so se pojavila na subtilnem področju teorije.

Na IX. kongresu je Buharin uporabil izraz »podržavljenje« za vključitev sindikatov v upravljanje industrije. Lenin je priporočal, naj sindikati, ki jih vodi komunistična partija, politično šolajo množice in jih vzpodbujajo k čim višji delovni učinkovitosti. To Leninovo mišel o vlogi sindikatov so v resoluciji IX. partijskega kongresa takole izrazili: »Sindikati morajo prevzeti nalogo, da pojasnijo delavskemu razredu, kako je nujno potrebno preosnovati industrijsko upravo tako, da bo čimbolj elastična in bo dosežena večja storilnost, kar lahko dosežemo samo tako, da preidemo s kolegijskega upravljanja k postopnemu uvajanju individualnega vodenja tistih obratov, ki so neposredno povezani s proizvodnjo.« V resoluciji so točno opredelili položaj sindikatov v obdobju diktature proletariata, njihov odnos do sovjetske države in komunistične partije ter oblike sodelovanja sindikatov v gospodarskem aparatu.[27]

Shema Cektrana po zamisli Trockega je bila neke vrste fuzija ljudskega komisariata, sindikatov in političnega aparata. V njegov resor je spadal ves prevozni park. Ustanova je delovala po strogo vojaških in birokratskih načelih. Tak sistem je na tej razvojni stopnji moral izzvati ostre proteste. Ideje o militarizaciji in drastične metode Trockega v Cektranu so izkoristili njegovi nasprotniki.

Koncept Šljapnikova je bil izrazito anarhosindikalističen. Osinjski je govoril v imenu demokratičnih centralistov (decistov). Zavrnil je militarizacijo dela in branil načelo kolegijskega upravljanja industrije, češ da edino omogoča pritegnitev množic k upravljanju. Zavračal je mehanično prenašanje vojaških metod v upravljanje gospodarstva.

Lenin je ostro nastopil proti anarhosindikalističnim konceptom delavske opozicije. V zvezi z dnevnim redom IX. kongresa RKP(b) je zapisal: »Med nekaterimi delavci sindikalnega gibanja so se v zvezi z ustanavljanjem delovnih armad pojavila stališča, ki jih CK partije ne odobrava, ker načelno nasprotujejo militarizaciji dela, sklicujoč se na načelo »svobode dela« ... Komunistična partija Rusije se nikakor ne more strinjati s tem, naj partiji pripada le politično vodstvo, sindikatom pa ekonomsko. To je dediščina nazorov bankrotirane druge internacionale. Komunisti se v nobenem primeru ne morejo strinjati s tem, naj se »partija« ukvarja samo s politiko, sindikati pa samo z ekonomiko. Komunistična partija je avantgarda delavskega razreda, ki vodi njegov boj na vseh področjih. Ločevati politiko od ekonomike je bilo nemogoče tudi tedaj, ko je bil delavski razred zasužnjen. Toliko bolj je to nemogoče sedaj.«[28]

Spomladi leta 1920 se je diskusija o vlogi sindikatov razvnela z vso ostrino. Razpravljali niso samo o vlogi sindikatov, temveč tudi o bistvenih vprašanjih razvoja sovjetske države. Sindikalno vprašanje je izzvalo tako viharne razprave, da so bile po svoji dramatičnosti podobne razpravam okoli vprašanja brestlitovske mirovne pogodbe.

Jeseni leta 1920 se je povsod krepila opozicaja proti načinu, kako je Trocki poskušal z administrativnimi sredstvi utišati sindikate. V dneh od 2. do 6. novembra 1920 je zasedala 5. konferenca sindikatov. Trocki je pozdravil konferenco in postavil zahtevo, naj se povežejo sindikati in državna uprava industrije. V svojih tezah se je zavzel za združitev sindikatov in gospodarskih organov. »Administrativno-ekonomski aparat ni nič drugega kot proizvodni organ sindikatov; to je njihov najvažnejši organ.« Po njegovem mnenju bi bilo treba spremeniti sindikate v proizvodne organizacije.[29]

Rudzutak, sindikalist iz Letonije, sekretar sveta sindikatov, član prezidija Cektrana, je predložil konferenci smele teze z naslovom: Proizvodne naloge sindikatov. V njih je zahteval za sindikate aktivno vlogo v upravi industrije.[30] Njegove teze je Lenin odobraval in podprl, kar je opogumilo nasprotnike Trockega v CK.

Lenin je v svoji resoluciji branil »zdrave oblike militarizacije dela.«, obsojal pa »ekscese v Cektranu in militarizirane oblike dela, ki so vodile v birokratizem, svojeglavnost, formalizem« itd. Cektran so opozorili, naj bolj aktivno sodeluje v splošni dejavnosti vseruskega centralnega sveta sindikatov, kateremu naj pripadajo enake pravice kot drugim sindikalnim združenjem. Leninov osnutek je plenum sprejel in ga sklenil predložiti sindikalni konferenci. Po ostri diskusiji je večina delegatov konference resolucijo sprejela.

Trocki je vztrajal pri birokratskih metodah, ki jih je opravičeval z izgovorom, da jih zahteva obstoj dežele. Nezadovoljstvo sindikalnih funkcionarjev nad vojaškimi metodami, s katerimi je hotel Trocki

obnoviti promet, je izzvalo jeseni 1920 sindikalno diskusijo. Buharin, ki so ga že med brestlitovsko diskusijo ožigosali kot frakcionaša, si je prizadeval s kompromisno resolucijo preprečiti razcep v partijskih vrhovih. Velik del partijskega članstva je zajelo nezadovoljstvo. Še zlasti so bili ogorčeni nad birokratizmom.

Lenin se je bal, da bodo zahteve Trockega po »preverjanju« sindikatov in njihovi preosnovi v »aparat delavske države« ter uvedba »načela militarizacije dela in sistema gospodarskih udarnih čet« povzročile izolacijo partijskega in državnega aparata.[31] Lenin je hotel zagotoviti partijskemu aparatu potrebno manevrsko sposobnost. Sindikatom je bil sicer pripravljen priznati določeno samostojnost, da nastopajo kot nadzorni organi, kot korektiv državnega gospodarskega aparata, na drugi strani pa je hotel ohraniti absolutno hegemonijo partije v vseh osnovnih vprašanjih gospodarske politike. Sindikatom je priznaval vzgojne in socialne funkcije, njihovo odgovornost v gospodarskih vprašanjih pa je omejil na organizacijo dela za proizvodne naloge.

Stališča Lenina in Trockega do sindikalnega vprašanja niso bila združljiva. Buharin je skušal formirati nekako vmesno skupino med Leninom in Trockim. Svojo pozicijo je takole utemeljil: »Če hoče vlak iztiriti, odbijači niso slaba stvar.«[32] Buharinovo prizadevanje, da premosti konflikt, je Lenin sprva ovrednotil pozitivno.

Javne diskusije o sindikatih ni bilo več mogoče preprečiti. Centralni komite je 24. decembra razglasil svobodo diskusije. Glavni forum, na katerem so razpravljali o spornih vprašanjih, je postal osmi kongres sovjetov, ki se je sestal proti koncu decembra.

Programsko brošuro Trockega Vloga in naloge sindikatov je Lenin ostro kritiziral. Trocki je v uvodu brošure napisal, da je sad kolektivnega dela skupine odgovornih funkcionarjev, zlasti sindikalistov. Lenin je hkrati ožigosal tudi Buharina in njegovo vmesno skupino, ki se je vse bolj razgaljala kot frakcionaška skupina, ki je prešla na stran Trockega. Lenin se je čudil, kako da privrženci Trockega ne vidijo njegove frakcionaške dejavnosti. Kritiziral je metodološki pristop Trockega k sindikalnemu vprašanju. Lenin se je povsem zavedal nevarnosti razcepa v partiji: »Vsaka, celo nepomembna razlika, lahko postane politično nevarna, če obstaja možnost, da povzroči razcep, ki lahko omaja in uniči vso politično stavbo... Jasno je, da v deželi, ki preživlja diktaturo proletariata, neenotnost med proletariatom ali proletarskimi množicami ni samo nevarna, temveč skrajno nevarna, posebno še, če je proletariat v tej deželi v manjšini.« Razcep v sindikalnem gibanju je po Leninovem mnenju pomenil razcep v proletarskih množicah.

30. decembra 1920 se je ponovno razvnela diskusija na skupnem zasedanju delegatov osmega kongresa sovjetov, članov vseruskega centralnega sveta sindikatov ter moskovskega gubernijskega sindikalnega sveta, ki je bilo v moskovskem Bolšoj teatru. Navzoči so bili vsi glavni akterji v sindikalni debati. Lenin je v svojem referatu ponovno kritiziral stališča Trockega in Buharina. Takole je dejal: »Ko primerjam brošuro Trockega (O vlogi in nalogah sindikatov — op. pis.), s tezami, ki jih je predložil centralnemu komiteju in se poglobim vanje, me preseneča množina teoretičnih napak in v nebo kričečih netočnoti.« Lenin je napake podrobno razčlenil ter jasno definiral vlogo in pomen sindikatov v obdobju diktature proletariata. Poudaril je, da so sindikati, ki vključujejo pretežno večino industrijskih delavcev, za uresničenje diktature proletariata izredno pomembni. Niso državna organizacija, organizacija pritiska, temveč vzgojna organizacija, šola upravljanja, gospodarjenja, komunizma. Sindikati so nekako na sredini med partijo in državno oblastjo ter povezujejo avantgardo z množicami. Diktaturo lahko izvaja samo avantgarda, ki je vsrkala vase revolucionarno energijo delavskega razreda. Lenin se je nato dotaknil teorije o transmisijah. Opozoril je, da je Trocki povsem prezrl vlogo sindikatov v obdobju prehoda iz kapitalizma v socializem. »Diktature ni mogoče uresničiti brez nekih transmisij od avantgarde do množice naprednega razreda in od tega do množice delovnih ljudi. V Rusiji so ta množica kmetje...« Lenin je poudaril, da obstajajo nesoglasja med njim in Trockim predvsem glede metode, kako pristopiti k množicam, jih pridobiti in povezati. Poudaril je pomembno vlogo sindikatov v kapitalizmu, pa tudi v obdobju prehoda iz kapitalizma v ko-

munizem. Kakšna pa bo njihova vloga v komunizmu, bo pokazala bodočnost.

Po mnenju Trockega obramba materialnih in idejnih interesov delavskega razreda v delavski državi ni bila stvar sindikatov. Lenin je to stališče označil kot napačno. »Tovariš Trocki govori o delavski državi. Dovolite, menim, da je to abstrakcija. Ko smo leta 1917 pisali o delavski državi, je bilo to razumljivo, če pa sedaj govorimo: Zakaj, proti komu moramo zaščititi delavski razred, ko ne obstaja več buržoazija, obstaja pa delavska država, delamo očitno napako. Prav v tem je bistvo stvari. Prav tu je jedro napake tov. Trockega... Mi v resnici nimamo delavske države, temveč delavsko in kmečko državo.«

Buharin se je vmešal: »Kakšno državo? Delavsko in kmečko državo?« Lenin je nato ta del svojega govora takole korigiral: »Reči bi moral: Delavska država je abstrakcija. V resnici imamo delavsko državo, v kateri, prvič, ne prevladujejo delavci, ampak kmečko prebivalstvo, in drugič, imamo delavsko državo z birokratskimi deformacijami.. .Mar mislite, da v takšni državi nimajo sindikati kaj ščititi, mar je mogoče izhajati brez sindikatov...? Sovjetska država je taka, da je treba organizirani proletariat zaščititi pred državo, in za to moramo izkoristiti te delavske organizacije za zaščito delavcev.« Lenin je zavrnil tudi napade Trockega na Tomskega in Lozovskega, češ da sta sindikalna birokrata.

Zelo pa je Lenin pohvalil Rudzutakove teze, ki jih je v svojem govoru v celoti prebral. O teh tezah je izjavil Lenin, da predstavljajo stokrat boljšo platformo kot tisto, kar sta napisala tov. Trocki po večkratnem premisleku in tov. Buharin brez vsakega premisleka. Svoj govor je Lenin takole zaključil: »Teze tov. Trockega so politično škodljive. Njegova politika pomeni v zadnji konsekvenci birokratsko maličenje sindikatov. Naš kongres bo, v to sem prepričan, obsodil in odklonil tako politiko.«[33]

Lenin je podal jasno definicijo vloge sindikatov kot množične organizacije delavskega razreda v sistemu diktature proletariata: »Podržavljanje in preverjanje sindikatov pomeni negiranje demokracije v sindikatih in volilnosti njihovih organov, pomeni vnašanje metod administratorstva, neprikrite prisile in poveljevanja v sindikate. Politika Trockega je nedopustna, ker izziva razcep. Uresničenje tez Trockega bi vodilo do odstranitve sindikatov kot šole komunizma in slabitve diktature proletariata.« Lenin je poudaril, da je dolžnost sindikatov nenehna skrb za dvig materialnega blagostanja in za izboljšanje življenja delavskih slojev, kakor tudi obramba interesov delavskega razreda.

Privrženci delavske opozicije so postavili sindikate proti partiji in sovjetski državi in jih razglašali za edino obliko združevanja delavcev. Predlagali so podružbitev države, kateri bi podredili sindikate. Delavska opozicija je tako zanikala vodilno vlogo partije v delavskem gibanju in neizogibnost proletarske države v prehodnem obdobju.

Sindikalna komisija je končala svoje delo in objavila 14. januarja 1921 platformo desetih.

Ob podpori partijskih proletarskih množic je uspelo leninistom obvladati položaj v »vrhovih«.

Ko se je 8. marca sestal X. kongres RKP(b), je ogromna večina delegatov podpirala Leninovo platformo.

V diskusiji se je izkristaliziralo troje stališč. Trockisti in kasneje platforma Trockega in Buharina so hoteli oropati sindikate njihove avtonomije in jih vgraditi v državni aparat. Sindikalni voditelji bi tako postali uslužbenci države. Skrbeli naj bi za dvig proizvodnje in delovno disciplino ter vzgajali delavce, ki bi bili sposobni voditi industrijo in sodelovali pri vodenju celotnega gospodarstva.

Drugi pol je predstavljala delavska opozicija, ki je nastopila proti »preverjanju« sindikatov »od zgoraj«, to je s strani vlade in partije. Lenina in Trockega so obtoževali, da militarizirata delo (in krepita neenakost). S svojih anarhosindikalističnih stališč so zahtevali, naj tovarniški komiteji in vseruski kongres proizvajalcev prevzamejo nadzorstvo nad celotnim gospodarstvom. Medtem ko je Trocki trdil, da sindikati ne morejo braniti delavcev pred delavsko državo, sta Kollontajeva in Šljapnikov sovjetsko državo razglašala za trdnjavo nove privilegirane birokracije.

Partija v zagonu obnove gospodarstva ni mogla graditi svojega programa na utopičnih in demagoških geslih ter donkihotskih gospo-

darskih zahtevah delavske opozicije. Opozicija je zahtevala, da je takoj treba zadovoljiti potrebe delavcev, uvesti enake mezde in nadomestila za vse, preskrbeti delavce z živili, obleko in stanovanji, jim zagotoviti brezplačno zdravniško nego in vzgojo. Hoteli so takoj uresničiti komunizem, ne da bi se vprašali, ali bo vlada lahko uresničila te želje. Pozivali so partijo, naj podredi industrijo nadzorstvu tistih tovarniških komitejev, ki so zrasli za časa oktobrske revolucije.

Po mnenju Trockega naj bi sindikati postali administrator in pozabili na svoje sindikalne pravice. Lenin pa ni hotel, da bi postali sindikati privesek države. Priznaval jim je določeno avtonomijo in celo pravico, da branijo delavca pred državo. Država je bila za Lenina abstrakcija. V njej mora biti prostora za raznolike interese in vplive. Država v zamisli Trockega pa bi morala biti monolitna. Deseti kongres je glasoval z ogromno večino za platformo Lenina.

15. marca je Lenin predložil kongresu novo ekonomsko politiko (NEP). X. kongres je brez diskusije sprejel zgodovinske sklepe o zamenjavi obvezne oddaje presežkov z davkom v naravi. NEP je ustvarila pri kmetih gospodarsko zainteresiranost in utrdila zveza delavskega razreda s kmeti. Razprava o sindikatih je stopila v ozadje. Kronstadtski upor in upori po deželi so dokazali, da ideje Trockega niso uresničljive. Liberalni ukrepi, na katerih je bilo zasnovano gospodarsko življenje v naslednjih letih, so bili daleč od militarizacije dela. Deset let kasneje pa je Stalin sprejel nevarne zamisli Trockega. Vendar Stalin ni bil pripravljen priznati, da je zapustil Leninovo stališče in presedlal na stališča Trockega. Sam Trocki je prestrašen odstopil od svojih idej, ko je videl, kako jih njegov oponent Stalin brez usmiljenja izvaja. V tridesetih letih je Stalin izvajal program levice iz leta 1920/21. Uvajal je metode, ki spominjajo na militarizacijo dela, od sindikatov je zahteval »proizvodno politiko« in jih vgradil v državo. V začetku leta 1929 je nekaj tednov po izgonu Trockega iz Rusije proklamiral na 16. partijski konferenci »socialistično tekmovanje«, ki ga je utemeljil z argumenti Trockega iz njegove resolucije iz leta 1920 (ne da bi ga navedel!). Tako je Stalin po svoje uresničil verzijo »sovjetskega taylorizma«, katerega pobudnik je bil Trocki.

Kronstadtska vstaja je prisilila vodstvo partije, da je strnilo svoje vrste in z drastičnimi ukrepi utišalo skrajno levo opozicijo. V tem kritičnem obdobju v letu 1921 je vlada prepovedala vsako organizirano opozicijo. Proti menjševikom in eserom so uporabili represivne ukrepe, ki so jih diktirale okoliščine državljanske vojne. Boljševiki so si prizadevali, da v sovjetih omejijo njihov vpliv. Lenin je vodil boj proti kontrarevoluciji s pomočjo sovjetov in ni želel, da bi v njih sedeli sovražni ali nevtralni elementi. Boljševiki so gledali v vsaki opoziciji nevarnost kontrarevolucije. Bali so se tudi, da se ne bi nova nepovska mestna buržoazija in bogati kmetje povezali v protisovjetsko grupacijo. Tudi v delavski opoziciji je Lenin videl kontrarevolucionaren faktor, ki ovira prizadevanje partije, da eliminira maloburžoazne vplive, in vzbuja delavcem upanja, ki jih ni mogoče izpolniti. X. kongres je na predlog Lenina sprejel resolucijo o prepovedi frakcij:

»Nujno je, da vsi zavedni delavci spoznajo škodljivost in nedopustnost vsakega frakcionaštva, ki v praksi nujno slabi složno delo in vodi k ponovnim poskusom sovražnikov, da napadejo vladajočo stranko, ki se ji hlinijo, da bi poglobili razcep in ga izkoristili v cilju kontrarevolucije.«

V resoluciji kongresa so poudarili ideale delavske demokracije: »Pod notranjepartijsko demokracijo razumemo takšno organizacijsko obliko, ki jamči vsem članom partije, tudi najbolj zaostalim, aktivno udeležbo v partijskem življenju, pri obravnavanju vseh vprašanj in pri odločanju o vprašanjih. .« Ostro so nastopili proti kršitvam volilnega načela pri izbiri partijskih funkcionarjev: »Delavska demokracija izključuje vsako imenovanje kot sistem in se odraža v široki volilnosti vseh ustanov od spodaj navzgor...« Zagotavljali so svobodo kritike in diskusije v mejah demokratičnega centralizma. Opustili so sistem vojaških povelj vodilnih partijskih organov, značilen za metode iz obdobja militarizacije partijskih organizacij. Partijski kongres je sklenil, da lahko višji organi razpustijo oz. odstavijo nižje samo tedaj, če obstajajo jasni dokazi o kršitvi partijskih sklepov. V vseh drugih primerih mora sklicati višji organ konferenco ali zbor delegatov, ki naj rešuje nastalo vprašanje ali spor.[34] Čeprav je Lenin delavsko opozicijo ostro napadal, jo je pozval k sodelovanju v boju

proti birokratizmu. Na Leninovo pobudo so sprejeli v kongresno resolucijo O enotnosti partije nekatere zahteve iz programa delavske opozicije.[35] Celo prepovedi frakcijske dejavnosti Lenin ni vzel dobesedno. »Ne moremo oropati partije in članov CK pravic, da se obračajo k partiji, če nastajajo vprašanja, ki izzivajo bistvena nesoglasja... Ne predstavljam si, kako bi lahko to storili!... Toda če se bo pojavilo vprašanje, kot je bilo npr. vprašanje brestlitovskega miru, ali jamčite, da takih vprašanj ne more biti? Morda bo tedaj treba glasovati na osnovi platform. Toda v naši resoluciji je zapisano: nobenih volitev po platformi. Mislim, da tega ne moremo preprečiti...«[36] Lenin je predlagal, naj v CK izvolijo Šljapnikova in sindikalnega voditelja Kutuzova.

Kljub prepovedi frakcij oziroma notranjepartijske opozicije je Lenin vzpodbujal ljudi, ki so bili drugačnega mišljenja, naj svoje nazore izražajo v tisku. Kazenska klavzula je pomenila Leninu le izhod v sili.[37]

Leto 1921 je boljševiški Rusiji končno prineslo mir. Belogardistične armade so se razkrojile in ruski emigranti so se razbežali po svetu.

Rusija je bila po končani državljanski vojni na robu gospodarskega propada. Narodni dohodek Rusije je znašal le eno tretjino dohodka iz leta 1913. Industrija je proizvajala manj kot eno petino predvojne proizvodnje, proizvodnja premoga je dosegla le še desetino, železa pa četrtino normalne proizvodnje. Železniški vozni park je bil uničen. Rezerve, brez katerih se gospodarstvo ne more razvijati, so bile izčrpane, trgovska menjava med mestom in vasjo je usahnila. Meščani so zapuščali mesta. Moskva je leta 1921 štela le polovico, Petrograd pa eno tretjino nekdanjega prebivalstva. Racionalizirana preskrba ni zadoščala. Primanjkovalo je kruha in goriva.[38] Začenja se obdobje koncesij privatnemu kmetijstvu in privatni trgovini, začetek »vsiljenega umika«.

Medtem ko so partijske celice razpravljale o šestih sindikalnih platformah, se je Lenin ukvarjal z vprašanjem položaja kmečkih množic v Rusiji. 8. februarja 1921 je presenetil politbiro s spomenico, v kateri je napovedal novo ekonomsko politiko: odpravo obvezne oddaje in namesto nje pobiranje vnaprej predpisanega naturalnega davka od kmečkih posestev ter možnost proste prodaje presežnih pridelkov.

Že proti koncu leta 1920 je Lenin priznal tujim podjetjem koncesije za izkoriščanje gozdov, nafte in drugih surovin. Že v oktobru 1920 je na konferenci zastopnikov vaških sovjetov moskovskega gubernija obljubil, da bo proučil vse predloge za olajšanje visokih davčnih bremen.

Buharin ni predvidel nove ekonomske politike. Na prehodu iz leta 1920 v leto 1921 je bil še povsem prežet z idejami vojnega komunizma. V svojih spisih je poudarjal nujnost izboljšanja upravnih institucij in podržavljenja sindikatov. Leninovo novo ekonomsko politiko je CK sprejel brez debate. Položaj boljševikov je bil tako težak in njihova izolacija tako očitna, da je večina članov CK sprejela novo ekonomsko politiko brez odpora. Nemiri po vaseh, kulaški upor, kronstadtski upor so nakazovali nujnost preusmeritve gospodarstva. Buharin je položaj kasneje takole ocenil: »V tem uporu so sodelovali 'skrajno levi' revolucionarji, deloma celo nekateri komunisti, levi in desni socialni revolucionarji kot tudi belogardisti. Ali so imeli skupen cilj? Nikakor. Cilji so bili različni, toda zgodovinska vloga enaka. Vsi so usmerili topove proti nam.«[39]

Trocki, ki si je prizadeval zmanjšati frakcijske razlike v sindikalni debati, je zapisal, da so z uvedbo nove ekonomske politike nenadoma izginile vse razlike. »Glede prehoda na novo ekonomsko politiko ni bilo različnih stališč. Obstajale so razlike v sindikalnem vprašanju pred uvedbo NEP-a, ko je partija iskala izhod iz slepe ulice v gospodarstvu. In ko je bila na osnovi NEP-a nekaj mesecev po X. partijskem kongresu predložena nova sindikalna resolucija, smo v CK soglasno glasovali za resolucijo.«[40]

Buharin in drugi so videli v novi ekonomski politiki možnost, da gradijo skupaj s kmeti v bistvu socialistično gospodarstvo. Nove ekonomske politike ruski komunisti niso sprejeli z navdušenjem. Mnogi navadni člani so jo ocenjevali kot izdajo revolucije. Oživljanje kapitalizma je okrepilo ideološko diverzijo na področju družbenega življenja. Učitelji in študentje so prirejali antikomunistične demonstracije in stavke. Delavska opozicija je postajala vse glasnejša. Napadla je

Lenina, da preveč popušča kapitalizmu, kulakom itd. Mnogi so celo vračali članske izkaznice.

V mesecih po uvedbi nove ekonomske politike se je porajal sloj nepovskih trgovcev, tovarnarjev, prekupčevalcev, katerih življenjskega standarda ni bilo mogoče primerjati z vegetiranjem večine delavcev na robu eksistenčnega minimuma. To razpoloženje je predstavljalo razredno osnovo različnih skupin. Prepričani so bili v vrnitev k integralnemu komunizmu, čim se bodo razmere izboljšale bodisi z revolucijo na zahodu ali z notranjo okrepitvijo Rusije. To stališče so v naslednjih letih zastopali Trocki, Zinovjev, Kamenev in tudi Stalin, pri čemer so računali na svetovno revolucijo, Stalin pa vsekakor bolj na gospodarske možnosti v sami sovjetski zvezi — graditev socializma v eni deželi.

Nekaj tednov kasneje je Preobraženski razvil nasprotno tezo — teorijo, da NEP nujno zaostruje razredni boj.[41] V okviru nove ekonomske politike se bodo hkrati razvijali kapitalistični odnosi in »socialistični proces«. Na podeželju bo vodil gospodarski vzpon k razslojevanju. Del kmetov se bo razvil v kulake, drugi pa bodo obubožali in prišli v odvisnost od kulakov. V mestu bo nastala nova trgovska in industrijska buržoazija, povezana v trgovini s premožnimi kmeti. Tuji kapital, ki ga bodo s koncesijami pritegnili v deželo, se bo povezal z novo buržoazijo. Sredi rastočega kapitalizma se nahaja otok socializma. Ta otok se bo prav tako krepil, deloma z lastnimi sredstvi, deloma z izkoriščanjem rastočih meščanskih profitov. Dodatna sredstva za njegovo rast bodo ustvarjali dobički iz zunanjetrgovinskega monopola, iz emisij vrednostnih papirjev in iz državne trgovine. Ta otok bo poleg velike industrije na podeželju krepila izgradnja državnih velikih obratov in krčenje novih zemljišč ter deloma pritegnitev tuje delovne sile.

Buharin si je bil na jasnem o konsekvencah razvoja, ki ga je skiciral Preobraženski. Zavedal se je, kam lahko vodi skrajna centralizacija državnega aparata. Predvideval je nevarnosti birokratizacije tega aparata.[42]

Sedem let vojne: svetovna vojna, revolucija, državljanska vojna, intervencija in vojni komunizem so povsem spremenili družbo. Stara družbena struktura Rusije je bila razbita. Fevdalni gospodje so izgubili svoja življenja v gorečih graščinah ali na bojnih poljih državljanske vojne. Preživeli so zbežali skupaj z belogardističnimi armadami v inozemstvo. Tudi buržoazija, ki sicer ni bila številna, je bila v ognju državljanske vojne večinoma uničena ali pa je emigrirala. Tisti, ki so ostali v Rusiji in se skušali prilagoditi novemu režimu, so bili le preostanki svojega razreda. Staro inteligenco in carsko birokracijo je doletela ista usoda kot buržoazijo. Nekateri so jedli emigrantski kruh na zahodu, drugi pa so služili kot specialisti novi sovjetski državi. Z oživitvijo privatne trgovine je zrasla nova nepovska buržoazija, katere socialna eksistenca je bila povezana z suharevko, ilegalno trgovino.

Boljševiško politiko so običajno določali v ozkem krogu partije. Lenin je v pismu Molotovu, tedanjemu sekretarju CK, takole zapisal: »Če ne zapremo svojih oči pred resničnostjo, moramo priznati, da proletarskega značaja politike, ki jo sedaj vodi partija, ne opredeljuje razredni sestav članstva, ampak ogromna in nedeljiva avtoriteta tiste zelo tanke plasti članov, ki jo je mogoče označiti kot staro gardo.«[43] To gardo je tvorilo nekaj tisoč veteranov revolucije. Lenin je opozarjal: »Že majhno nesoglasje v tej plasti lahko zadošča, da bo njihova avtoriteta tako oslabela, da ne bodo več mogli sprejemati odločitev in obvladati položaja. Zato je nujno, da za vsako ceno ohranimo solidarnost stare garde in zavest o njeni zgodovinski misiji.«

Leninova kritika Trockega v obdobju formiranja Leninove partije in njegove ostre borbe proti likvidatorjem in proti Trockemu je bila upravičena, toda Lenin je nikdar ni izkoriščal proti Trockemu v času oktobrske revolucije, ko je izvajal linijo Leninove partije.

V času boja za oblast v 20. letih so zgodovinarji in politiki Jaroslavski, Olminski, Stalin, Zinovjev, stratka stara garda, z veliko vnemo zbirali privatna pisma in spomenice iz obdobja Leninovega boja proti likvidatorjem, v katerih je Lenin ostro nastopil proti svojim protivnikom. Toda te kritične ocene je Lenin zapisal v polemičnem žargonu tako na račun svojih političnih nasprotnikov, kot tudi ožjih sodelavcev. Kar pa se tiče stalne vrednosti takšnih oznak, je razum-

ljivo, da Lenin kaj takšnega ni mislil. Najboljši dokaz je njegovo sodelovanje s Trockim takoj po njegovi vrnitvi v Rusijo. Lenin je v govoru na petrograjski mestni partijski konferenci takole ocenil Trockega v oktobru 1917, ko je šlo za volitve kandidatov v ustavodajno skupščino:

1. takoj po svoji vrnitvi je zastopal stališče internacionalista
2. zavzemal se je, da se medrajonci združijo z boljševiki in
3. v nevarnih julijskih dneh se je pokazal kot požrtvovalen pristaš stranke revolucionarnega proletariata.[44]

O vlogi Trockega pri organiziranju vstaje v Petrogradu je podoba prilično jasna, čeprav je tu prisotnih še mnogo legend; v sovjetski historiografiji je glede tega še mnogo potvarjanj. Pozicija Trockega v Brest-Litovsku je bila deležna ostre Leninove kritike. Vse tisto, kar je stalinistična historiografija na račun kulta osebnosti zapisala »o neki izdaji«, kapitulaciji, ne vzdrži nikake zgodovinske kritike. Pri tem sovjetski zgodovinarji sploh ne omenjajo, da mu je Lenin zaupal takoj po sporazumu v Brest-Litovskem (3. marca 1918) še pomembnejšo vlogo, da organizira Rdečo armado. Lenin je njegove vojašne vrline visoko cenil in nikdar ni razmišljal, da bi ga zamenjal z nekim drugim »še sposobnejšim«.

V knjigi Nauki oktobra je Trocki pretiraval svojo vlogo v revoluciji in tako osiromašil pozicijo Lenina. Nenehna skrb Trockega v tem obdobju za demokracijo je imela demagoški prizvok. Njegova arogantnost in vzvišenost je negativno vplivala. Partijska disciplina mu je bila tuja, njegov stil dela pa je bil izrazito »birokratski«. Njegovi pristaši (Radek, Antonov — Ovsejenko) so pričeli ustvarjati klice njegovega kulta.

Ali je mogoče sistem mišljenja, ki se je izoblikoval okoli Trockega v letih 1923/24, označiti s trockizmom, kot je to storil Zinovjev v političnem boju z njim, je sporno. Harkovski profesor Daškovskij meni, da ne moremo opredeliti trockizma kot neko eksaktno določeno ideologijo. Po njegovem mnenju je Trocki v raznih stopnjah revolucije zbiral okoli sebe heterogene skupine v svojo podporo, ko so nastale razlike v mišljenju o konkretnih vprašanjih partijske politike. Takšne skupine so vselej nastale v zvezi s spornimi vprašanji in so se razšle, ko so bili problemi rešeni. Neke trdne celote trockizem ni predstavljal. Drugi sovjetski zogodovinarji pretiravajo pomen trockizma. Menijo, da je bil trockizem vselej konsekventno dobro razvit sistem, sovražen do leninizma. V osnovi predstavljajo te teze stalinistično recidivo. Trapeznikov še piše, da je bil trockizem v vsaki fazi ruske revolucije skrajno nevarna politična tendenca. Odtrgan od proletariata, predstavlja trockizem po njegovem pisano druščino, ki jo predstavlja mestna mala buržoazija in določeni sloj inteligence. Po mojem osebnem mnenju motivi trockistične opozicije niso bili povsem zasnovani v čistem interesu demokracije, toda njihova kritična zapažanja vsebujejo velik del resnice. Logika notranje-partijskega boja je Trockega silila večkrat do pretiravanja, toda nevarnost birokratizacije višjih partijskih krogov je bila resnično prisotna.

Mnoge ugotovitve o birokratizaciji so bile v letih 1923/24 pretirane, ne moremo pa jih zanikati za naslednja obdobja. Če kdo ocenjuje trditve Trockega za demagoške, mora priznati, da so bile trditve Stalina, Zinovjeva, Kameneva in Buharina, da stranka izvaja Leninovo linijo in vlada demokratično, prav tako demagoške.

Ideološke in politične razprave so v stranki na vseh njenih razvojnih stopnjah vselej obstajale. Lenin je vselej stal v središču razprav. Ne glede na to, s kako ostrino so iznašali svoje platforme, Lenin ideoloških razlik med članstvom stranke ni obravnaval z istimi metodami kot jih je uporabljal proti sovražnikom stranke. Dokler niso bile načete politične in teoretične osnove stranke, je Lenin obravnaval svoje nasprotnike kot tovariše. Potrpežljivo jih je prepričeval, pojasnjeval njihove napake in si prizadeval, da slehernega, ki je bil dostopen, prepriča o pravilnosti partijske linije. Posebna Leninova poteza je bila, kot je opozorila Krupska, da je znal ločiti načelne razlike v mišljenju od spletk in osebnih razprtij; vedno je znal izluščiti bistvo stvari. Naj bi ga Plehanov še tako zmerjal, bi se povezal z njim, če bi to bilo v interesu stvari. Takšnih primerov lahko najdemo pri Leninu veliko. — »Če je nasprotnik Lenina napadel, je vzrojil in se brezobzirno postavil v bran svojih stališč«, je zapisala Krupska. »Če so bile pred nami nove naloge, v reševanju katerih je bilo mogoče

sodelovati z nasprotniki, je Lenin znal pristopiti k včerajšnjemu nasprotniku kot tovariš. To je storil povsem neprisiljeno. V tem je bila Leninova veličina. Ob vsej svoji previdnosti je bil velik optimist v odnosu do ljudi. Pri tem se je tudi motil, toda v celoti je ta optimizem stvari zelo koristil.«[44a] Prav ta ocena Krupske je ključ za razumevanje Leninove veličine v kritičnih zgodovinskih situacijah. V načelu se je Lenin izogibal izključitvam iz stranke in je tovariše držal v stranki, čeprav so bili v zmoti. Med viharno razpravo, ki jo je vodil z Delavsko opozicijo na čelu z Šljapnikovom, ga je predlagal za člana CK, »Če je sprejet v CK tovariš iz delavske opozicije« je izjavil Lenin »je to izraz tovariškega zaupanja«.

Če so se protislovja vsekakor preveč zaostrila in so Leninovi najožji somišljeniki kršili disciplino, Lenin ni okleval, da ne bi prelomil s takšnimi tovariši. Ko Zinovjev in Kamenev v oktobru 1917 nista glasovala le proti oboroženi vstaji, ampak sta svojo odklonilno stališče objavila v polmenjševiškem časopisu Novaja žizn, je označil njun korak za izdajalstvo in stavkokaško dejanje.

Misel na maščevanje je bila Leninu povsem tuja. Nikdar ni zasledoval nekoga, ki je priznal svoje napake, od nikogar ni zahteval javnega priznanja napak. Značilen primer, kako je obravnaval Zinovjeva in Kameneva, je bil edinstven za stil Leninovega dela. Oprostil je napake desni opoziciji, čim so spregledali svoje napake. Zinovjev in Kamenev sta dobila pomembna mesta takoj po prevzemu oblasti. V času vstaje je bil Kamenev predsednik drugega kongresa sovjetov, nato po je bil izvoljen za predsednika osrednjega izvršnega komiteta.

V najtežjih trenutkih po oktobrskem prevratu, ko so v Petrogradu zadušili upor gojencev oficirske šole, ko je pričel Kerenski napad na Petrograd, v Moskvi pa so še vodili ostre boje, so začeli nekateri člani omahovati. Razpoka med boljševiško večino in desnim krilom, ki so jo v kritičnih dneh Oktobra prehodno 'zalepili', se je spet odprla. Kamenev, Zinovjev, Rikov in drugi so menili, da je položaj brezupen. Odpor proti sovjetski oblasti je tedaj prihajal iz vrst menjševiškega vseruskega izvršnega komiteja železniških delavcev in nameščencev (Vikžel). Ko je antisovjetski odpor Kerenskega in Krasnova dosegel višek, je ta organizacija 9. novembra 1917 zahtevala ustanovitev 'socialistične' enotne vlade. Centralni komite boljševikov se je bil pripravljen pogajati pod pogojem, da te stranke priznajo sovjetsko oblast in vse pridobitve oktobrske revolucije. V začetku se je pogajala s centralnim komitejem, ki je pooblastil Kameneva in Sokolnikova, da vodita pogajanja, samo levica Vikžela. Menjševiki in desni socialni revolucionarji sprva niso sodelovali pri pogajanjih. Ko pa so začutili, da so boljševiki zaradi ofenzive Kerenskega in dogodkov v Moskvi prisiljeni k popuščanju, in ko so izvedeli za omahovanje nekaterih članov centralnega komiteja, so postajale njihove zahteve vse bolj agresivne.

Na zasedanju 12. in 13. novembra (30. in 31. oktobra) 1917 so zahtevali, naj se boljševiki odpovedo sovjetski oblasti. Iz vlade naj izključijo vse tiste, ki so izzvali oktobrsko vstajo. Zahtevali so odstranitev Lenina in Trockega ter ustanovitev nove vlade pod vodstvom Černova in Avksentijeva. Kljub takšnim provokativnim zahtevam boljševiška delegacija ni zapustila zasedanja, temveč je celo dopustila, da so o teh predlogih razpravljali. Poročilo Kameneva in Rjazanova so na zasedanju CK hladno sprejeli. Trocki je izjavil, da je bila vstaja nesmisel, če boljševiki ne bodo obdržali večine v vladi. Skupno z Dzeržinskim je napadel posrednike, ker so se spustili v pogajanja o odstranitvi Lenina in njega. Lunačarski je branil pogajanja z utemeljitvijo, da so pogajanja vodili s pogojem, da boljševiki obdržijo večino v vladi. Lenin je predlagal, da je treba pogajanja prekiniti, njegov predlog pa so preglasovali. Slednjič so sprejeli predlog Trockega, ki se je glasil: »Članom naše stranke dovoljujemo, da se danes udeležijo zadnjega poskusa 'levih' socialnih revolucionarjev za ustvaritev takoimenovane homogene oblasti in tam še enkrat prikažejo politično bankrotstvo tega poskusa ter za vselej končajo pogajanja o koalicijski vladi.«[45]

Lenin je na zasedanju petrograjskega mestnega partijskega komiteja odločno nastopil proti koalicijski vladi. »O spravi ne moremo resno govoriti ... če pa želite razcep — začnite! Če imate večino, prevzemite oblast v centralnem izvršnem komiteju in sami vodite zadeve!« Ko je Lunačarski hotel iz protesta proti obstreljevanju belogar-

distov v Kremlju odstopiti kot minister za prosveto, je Lenin upravičeno zahteval njegovo izključitev iz partije.[46]

Kriza okoli problema koalicije se je 2. novembra približala kritični točki. Centralni komite je sklenil, da bosta Lenin in Trocki brezpogojno ostala na položaju, boljševiki pa morajo dobiti v vladi najmanj polovico ministrskih mest. Desna opozicija boljševikov je zavrnila ta minimalni pogoj in je na zasedanju izvršnega komiteja sovjetov glasovala proti sklepom partije o prekinitvi pogajanj. Lenin je ostro napadel opozicijo[47] in jo pozval k partijski disciplini. Zahteval je, da se morajo oponenti podrediti sklepom partijske večine, ali pa zapustiti boljševiško stranko ter javno prestopiti k menjševikom in socialnim revolucionarjem.[48] Ta ultimat je dal Lenin podpisati tudi članom in kandidatom centralnega komiteja. Pet članov je podpis zavrnilo. To so bili Zinovjev, Kamenev, Rikov, Miljutin in Nogin. Leninovemu ultimatu se niso uklonili in pogajanj niso prekinili.

4. novembra je kriza v stranki dosegla višek. Centralni izvršni komite je razpravljal o ukrepih vlade za zadušitev nesocialističnega, reakcionarnega tiska. Sprejeli so resolucijo, ki je odobrila nadzorstvo nad tiskom in zavrnili resolucijo, ki je nadzorstvu nasprotovala. Zastopniki desnega krila boljševikov so iz protesta izstopili iz CK in vlade. V skupnem sporočilu so izjavili: »Ne moremo prevzeti odgovornosti za nevarno politiko CK, ki jo vodi proti volji velikega dela proletariata in vojakov... Odlagamo članstvo v CK, kar nam daje pravico, da javno povemo vojakom in delavcem svoje mišljenje in jih pozovemo, naj podprejo geslo: Naj živi vlada sovjetskih strank! Zahtevamo takojšen sporazum s temi strankami.«[49]

Lenin je ostro napadel člane opozicije, češ da so s svojim odstopom ravnali kot dezerterji. Njihovo izdajstvo stranke ne bo odvrnilo od začrtane poti. Opozoril je tudi na omahljivo stališče Zinovjeva in Kameneva na večer pred oktobrsko vstajo. Po nalogu boljševiške frakcije je bil Kamenev razrešen funkcije predsednika vseruskega CK, na njegovo mesto pa je bil izvoljen Sverdlov. Centralni komite je okrepil tudi svet ljudskih komisarjev. V teh dneh globoke partijske krize je Lenin zapisal: »Pasivnost vlade Kerenskega je privedla deželo in revolucijo na rob propada. Vsako nadaljnje zavlačevanje bi pomenilo propad. Ko je nova sovjetska vlada izdala zakone, ki so izpolnili upanja in želje širokih množic, je postavila nove mejnike na razvojni poti novega načina življenja. Živa, ustvarjalna dejavnost množic je postala glavni činitelj novega javnega življenja. Delavci morajo organizirati delavsko kontrolo v tovarnah in delavnicah, deželo morajo preskrbeti z industrijskimi proizvodi in jih zamenjati za kruh... Socializma ni mogoče zgraditi z ukazom od zgoraj. Njegovemu bistvu je tuj uradniški birokratski avtomatizem. Živ, ustvarjalni socializem je delo ljudskih množic samih.«

Opozicija se je postopoma notranje razkrojila. Zinovjev je spoznal, da je revolucionarno razpoloženje množic tako močno in enotno, da opozicija nima opore v petrograjskih in moskovskih organizacijah. V posebni izjavi 9. novembra je zapisal: »V takem položaju smo se dolžni združiti v boju s svojimi starimi tovariši. Doba je težka, zahteva največjo odgovornost. Naša pravica, naša dolžnost je, da posvarimo stranko pred napakami. Ostajamo zvesti stranki. Skupaj z milijoni delavcev in vojakov raje delamo napake in umiramo z njimi, kot da bi v tem zgodovinskem trenutku stali ob strani. Razlike v mišljenju so mogoče. V takem položaju smo se dolžni... podrediti partijski disciplini... V naši stranki ne sme in ne bo prišlo do razcepa.«[50] Zinovjev je kmalu nato spet sprejel članstvo CK. Ko so se boljševiki sporazumeli z levimi eseri, so nesoglasja postala brezpredmetna. »Vsesplošni vzpon revolucionarnega gibanja je pomagal, da smo hitro premostili krizo«, je zapisala Krupska. Trocki pa je zapisal, da množice notranje partijske krize niso niti zapazile. Brez pridržkov so podpirale sovjete ne le proti nasprotnikom sovjetske oblasti, ampak tudi proti skeptikom v lastnih vrstah. Leninove govore iz tega obdobja prežemata zmagovalni zanos in trdno prepričanje, da je politična linija pravilna in da jo množice v celoti podpirajo. Nova sovjetska oblast se je krepila iz dneva v dan. Krupska v spominih tudi omenja, da Lenin v razgovorih z njo te krize ni nikdar omenil.

Lenin je obema voditeljema, Kamenevu in Zinovjevu, ponovno zaupal pomembne naloge. V pismu italijanskim komunistom iz leta 1921 je opozoril, da so takšne izkušnje v partijskem življenju običajne.

Lenin je bil do svojih nasprotnikov, tudi članov partije, ki so se odmaknili od partijske linije, oster, toda ta ostrina ni bila žaljiva in ni prizadela osebnosti kritiziranega. Bil je sposoben izvajati kritiko, ne da bi človeka osebno prizadel.

Stalin je obravnaval nasprotnike in kritike povsem drugače. Že v obdobju Leninovega življenja (1918—1923) se je odlikoval s svojo robatostjo in nepriljudnostjo napram tistim, ki so v praksi delali napake. Stalin je bil daleč od tega, da bi svoje nasprotnike prepričeval in pridobil za skupno delo. Svojega oponenta je hotel zlomiti in ga podrediti svoji volji. Če mu to ni uspelo, ga je postavil ob stran. Lenin je imel ogromen smisel, da je odkril razliko med tovarišem, ki je zabredel v zmoto, in sovražnikom. Stalin pa je imel slehernega nasprotnika za svojega osebnega sovražnika in ga je z vsemi sredstvi poniževal in žalil.

Na takšne primere naletimo v ostrih kontraverzah, ki so jih vodili za časa partijskih diskusij. Na IV. vseruskem sindikalnem kongresu 18. maja 1921 sta imela Lenin in Stalin referate partijskim funkcionarjem. Na tem zborovanju je Rjazanov ostro napadel CK in se zavzel za neodvisnost sindikatov od stranke. Njegovo stališče je bilo demagoško in proti osnovni liniji stranke v odnosu do sindikatov. Predlagal je, naj mezde plačujejo v naturalijah. Predlog je bil vabljiv, ker je denar zaradi inflacije izgubljal na kupni moči. Presenetljiva večina partijskih funkcionarjev je bila za predlog Rjazanova, ne pa za sklep, ki ga je predložil CK. Stalin je oponiral predlogu Rjazanova, njegova argumentacija ni bila dovolj utemeljena. Razprava se je sprevrgla v ostro polemiko, v kateri niso štedili z besedami. Stalinu ni uspelo uveljaviti predloga CK.

Lenin je pomiril razgreto diskusijo in prepričal delegate v pravilnost predloga. Kot je razvidno iz protokolov partijskih kongresov, sindikalnih konferenc, je Lenin ostro in brezkompromisno nastopil proti Rjazanovu in Tomskemu, ne da bi jih osebno žalil, ampak jih je prepričeval s silo svoje logike. Leninova odlika je bila, da je znal razpravljati z ljudmi in jih prepričati.

V brošuri Neposredne naloge sovjetske oblasti je orisal načrt izgradnje socializma, osvetlil pomembnejše probleme prehodnega obdobja in izdelal osnove ekonomske politike sovjetske države. Posebno pozornost je posvetil socialistični demokraciji in formuliral njene glavne značilnosti. Demokratični centralizem po Leninovem mnenju nikakor ni izključeval doslednega izvajanja načel sovjetske avtonomije in sovjetske federacije.

Komunistična partija pod vodstvom Lenina je usmerjala prve korake sovjetske federacije in zastavila konkreten program izgradnje sovjetske mnogonacionalne države. Konkretne oblike združevanja narodov pa so dobivale šele prve obrise (federacija, avtonomija). Jasen program je bilo mogoče izdelati le na osnovi izkušenj glede medsebojnih odnosov v novih pogojih. Sovjetska država se je začela razvijati že v prvih dneh svojega obstoja v smeri zvezne države na osnovi sovjetske države. Lenin je že ob koncu leta 1917 poudaril potrebo in smotrnost federativne izgradnje sovjetske države. Uradno opredelitev partije za federacijo kot osnovni princip izgradnje je izrazila Deklaracija pravic delovnega in izkoriščanega ljudstva, ki jo je napisal Lenin, VSIK pa jo je sprejel 3. januarja 1918. V njej je bilo poudarjeno, da se ustanavlja sovjetska ruska republika na osnovi svobodne zveze svobodnih narodov kot federacija sovjetskih nacionalnih republik.

Reševanje nacionalnega vprašanja in povezovanje delovnih slojev raznih nacionalnosti je bilo znatno bolj kompliciranо, kot je to zgledalo pred Oktobrom ali v prvih mesecih sovjetske oblasti. V tem obdobju so se že kazali v obrisih možni tipi sovjetske federacije. Med tujo intervencijo in državljansko vojno je Lenin nadaljeval z izpopolnjevanjem oblik državne zveze narodov. Točneje je opredelil vsebino in tip sovjetske federacije. V tem obdobju sta se v državi izoblikovala dva osnovna tipa zveze:

a) pogodbena federacija, ki je bila osnova medsebojnih odnosov neodvisnih sovjetskih republik in
b) federacija, zasnovana na avtonomiji, kakor so oblikovali medsebojne odnose narodi znotraj RSFSR.

V procesu izgradnje ruske federacije je partija izkoristila različne oblike sovjetske avtonomije, od ozkih, administrativnih (avto-

nomnih nacionalnih oblasti) do širokih, političnih avtonomnih nacionalnih republik. Oblike avtonomije so prilagajali stopnji razvoja posameznega naroda.

Sovjetska federacija se je utrjevala v izredno težkih pogojih, ko so med državljansko vojno zasedli njena nacionalna ozemlja enega za drugim tuji okupatorji ali belogardisti. Proces razvoja federacije je bil izredno zapleten in protisloven. Le s potrpežljivim prizadevanjem Lenina je bilo mogoče uspešno premagovati protislovja in ustvariti potrebno strnjenost delavcev vseh nacionalnosti.

Zlitje neodvisnih republik je Lenin ocenil kot prisilen ukrep, ki ga pogojuje težak vojaški položaj. Taki ukrepi so bili za Lenina lahko samo začasni. V tezah o nacionalnem in kolonialnem vprašanju, ki jih je Lenin napisal leta 1920, je podčrtal, da je federacija prehodna oblika na poti k popolni enotnosti delavcev vseh narodov. Vsebino federativnih medsebojnih odnosov republik je Lenin videl ne samo v njihovem tesnem političnem sodelovanju temveč tudi v povezovanju na ekonomskem, vojaškem in kulturnem področju. Zlasti je poudarjal pomen tesnih gospodarskih zvez, ki so eden glavnih pogojev državnega združevanja republik v okviru sovjetske federacije.

Tesnejša federativna zveza republik je bila po Leninovem mnenju nujna, da bi lahko usmerjali socialistično gospodarstvo po enotnem načrtu. Velik pomen za oblikovanje teh odnosov je imel načrt GOELRO, izdelan pod Leninovim vodstvom. Drugi pomembni ukrep partije je bila sklenitev zveznih dogovorov med RSFSR in neodvisnimi republikami proti koncu leta 1920 in v začetku leta 1921. Ti dogovori so poudarili suverenost republik in dokončno formirali državno zvezo v smislu pogodbene federacije. Lenin je tedaj nasprotoval vključevanju neodvisnih sovjetskih republik v RSFSR. Ugotovil je, da je nujno potrebno izpopolniti obliko državnih zvez z republikami, in poudaril, da bi bila naglica lahko zelo škodljiva.

Položaj je bil zelo resen, ker so težave glede odnosov med republikami nastale prav v času, ko se je začela mlada sovjetska republika uveljavljati na mednarodnem prizorišču. Voditelji so bili prisiljeni pojasniti celoten sistem nacionalne politike. Ta naloga je pripadla Stalinu kot izvedencu za nacionalno vprašanje. Osnova za razpravo je bil Stalinov osnutek o vključevanju neodvisnih republik v RSFSR, ki je prišel v zgodovino pod naslovom O vzajemnih odnosih RSFSR in neodvisnih republik. Gruzinci so kategorično nasprotovali načrtu o avtonomizaciji. Menili so, da je združitev neodvisnih republik na osnovi avtonomizacije, za katero se je zavzemal v svojih tezah Stalin, preuranjena. Ordžonikidze je ukazal gruzinskemu centralnemu komiteju, naj se prilagodi Stalinovim direktivam.

Medtem je Lenin, ki ga je prizadela kap, toliko okreval, da se je začel živo zanimati za gruzinski problem. Po njegovem mnenju bi bilo treba najprej rešiti osnovno načelno vprašanje o kompetencah posameznih držav, ki bi sestavljale federalno republiko. Stalin je hotel osredotočiti vso oblast v enem središču, posameznim republikam bi pustili le upravo nad policijo, šolstvom in zdravstvom. Svoj osnutek je tako spretno formuliral, da so bile republikam priznane navidez široke kompetence, dejansko pa bi bila vsa oblast v rokah centralne vlade. Lenin je želel drugačno rešitev tega vprašanja, in sicer prostovoljno združitev vseh štirih sovjetskih republik, med njimi torej tudi RSFRS, na popolnoma enakopravnih načelih, v novo državno tvorbo — zvezo sovjetskih socialističnih republik. Lenin je pisal iz Gork v Moskvo Kamenevu in ga pozval, da je nujno treba skrbno revidirati Stalinovo resolucijo o sprejemu neodvisnih republik v Zvezo sovjetskih republik. Lenin je predlagal, naj pogodbeno federacijo z RSFRS zamenjajo z novo federacijo, zasnovano na združenju suverenih republik v eni centralizirani državi. Na Leninovo pobudo je bila ta zveza v začetku leta 1922 preosnovana v novo višjo stopnjo federacije. Pogodbena federacija je bila prehodna etapa na poti k formiranju zvezne države. Nova federacija je odpravila okorni, nepopolni sistem medsebojnih odnosov neodvisnih republik in ga zamenjala z boljšim. Stalinov načrt o avtonomizaciji je Lenin ostro kritiziral prav zato, ker bi lahko spodkopal načelo enakopravnosti združenih republik in okrnil njihovo suverenost kot neodvisnih držav.

Spor okoli gruzinskega vprašanja je dobil medtem nove razsežnosti. Gruzinski centralni komite je odstopil, Ordžonikidze se ni več obvladal in se je fizično lotil svojega sobesednika, privržence starega

centralnega komiteja. Lenina so ti dogodki globoko vznemirili. Odnosi med njim in Stalinom so se začeli zaostrovati.

Ko je Lenin diktiral svoji sekretarki Fotijevi dodatek k testamentu s predlogom o odstranitvi Stalina s položaja generalnega sekretarja, ni imel pred očmi samo Stalinov nastop proti Krupski, ampak še tehtnejše razloge. Dokaz o tem so zapiski, ki jih je diktiral o nacionalnem vprašanju in o avtonomizaciji 30. in 31. decembra. Fotijeva je takole zapisala: »30. decembra je Vladimir Iljič narekoval dvakrat po petnajst minut pismo K vprašanju o narodnostih ali o avtonomizaciji in ga bral dvakrat po dvajset minut«. 31. decembra zvečer je Vladimir Iljič v dveh zamahih končal z narekovanjem pisma »K vprašanju o narodnostih ali o avtonomizaciji«.

Vladimir Iljič je v svojem pismu »K vprašanju o narodnostih ali o avtonomizaciji« opozarjal, da maličenje politike proletarskega internacionalizma lahko izpodkoplje avtoriteto sovjetske oblasti med narodi Vzhoda, kar je posebno škodljivo in nevarno v trenutku, ko se začenjajo prebujati stotine milijonov narodov Azije in se vključujejo v boj za svojo osvoboditev.

Iz Leninovih besed je razvidno, da se je povsem zavedal težkih posledic birokratizacije. Lenin je pred koncem življenja dojel vznemirljive simptome bolezni, ki je napadla celotno politično telo mlade sovjetske države. Zamotanost gruzinske afere se mu je pokazala v povsem drugačni luči. Zapisal je ostre besede na račun Stalinovega »upravljanja« in dela komisije ter postopkov Ordžonikidzeja: »Mislim, da sta bili usodni Stalinova naglica in administratorska vnema pa tudi njegova jeza na razvpiti »socialni nacionalizem«. Jeza je sploh v politiki navadno najslabša stvar.«

Kot razberemo iz Leninove kritike, strankini voditelji niso vselej dojeli splošnih načel nacionalnega vprašanja v internacionalističnem duhu. Lenin je obtožil Ordžonikidzeja in Stalina, da sta ravnala kot velikoruska prenapeteža, oziroma da sta bila pobudnika »velikoruske nacionalistične gonje«, da sta prekršila načela proletarskega internacionalizma in zapadla v »imperialistično ravnanje v odnosu do zatiranih narodov«. Lenin je zahteval za Ordžonikidzeja primerno kazen, za Stalina in Dzeržinskega pa javno obsodbo zaradi njune politične odgovornosti za gruzinsko zadevo. Lenin ju je obsodil zaradi »odklona«. Ugotovil je, da je bila zamisel o »avtonomizaciji« zgrešena in neaktualna. Strinjal se je, da je treba ohraniti in okrepiti zvezo socialističnih republik. Skupna naj bi ostala vojaški in diplomatski aparat, ostali komisariati pa naj bi bili povsem samostojni. Z drugimi besedami, obnovili naj bi take odnose, kakršni so bili pred minulim kongresom sovjetov.

Fotijeva je opozorila, da se je Lenin močno bal nepravilnega reševanja nacionalnega vprašanja v Gruziji. Njegova kritika Stalinove nacionalne politike je okrepila njegov sklep, da je treba Stalina odstraniti s položaja generalnega sekretarja. Leninovi zapiski z dne 31. decembra 1922 dajejo ključ za razumevanje njegove ocene Stalina, ki jo je diktiral 4. januarja kot dodatek k svojemu testamentu.

Na 12 kongresu RKP (b) je Stalin nastopil kot izvedenec za nacionalno vprašanje. V svojem govoru si je prizadeval opravičiti svojo politiko v Gruziji. Izjavil je: »Gruzinski nacionalizem je stopil v ofenzivo in zato je bilo potrebno, da ga spodrežemo s transkavško federacijo, s čimer se je strinjala večina gruzinskih komunistov. Na partijski konferenci v marcu je bila zato strmoglavljena skupina okrog Mdivanija«. V svojem govoru je Stalin zasramoval in napadal gruzinske opozicioniste, kot da bi bili klovni, ki so pomotoma prišli na kongres namesto v cirkus.

Samo mesec in nekaj dni je poteklo od Lenonivega tretjega napada kapi, ko je Stalin nastopil tako ofenzivo proti predstavnikom gruzinskega odklona. Gruzinski opozicionalci so se v svojem odgovoru javno sklicevali na Leninovo pismo o nacionalnem vprašanju. Mdivani je izjavil: »Potrebna nam je politika, o kateri nas je vedno učil Iljič in h kateri nas je stalno pozival v svojih zadnjih pismih, znanih kongresu le prek posameznih delegacij«.

Rakovski, predsednik ukrajinske vlade, je imel več posluha za predstavnika tako imenovanega nacionalnega odklona. Obžaloval je, da ni navzoč Lenin, da bi opozoril na usodne napake v nacionalnem vprašanju.

Rakovskega je podprl Buharin in zagovarjal nacionalne zahteve skupine Mdivani-Maharadze. Opozoril je na glavno nevarnost velikoruskega šovinizma. V retorični obliki je zastavil vprašanje: »... Zakaj tovariš Lenin ni povedal niti besedice o slabostih odklonistov, ampak obratno, vse svoje besede — krepke besede — je naslovil proti politiki, katero so vodili proti odklonistom? Zakaj je to storil? Ali zato, ker ni vedel, kaj predstavlja lokalni šovinizem?... Zato, ker je bil Lenin genialen strateg. Vedel je, da je treba tolči glavnega sovražnika, ne pa eklektično opazovati odtenek za odtenkom.«

Privrženci vodilne skupine so skušali razvrednotiti Leninovo pismo s tem, da so se sklicevali na napačne informacije. Kljub številnim zahtevam so nasprotovali objavi članka pod pretvezo, da za to manjka potrebna Leninova privolitev. Enukidze je trdil, da Lenin ni bil dovolj obveščen o Gruziji. Branil je postopke in politiko Ordžonikidzeja v Gruziji. Čeprav je razprava o nacionalnem vprašanju osvetlila šibke strani reševanja tega vprašanja, je vodilni skupini vsekakor uspelo, da je na kongresu uveljavila svoj vpliv in dobila soglasno podporo za svoja stališča glede gruzinskega vprašanja. Gruzinci so na kongresu doživeli popoln poraz.

V enem svojih pisem je Lenin poudaril: »Za vso našo Weltpolitik je vražje važno, da si osvojimo zaupanje domačinov... Da dokažemo, da nismo imperialisti, odklona v tej smeri ne dovolimo. To je svetovno vprašanje, brez precenjevanja svetovno. Tu je treba biti nadvse strog... molčati tu ne smemo, tu je treba biti tisočkrat previdnejši...«[51]

Zadnja zgodovina partije SZ iz leta 1970 osvetljuje ta problem brez upoštevanja Leninove kritike takole: »... Med partijskimi delavci KP Gruzije in delno Ažerbejdžana pa so bili tudi nasprotniki formiranja zakavkaške federacije. V CK KP Gruzije je skupina nacionalnih odklonistov na čelu z Mdivanijem uporno nasprotovala zbliževanju narodov... Začasno je glede nacionalnega vprašanja omahoval F. I. Maharadze. Nacionalni odklonisti so zahtevali ohranitev svoje armade v vsaki republiki, svojo valuto, svobodo zunanje trgovine in partijsko avtonomijo. Niso upoštevali, da bi tedaj formiranje federacije odločilno okrepilo sovjetsko oblast in utrdilo mir in prijateljstvo med narodi Zakavkazja. Strinjali so se le z ustanovitvijo zveze vsake teh republik z RSFSR.

V KP Azerbejdžana se je prav tako pojavila skupina nacionalnih odklonistov... Za nacionalne odkloniste je bilo značilno maloboržoazno poudarjanje ozkih nacionalnih interesov pred splošnimi mednarodnimi interesi prijateljstva sovjetskih socialističnih republik. Tako je boj gruzinskih nacionalnih odklonistov v mnogočem kazal težnje, da izkoristijo ugodnosti geografskega položaja Gruzije, ker je batumsko pristanišče imelo velik pomen za trgovino z Zahodom, Tiflis pa je bil veliko železniško križišče, za katerega so bile zainteresirane druge republike. Azerbejdžanski nacionalni odklonisti so hoteli izkoristiti monopol Azerbejdžana glede naftnega bogastva in spraviti druge republike v odvisnost.«[52] Teh ugotovitev pa avtorji niso argumentirali. Ostali so v okviru Stalinove interpretacije.

---

1 Lenin, Sočinenija V/35, str. 88
2 Ibidem, str. 338—341
3 Levi socialni revolucionarji so si prizadevali za sporazum med boljševiki in desnimi socialnimi revolucionarji. Nasprotovali so aretaciji Ceretelija in Černova, ker bi to ustvarilo iz njiju »mučenika«. Po njihovem mnenju bi se moral parlament sam onemogočiti. Boljševiki so se nato odločili, da Černova in Ceretelija ne bodo aretirali.
4 Protokoly Centralnogo Komiteta, str. 200
5 Protokoly Centralnogo Komiteta RSDRP(6), avgust 1917 — fevral' 1918 (Moskva 1958, str. 168—169)
6 Ibidem, str. 204—206
7 Lenin, Sočinenija V/35, str. 244—245
8 Lenin, Sočinenija IV/27, str. 90
9 Glej Lenin, Sočinenija IV/27, str. 90
10 Trocki, Sočinenija, XVII, str. 102
11 Protokoly Centralnogo Komiteta, str. 198
12 Ibidem, str. 247—248
13 Protokoly Centralnogo Komiteta, str. 248
14 Ibidem, str. 251
15 Ibidem, str. 254
16 Krupska, Erinnerungen, str. 500
17 Lenin, Sočinenija IV/27, str. 76

18 Buharin, N. Zehn Jahre siegreiche proletarische Revolution. Inprekorr št. 105/1927, str. 2272/3. Na procesu je Buharin opisal v duhu obtožnice takole: »Logika tega boja nas je vodila korak za korakom v gnusno močvaro. Postajalo je vse bolj jasno, da pomeni odstopanje od pozicij boljševizma preusmeritev v kontrarevolucionarno banditstvo. Kontrarevolucionarno banditstvo je sedaj uničeno, mi sami smo ga uničili in obžalujemo naše pošastne zločine.« Proceedings, str. 778.
19 Trocklj, Sočinenija XV, str. 10—14
20 Na partijskih in sindikalnih konferencah so Trockega imenovali novega Arakčejeva, ki je ustanovil pod Aleksandrom I. in Nikolajem I. znane kmetijske vojaške kolonije, ki jim je poveljeval z barbarsko ostrino.
21 Glej Leninovo korespondenco s Trockim od 1. februarja do marca 1920 v Zbirki dokumentov The Trotsky Papers II, str. 22—82.
22 Devjatyj sjezd RKP(b), Moskva 1960, str. 93
23 Ob očerednyh zadačah hozajstvennogo stroitel'stva. KPSS v rezoljucijah in rešenijah I, str. 477—489
24 Lenin, Sočinenija IV, XXXI, str. 479
25 Kanev S. N., Partuye masy v bor'be za edinstvo RKP(b) v period profsojuznoj diskusii 1920/1, Voprosy istorii 1956 št. 2, str. 17—27
26 Leninskij zbornik VI, str. 331. Lenin je spis dvakrat skrbno prebral in opremil s svojimi značilnimi pripombami ob robu, kot na primer »Zmešnjava, nesmisel, Ha, ha«, itd. Ibidem str. 320—348. Spis z Leninovimi pripombami so leta 1927, v času ostrih frakcijskih bojev, ponatisnili.
27 Po voprosu o professional'njih sojuzah i ih organiziacii, KPSS v resoljucijah i rešenijah I, str. 490—494
28 K organizacijam RKP po voprosy o pozjadke duja partinogo sjezde. Devjatyj sjezd, str. 494
29 Glej Professional'nye sojuzy i ih del'nejšanja rol', str. 815—819
30 Lenin, Sočinenija IV/32, str. 18—21
31 Trotzki, Rolle und Aufgaben der Gewerkschaften. Russische Korrenspondenz, 3/4 1921, str. 158—159
32 Lenin, Sočinenija IV/23, str. 50
33 Lenin, Sočinenija IV/32, str. 22
34/a Ibidem, str. 282
34 KPSS v rezoljucijah i rešenijah I, str. 522—523
35 Desjatyj s'ezd, str. 535—538, KPSS v rezoljucijah i rešenijah I, str. 529
36 Ibidem, str. 540
37 Desjatyj s'ezd, str. 535—538
38 III. s'ezd profsojuzov, Moskva 1920, str. 79—86; Poročilo Miljutina za IV. s'ezd profsojuzov, Moskva 1921, str. 72—77, Kristman L., Geroitčeski Period Velikoj Russkoj Revoljucii, Moskva 1924, str. 150
39 Buharin, Die Opposition in der KPSU und die Komintern. Poročilo na 9. plenumu EKKI. Iprekorr 18/1928, stran 372
40 Inprekorr 139/1926, stran 2424
41 Preobraženski, Die Perspektiven der Neuen Wirtschaftspolitik. Russische Korrespondenz ,št. 10/11. november 1921, stran 1921; glej tudi Iprekorr št. 37/1921, stran 330
plenarnem zasedanju 4. kongresa KI dne 18. novembra 1922. Inprekorr 229/1922,
42 Buharin, Das Programm der KI und ihrer einzelnen Parteien. Referat na 14. stran 1673
43 Lenin, Sočinenija IV/33, stran 228—230
44 Lenin, Sočinenija V/34, stran 345
44a Krupska, Erinnerugen II, str. 282
45 Protokoly Centralnogo Komiteta, str. 148—155
46 Trotsky L., The Stalin School of Falsification. New York 1937 (dalje navajam: Trotsky, The Stalin Shool), str. 110—112
47 Protokoly Centralnogo Komiteta, str. 161—164
48 Ibidem, str. 162—164
49 Ibidem, str. 167—169
50 Protokoly Centralnogo Komiteta, str. 177
51 Lenin, Sočinenija V/53, str. 190
52 Istorija KP SS, IV/1 Moskva 1970, str. 194

BOJ ZA LENINOVO DEDIŠČINO

(Stalin osredotoča oblast v svojih rokah)

Po Leninovi smrti je bilo težko obvladati položaj in reševati probleme. Njegovim naslednikom sta manjkali energija in razsodnost, da bi odločali brez omahovanja. Povsem nesposobni so bili, da bi prepričali omahljivce in pridobili pristaše opozicije. Leninove genialnosti ni bilo mogoče prenesti na ostale voditelje. Ko je Lenin zbolel, dejansko ni bilo voditelja, ki bi ga lahko nadomestil. Partijski voditelji so se oklepali formule o kolektivnem vodstvu. Stranko in državo naj vodijo tako, kot predvidevajo statuti.

Pomembno vlogo v boju proti birokratizmu naj bi odigral Stalin kot ljudski komisar delavske in kmečke inšpekcije. Njegov položaj v delavsko-kmečki inšpekciji je bila pomembna stopnja, ki mu je dopuščala, da je dnevno sodeloval pri vladnih poslih, in mu podelila neomejeno oblast nad celotno armado civilnega uradništva. Omogočeno

mu je bilo, da je postavljal na ključne položaje svoje ljudi. Delavsko-kmečko inšpekcijo so ustanovili, da bi nadzirali administracijo, da bi eliminirali napake, do katerih je prišlo zaradi korupcije in nesposobnosti. Razen tega je bil Stalin predsednik organizacijskega biroja. Organizacijski biro je kot nadzorni organ nadziral, če ljudje izpolnjujejo navodila politbiroja. Stalin je imel v rokah veliko moč, vendar pa je deloval za kulisami in se je le redko pojavil v javnosti. V kratkem času je zelo razširil svoje funkcije. Postal je komisar za nacionalnosti, član politbiroja, član vojaškega revolucionarnega sveta, uradni generalni nadzornik rdeče armade, potujoči politični komisar itd.

Organizacijske spremembe leta 1921 v RKP(b) so bile odločilne za zmago leninistov in za Leninovo organizacijsko koncepcijo partije. Spremembe so bile še posebno všeč Stalinu, ki je spretno deloval za kulisami. Postal je priznana, vplivna osebnost v organizacijskih vprašanjih partije. Imenovanje za generalnega sekretarja je dejansko samo legaliziralo oblast, ki jo je že posedoval. Vodilni položaj Stalina v organizacijskem aparatu partije je bil nesporen.

Stalinova glavna politična opora je postal sekretariat, v katerem je deloval tudi poseben oddelek za evidenco in razporeditev kadrov. Ta ustanova pod vodstvom generalnega sekretarja je postala pomemben instrument pri uveljavljanju Stalinove osebne avtoritete v državnem in partijskem aparatu.

Lenin ni želel, da bi po njegovi smrti vodil rusko partijo Zinovjev, Stalin, Trocki ali kak drug vodilni boljševik. Niti enega izmed njih ni imel za sposobnega, da bi sam vodil partijo, zato ni želel osebnega vodstva. Odločno pa je nasprotoval vsem poskusom, da bi zmanjšali ali oslabili vodilno vlogo partije v sistemu sovjetske države. Izdelal je boljševiška načela partijskega vodstva in pravila partijskega življenja. Poudaril je, da je najvišje načelo partijskega vodstva njegova kolektivnost. Še pred revolucijo je centralni komite partije označeval kot kolektiv voditeljev, kot varuha in razlagalca partijskih načel. Poudarjal je: »Načela partije med dvema kongresoma varuje in razlaga centralni komite.«[1] »Naš CK se je oblikoval v strogo centralizirano skupino z veliko avtoriteto.«[2]

Za Leninovega življenja je bil centralni komite partije resnični izraz skupnega vodstva partije in države. Lenin ni nikdar vsiljeval svojih nazorov sodelavcem. Prepričeval jih je in potrpežljivo razlagal svoje mišljenje. Vedno je strogo pazil na to, da so se izvajala pravila partijskega življenja, da so se komunisti ravnali po statutu partije, da so ob pravem času sklicevali kongrese partije in plenume centralnega komiteja.

Iz Leninovih besed je razvidno, da se je povsem zavedal težkih posledic birokratizacije. Lenin je pred koncem življenja dojel vznemirljive simptome bolezni, ki je napadla celotno politično telo mlade sovjetske države.

Kljub Stalinovi funkciji borca proti birokratizmu se je ta bolezen globoko zajedla v državni in partijski aparat, svojo osnovo pa je vsekakor imela v veliki gospodarski in kulturni zaostalosti Rusije. Boj proti temu zlu je z uvedbo nove ekonomske politike postajal vse bolj očiten.

Na IV. kongresu komunistične internacionale je Lenin priznal nevarnosti birokratizacije državnega aparata. Tako je izjavil: »Prevzeli smo stari državni aparat, in to je bila naša nesreča. Državni aparat zelo pogosto dela proti nam. Stvar je bila taka, da nas je leta 1917, ko smo prevzeli oblast, državni aparat sabotiral. Takrat smo se zelo prestrašili in prosili: 'Prosimo vas, vrnite se k nam.' Pa so se tedaj vsi vrnili in to je bila naša nesreča. Zdaj imamo velike množice nameščencev, nimamo pa dovolj izobraženih, da bi z njimi lahko resnično razpolagali. Dejansko se zelo pogosto dogaja, da tu, na vrhu, kjer imamo mi državno oblast, aparat še nekako deluje, toda tam spodaj, kjer oni ukazujejo, ukazujejo tako, da zelo pogosto delajo proti našim ukrepom. Zgoraj imamo, ne vem koliko, a mislim vsekakor samo nekaj 1000, največ nekaj 10.000 svojih. Spodaj pa je nad 100.000 starih uradnikov, ki smo jih podedovali od carja in buržoazne družbe. Ti delajo, deloma zavestno, deloma nezavestno proti nam. V kratki dobi se tu ne da nič narediti. To je gotovo. Tu bomo morali delati mnogo let, preden bomo aparat izpopolnili, ga zamenjali in pritegnili vanj nove moči. To delamo v precej naglem, morda celo prenaglem tempu.[3]

Lenin je v jeseni leta 1921 predlagal, da naj bi delavsko-kmečka inšpekcija postala organ za nov sistem nadziranja odlokov sovjeta ljudskih komisarjev in sveta dela in obrambe. Trocki je ta predlog ostro napadel in pripomnil, da so tisti, ki delajo v delavsko-kmečki inšpekciji, imeli smolo na drugih področjih, pritoževal se je nad spletkami, ki prevladujejo v tem organu. Lenin je mirno odgovoril, da je potrebno izboljšati delo delavsko kmečke inšpekcije, ne pa jo odpraviti.

26. maja 1922 okoli 10. ure dopoldne je Lenina zadela rahla možganska kap. To je bil začetek njegovega konca. Živel je sicer še dve leti, toda nikdar ni več imel oblasti trdno v rokah. Sredi avgusta se je Leninu zdravje toliko popravilo, da ni imel več glavobolov, in tudi nespečnost kot posledica kapi je prenehala. Stalin si je prizadeval poudariti Leninovo izredno prisrčnost do njega. Toda proti koncu septembra so se njuni odnosi spremenili. Vzrok napetosti med njima je očitno postalo nacionalno vprašanje, vmes pa so vsekakor bila tudi druga nesoglasja.

Lenin je toliko ozdravel, da se je lahko na lastne oči prepričal, kako delajo njegovi sodelavci. Prišel je do vznemirljivega spoznanja, da so birokratske delovne metode v stranki in državi zavzele neverjeten razmah. Da bi omilili zlo birokratizma in tekočo politiko bolj uskladili s proklamiranimi demokratičnimi ideali partije, je začel skicirati široko zasnovan načrt reform partijskega in državnega aparata in podal kritiko obstoječih razmer.

Med Leninovo odsotnostjo se je Stalin polastil številnih vladnih dolžnosti. Ves oktober in november je Lenin lahko opazoval nenehno rast Stalinove moči. Stalin je bil tisti, ki je sprejemal končne odločitve o državnih zadevah. Bil je veliko bolje poučen o Leninovih namerah kot Lenin o njegovih.

16. decembra 1922 je Lenina drugič zadela kap. Še nekaj mesecev je bil sposoben misliti. Sestavljal je pisma in članke ter črpal iz svojih neizčrpnih telesenih rezerv, da je dal socialistični državi končno podobo. Na svoji bolniški postelji je pripravljal vrsto ukrepov, da bi odstranil Stalina z vodilnega položaja.

Umrl je 21. januarja 1924 ob 18.50. Obdukcija je pokazala, da je vzrok mogoče iskati samo v arteriosklerozi možgan. Glavna žila (arterija carotis interna) je bila na različnih mestih skoraj povsem poapnela.

Stalin je bil glavni organizator pogrebnih svečanosti

V dneh in tednih po Leninovi smrti so ves sovjetski tisk in periodična glasila objavljali članke, v katerih so slavili Lenina. V njih so poročali o vtisih in izkušnjah ob srečanjih z Leninom. Od vseh teh komemorativnih piscev je bil najbolj plodovit in zgovoren. Zinovjev Po Leninovi smrti je kot Leninov najožji sodelavec zlahka krepil svoj položaj. Svoj prvi komemorativni članek je zaključil s pozivom: »Na delo, na delo, na delo! Tako nas je učil Lenin! Lenin je mrtev — naj živi leninizem! Živi v naši partiji, v kominterni, v revolucionarnem gibanju vsega sveta. Če bo zmagala proletarska revolucija v vsem svetu, bo to predvsem zmaga leninizma.«[4] V podobnem duhu je bil napisan tudi članek Leninova smrt in naloge njegovih učencev. V njem je vzporejal Leninovo in Marxovo smrt. Takole je zapisal:

»Na dan Marxove smrti dne 14. marca 1883 je Engels pisal staremu Marxovemu prijatelju Sorgeju takole: ‚Vsi dogodki, ki so posledica naravne nujnosti, naj bodo še tako strašni, nosijo v sebi tolažbo. Tako tudi ta. Umetnost zdravnikov bi mu morda še lahko omogočila nekaj let vegetiranja, nekaj let življenja nemočnega bitja, ki bi počasi umiralo zaradi zmagoslavja umetnosti zdravnikov. Tega pa naš Marx ne bi nikdar vzdržal. Živeti z mnogimi nedokončanimi deli pred seboj, s tantalovskimi mukami, da jih konča, nemočen, da to stori, bi bilo tisočkrat težje kot blaga smrt, ki ga je dohitela!'

Ko imamo pred seboj komaj posušeni protokol o zdravniški obdukciji Vladimirja Iljiča, lahko uporabimo Engelsove besede tudi za tovariša Lenina . . .«

Zinovjev je kot voditelj internacionale primerjal naloge, ki so stale pred mednarodnim delavskim gibanjem po Marxovi smrti, z nalogami mednarodnega proletariata po Leninovi smrti: »Naloge, pred katerimi so stali marksisti v letu 1883, po Marxovi smrti, so bile težke in komplicirane, toda neprimerno težje in bolj komplicirane so naloge, pred katerimi stojimo marksisti in Leninovi učenci v letu 1924, ko nas je zapustil tovariš Lenin!«

Po Marxovi smrti so stale pred marksisti po mnenju Zinovjeva predvsem teoretične naloge, saj mednarodno delavsko gibanje takrat ni imelo pred seboj nobenega globljega cilja. Prva internacionala je

razpadla, do ustanovitve druge pa še ni prišlo. Francosko delavsko gibanje — in ne samo to — si še vedno ni opomoglo po težkem porazu pariške komune leta 1871. Mednarodno revolucionarno delavsko gibanje se je šele začenjalo razvijati. Glavna naloga je tedaj bila, da postane ogromna teoretično dediščina Marxa bogastvo delavskega razreda.

Naloge marksistov in leninistov so danes mnogo bolj kompliciране in odgovorne. »Mednarodna proletarska revolucija se je začela«, je optimistično zapisal predsednik KI »Dosegla je prvo zmago v eni največjih dežel sveta. Hkrati pa stojijo pred nami še vse težave velikega boja za uresničevanje diktature proletariata v mednarodnem merilu. Druga internacionala še vedno vnaša svoje strupene klice v mednarodno delavsko gibanje. Naloge KI, ki jo je ustvaril Vladimir Iljič, postajajo vsak dan težje. Pot postaja težavnejša in vse bolj kriva... Marksisti in leninisti, ki morajo zdaj voditi mednarodno delavsko gibanje brez Lenina, stojijo pred neznanskimi težavami ne samo teoretičnega ampak tudi praktičnega političnega dela.« Zinovjev je naštel nato pet poglavitnih nalog, ki jih morajo izpolniti Leninovi učenci v Rusiji:

Prva naloga je predvsem, da krepimo osnovno idejo leninizma — zvezo delavskega razreda s kmeti. S svojim delom moramo doseči, da bodo v najkrajšem času milijoni in milijoni ruskih kmetov dojeli, da je Lenin sicer mrtev, toda leninska partija bo v tem vprašanju, od katerega je odvisna usoda ruske revolucije, nadaljevala zdajšnjo politiko s še večjo energijo. Druga naloga RKP je, da okrepi povezanost partije z nepartijskimi množicami... Lenin je sicer mrtev, toda Partija, ki jo je ustvaril, bogastva, ki ji ga je zapustil, ne bo zapravila, ampak bo znala ohraniti zvezo komunistične prednje straže z množico delavcev izven partije. S plugom leninizma bo partija zaorala globoke brazde, dvignila bo nivo delavcev-nepartijcev in pomagala milijonskim delavskim množicam, da se bodo učile in še učile, da bodo dvignile svoj kulturni nivo in sodelovale pri socialistični izgradnji. Tretja naloga je, za vsako ceno očuvati enotnost partije, ki jo je ustvaril Vladimir Iljič. Četrta naloga je, da partija ostane partija bojujočega se boljševizma. Pogoj za to je, da si mora biti na jasnem o vseh nevarnostih NEP, da ne zapira oči pred resno nevarnostjo degeneracije in da se odločno bori proti potvarjanju leninizma in proti maloburžoaznim odklonom, od koder koli bi ti lahko prišli.

Leninovi učenci v Rusiji, v KI in po vsem svetu stojijo pred gigantsko nalogo. Pomembna dediščina, ki nam jo je zapustil umrli učitelj, pa so Zveza socialističnih republik, Komunistična internacionala in njena prednja straža KPR.«[5]

Stalin, ki se ni mogel hvaliti z osebnimi zvezami z umrlim voditeljem, se je obnašal zelo skromno. Govoril je na večeru kremeljskih tečajnikov, dan po Leninovem pogrebu, 28. januarja 1924. V svojem govoru je poudaril Leninovo skromnost, moč logike v njegovih govorih, pogum, načelnost, vero v množice in genialnost v revoluciji. V številnih komemorativnih člankih so stari Leninovi sodelavci objavljali spomine na Lenina, Stalinov nastop s posebnim poudarkom na Leninovih kvalitetah pa naj bi opozoril na njegovo lastno skromnost. Stalin je poudaril, da je imela Rusija z Leninom nenavadnega človeka, ki ni bil samo voditelj partije, temveč človek, ki je razumel notranje bistvo in nujne potrebe naše partije. »Kadar sem ga primerjal z drugimi voditelji naše partije, sem vselej dobil vtis, da so Leninovi soborci — Plehanov, Martov, Akselrod in drugi — za celo glavo nižji od njega, v primerjavi z njimi je bil Lenin voditelj višjega tipa, planinski orel, ki v boju ne pozna strahu, ki pogumno vodi partijo po neraziskanih poteh ruskega revolucionarnega gibanja.«

Stalin je nato govoril o svojih zgodnjih srečanjih z Leninom v Tammerforsu, Stockholmu in Londonu, in ta srečanja prepletel z novimi spomini na Lenina.

Buharin je v spominskem govoru na drugem kongresu sovjetov takole povzel rezultate Leninove aktivnosti: »V naši deželi smo uveljavili državljanski mir, v katerem se ni treba delavskemu razredu podrejati volji vladajoče buržoazije, ampak se vsi razredi prebivalstva, vse mestne skupine in vsi zastopniki radikalnih smeri podrejajo volji ruskega delavskega razreda, ki je postala zakon. To pomeni, da nam je že uspelo položiti solidne temelje, da je najtežji čas za nami, da je genialni mojster revolucionarne taktike, Vladimir Iljič, našo državno ladjo prekrmaril skozi vse nevarne čeri in sipine, da je devet desetin osnovnih nalog v naši deželi že opravljenih... Vprašanje časa je le, kdaj bomo uspeli obnoviti narodno gospodarstvo in v SZ uresničiti izgradnjo socializma. Solidni temelji so položeni; ta fundament je NEP — medsebojno prepletanje državnih, zadružnih in privatnih gospodarskih oblik.« Buharin za razliko od drugih ni videl v NEP prisiljenega umika, ki je postal nujen zaradi izostanka svetovne revolucije.

Tri tedne kasneje je Buharin govoril na komemorativnem zasedanju v komunistični akademiji. Svoj govor je posvetil temi: Lenin kot marksist. V zadnjem delu govora je povzel pod naslovom »Novi teoretični problemi« misli, ki sta jih razvijala z Leninom med njegovo boleznijo. Glavni sklepi, do katerih sta prišla, so bili: Revolucionarno nasilje je po Marxu sicer babica nove družbe — toda potem, ko revolucija zmaga, ko se proletariat polasti oblasti, se mora socializem razvijati v miru, brez nasilja, na temelju poznavanja in obvladovanja gospodarskih zakonitosti. Ti nazori so bili v nasprotju s teorijami o drugi revoluciji, ki jo je Preobraženski označil kot »socialistično reakcijo« in predvidel kot končno posledico NEP, in z nazori Stalina, ki je to drugo revolucijo uresničil leta 1929 z likvidacijo kulaštva.

Buharin je Leninove misli iz njegovih zadnjih člankov takole formuliral: »Delavska država je država posebne vrste, njen razvoj naj bo evolucionaren. V toku evolucije bodo začela po določenem času protislovja izginjati. Delavska država ni razširjena reprodukcija protislovij našega sistema, ampak zmanjšana reprodukcija, ki pripravlja prihod komunizma.«[6]

Svoje filozofsko razmišljanje je Buharin konkretiziral takole: »Mi bomo premagali NEP tako, da ga bomo onemogočili s konkurenco in rastočo močjo naše industrije in državnih organizacij.« Dodal je še, da spada k zmagi nad NEP tudi rešitev drugega neekonomskega vprašanja, ki ga Lenin ni več utegnil teoretično obdelati — vprašanja kulture v prehodnem obdobju.[7] Iz razprav z Leninom je Buharin povzel tudi teorijo o različnih tipih socializma. Opozoril je, da se je Lenin v zadnjem obdobju svojega življenja zavzemal za širši pluralizem v mednarodnem socialističnem gibanju: »Možni so različni tipi socialistične izgradnje, pogojeni v vsaki deželi z materialom, ki ga podeduje. Lenin tega vprašanja ni več utegnil teoretično formulirati, toda ko je delal v KI, nas je pogosto opozarjal, da ne smemo pozabiti na posebnosti posameznih dežel in ustvarjati določenih klišejev.«[8] Buharin je povzel te Leninove misli iz njegovega govora na IV. kongresu KI v novembru 1922, v katerem je svaril komunistične partije pred tem, da bi mehanično posnemale ruske vzore. Stalin pa je nasprotno skušal ustvariti »monopolni svetovni komunizem«, ki je po njegovi smrti doživel popoln bankrot. V svojem spominskem govoru je Buharin nastopil proti težnjam, da bi napravili iz marksizma-leninizma mit. Buharin ni govoril o marksizmu-leninizmu, ampak o Leninovem marksizmu, katerega bistveno vsebino je videl v pravilnem razumevanju Marxove dialektične metode in v eliminiranju vsake dogmatike. Buharin je imel občutek, da je bil sam v svojim razpravah z Leninom vselej okorel dogmatik, medtem ko je Lenin veliko globlje razumel celovito podobo Marxovega nauka. »Pogosto smo se šalili na račun Leninovega praktičnega pristopa k določenim političnim vprašanjem. Globoko razumevanje vloge vsake teoretične konstrukcije... je ena najbolj srečnih potez Leninovega marksizma... Bil je sposoben, da je videl epoho kot celoto, obenem pa tudi vse podrobnosti.«[9]

Leninova smrt je pomenila težak udarec za celotno KPR. Preobraženski, vodja opozicije, je v Pravdi zapisal: »Vladimirja Iliča ni več med nami. Naši sovražniki triumfirajo. Zdaj, ko Lenina ni več, bodo 'poznavalci' ruske revolucije, našega delavskega razreda in naše partije, ki sedijo v kavarnah Pariza, Berlina in Prage, s podvojeno vnemo za Rusijo kovali kontrarevolucionarne načrte... V tem trenutku, ko naši sovražniki pričakujejo neenotnost med nami, ko prežijo na nesoglasja in na oster prepir, prav v tem trenutku jim bomo dokazali našo enotnost, ostali bomo neomajno strnjeni in disciplinirani. To je vsem komunistom jasno in samoumevno in tega ni treba posebej poudarjati. V trenutku, ko bodo položeni v grob na Rdečem trgu posmrtni ostanki voditelja velike revolucije, bo naša partija soglasno prisegla, da bo svojo železno enotnost še okrepila...«[10]

Položaj Trockega se je po Leninovi smrti še poslabšal. Iz Tiflisa se je podal v Sohum in dolge dneve preležal na verandi sanatorija. Zgledalo je, da je živčno povsem razrvan, njegova volja pa ohromljena. Iz nepojasnjenih razlogov je bil povsem neaktiven. Ni niti nastopal, niti pisal kakih člankov o Leninu. Želel je biti sam. Kasneje je zapisal: »Nisem mogel dvigniti niti peresa, da bi pisal.«[11] Prisrčna poslanica Leninove vdove mu je vlila nekoliko tolažbe. Sporočila mu je, da je Lenin tik pred svojo smrtjo prečital, vidno ganjen, oceno Trockega, v kateri ga je primerjal z Marxom. Zagotovila mu je, da je Lenin do

smrti ohranil do njega prijateljska čustva, ki mu jih je izkazal že ob njunem prvem srečanju v Londonu. Medtem je Trocki dobil tudi sinovo pismo z očitki, ker se oče ni udeležil Leninovega pogreba. Sin Ljova je v pismu opisoval pogrebne svečanosti in povorke množic ob odru z mrtvim Leninom. Ljudje so opazili, da med člani politbiroja na častni straži manjka Trocki. Nekateri so si razlagali njegovo odsotnost kot posledico nesoglasij v politbiroju.

Kmalu je postalo očitno, da je samo Lenin lahko krotil in usmerjal dva tako nasprotujoča si značaja, kot sta bila Trocki in Stalin. Trocki ni nikoli uspel zbrati okrog sebe večjega kroga prijateljev, s katerimi tudi ni znal pravilno ravnati. Bil je zelo samoljuben in prepričan, da noben predstavnik strankinega aparata ni enakovreden njemu. Precej resnice tiči v oceni Oskarja Bluma: »Trocki je najmočnejša osebnost oktobrske revolucije. Toda to ne pomeni, da je tudi najboljši politik. V tem pogledu ga nemara prekaša vsak povprečen boljševik. Samostojni sprehodi Trockega na področje visoke politike so se redno končali z njegovim porazom.«[12]

Lenin je s Trockim leta 1917 sicer sodeloval, ni pa užival njegovega intimnega zaupanja. Trocki ni nikdar skušal prikazati naukov leninizma v obliki sistematičnega priročnika. Za tako delo tudi ne bi bil sposoben, ker so ga preveč pritegovale njegove lastne predstave. Od leta 1923 je bilo opaziti težnjo, da se iz bogastva Leninovih misli ustvari okorel, poenostavljen sistem. Partijsko vodstvo je bilo prisiljeno, da postavi proti opoziciji veljavne smernice in dokaže pravilnost svoje smeri in zmotnost stališč opozicije. Živi dinamični leninizem so začeli »balzamirati« že pred Leninovo smrtjo. Trocki se je proti koncu leta 1923 pritoževal: »Leninovega nauka ni mogoče s škarjami razrezati v citate, ki bi bili primerni za vse primere.«[13]

Dokler je bil Lenin odločilen faktor v politiki, se je leninizem nenehno obnavljal in dopolnjeval. Četudi je Lenin pogosto razmišljal v zgodovinskih analogijah, se ni ravnal po kakem precendenčnem primeru, ko se je odločal za pot, po kateri naj bi šel. Za diktaturo proletariata v zaostali deželi v zgodovini ni imel vzorov. Brest-Litovsk ali NEP so bili problemi, ki jih ni mogel rešiti na osnovi Marxovih spisov. Lenin prav tako ni želel zapustiti kakega sistema, ki bi bil sam v sebi zaključen in bi dajal veljavni odgovor na vsa vprašanja. Leninove odločitve so vedno izhajale iz specifičnega položaja.

Trocki je leta 1924 nasprotoval postavitvi mavzoleja na Rdečem trgu in balzamiranju Leninovih posmrtnih ostankov. Zavzemal se je, da bi Leninovo truplo sežgali. Trocki Lenina ni oboževal, vsekakor pa ga je globoko spoštoval kot največjega človeka revolucionarne epohe. Nikdar ni doumel čaščenja, ki so ga Leninu izkazovali ruski delavci in kmetje. Po svoje pa je tudi on prispeval k oblikovanju Leninovega kulta, ki je bil živemu Leninu povsem tuj.

Ob Leninovi smrti je govoril tudi Radek, eden najboljših poznavalcev evropske diplomacije leninskega CK. Bil je prvi, ki je utiral poti zunanjepolitičnim zvezam sovjetske Rusije. V svojem govoru je v splošnih obrisih skušal prikazati zgodovinsko vlogo Lenina in bistvo njegovih idej. Svoj govor je sestavil kot opravičilo pred obtožbami plenuma CK, ki ga je dolžil desnega odklona v nemškem vprašanju.[14]

Leninova smrt je pomenila za boljševiško partijo in svetovno komunistično gibanje težak udarec. V vodilnih grupacijah ni takoj prišlo do večjih sprememb. Skupina Zinovjev, Kamenev in Stalin pa je po XII. partijski konferenci vsezvezne komunistične partije boljševikov premagala trockistično opozicijo in utrdila svoj položaj.

---

1 Lenin, Sočinenija IV/13, str. 116
2 Lenin, Sočinenija IV/33, str. 443
3 Protokoll des vierten Kongresses der Kommunistischen Internationale, Hamburg 1923, str. 228; glej tudi Lenin, Pet let ruske revolucije in perspektive svetovne revolucije. Izbrana dela IV, Ljubljana 1950, stran 654—655.
4 Pravda dne 30. januarja 1924; Inprekorr št. 17 dne 7. februarja 1924, stran 181
5 Inprekorr št. 15 dne 1. februarja 1924, stran 159—160
6 Bukharine, Lenine-Marxiste. Discours prononcé âla séance follennelle de l'Académie de l'Humanite 17 février 1924. Paris 1924, stran 41
7 Ibidem, str. 43
8 Ibidem, str. 44
9 Ibidem, str. 22
10 Inprekorr št. 19, 1924, stran 212—213
11 Trocki, Mein Leben, stran 467
12 Blum O., Russische Köpfe. Bern 1923, stran 82
13 Trockij, Novyj kurs, stran 46
14 Radek K., Lenins Leben und Werk, Inprekorr št. 17, dne 7. februarja 1924, stran 182—188

STALINOVA KONCEPCIJA IZGRADNJE SOCIALIZMA V ENI DEŽELI

(Njegov boj z levim in desnim odklonom)

Ko je postalo v letih 1921/22 jasno, da se bo socialistična revolucija v Evropi zavlekla, in ko se je v Rusiji pričel NEP, je Lenin pretresel svoje stališče glede izoblikovanja socialistične družbe. Med njegovimi zadnjimi spisi sta posebno značilna članka »O zadružništvu« in »O naši revoluciji«. Mnogi partijski voditelji niso posvetili Leninovim novim nazorom potrebne pozornosti in so še naprej trdili, da socializma v eni deželi, in to celo v eni tako zaostalih deželi, kot je Rusija, ni mogoče zgraditi. Tudi Stalin je sprva spadal med takšne voditelje. V prvi izdaji svojega spisa Vprašanja leninizma je opozoril, da za organiziranje socialistične proizvodnje ne zadostujejo napori ene same dežele, posebno ne agrarne dežele kot je Rusija. Tu so potrebni napori proletariata več razvitejših dežel. Kasneje, v letu 1925, je to stališče spremenil in vnesel popravke v teorijo o izgradnji socializma v eni deželi.

Svojim zbranim spisom iz leta 1917 Na poti k oktobru je Stalin napisal uvod z naslovom: Oktobrska revolucija in taktika ruskih komunistov. V njem je med drugim obravnaval vprašanje, kako je mogoče graditi socializem v kmečki državi. Z argumenti, ki so bili podobni Buharinovim, je svoja razmišljanja takole utemeljil: »Po Leninu črpa revolucija svoje sile med samimi delavci in kmeti Rusije. Trocki pa nasprotno trdi, da je mogoče črpati potrebne sile le iz arene svetovne proletarske revolucije. Kaj pa se bo zgodilo v primeru, da se bo mednarodna revolucija zakasnila? Ali obstaja tedaj sploh kakšna možnost za uspeh naše revolucije? Trocki ne vidi nobene možnosti. Po tem planu ostaja naši revoluciji samo ena perspektiva: vegitirati v svojih lastnih protislovjih in zgniti v pričakovanju svetovne revolucije.«

Stalin ni bil človek, ki bi se bil pripravljen odreči perspektivi izgradnje socializma po svoji zamisli. Teoretično je utemeljil možnost socializma v eni sami zaostali državi, kakršna je bila Rusija. Svoje misli je spretno povezal z Leninovimi citati in si tako ustvaril močno ideološko orožje, s katerim je zavrnil trditve oponentov, da sovjetska vlada opušča sprejeta načela in revolucionarni program. Teoretično utemeljitev o možnosti izgradnje socializma v eni sami, tako zaostali deželi, kakršna je bila Rusija, je Stalin spretno vgradil v nauk leninizma kot fundamentalno razlago in edino možno perspektivo. Vsako odstopanje od teh načel je zanj pomenilo omahovanje ali v zadnji konsekvenci izdajo socializma.

Bolj ko se je birokracija nekontrolirano krepila, bolj grobo so se kazale negativne poteze Stalinovega značaja. Resnični stalinizem pa se je začel razvijati šele po Leninovi smrti. V začetku je bil sam Stalin, kot se vidi iz njegovih govorov in nastopov, presenečen nad svojim hitrim vzponom. Ravnal je izredno previdno in taktično, vselej pripravljen na popuščanje. Proti Trockemu so ga podpirali in krepili njegove pozicije Zinovjev in Kamenev, delno tudi Rikov, Buharin in Tomski. V obdobju »trojke« je bil Zinovjev v odnosu do Stalina previden in blagohoten, Kamenev nekoliko ironičen, Buharin pa ga je ocenil kot značajnega človeka. Stalinovo obdobje lahko razdelimo v dve razdobji: v prvem obdobju do smrti Kirova (1934) je še upošteval določene norme partijskega življenja, v drugem obdobju pa so povsem prevladale despotske poteze njegovega značaja.

Leninova podoba je vse bolj bledela v megleni tenčici zgodovinskih abstrakcij. Za Stalina je bilo njegovo balzamirano telo grenak opomin preteklosti. Rdeči trg pa nekaka shramba relikvije. Svoj vzpon in poskuse revizije revolucije je skrival za avtoriteto nekdanjega revolucionarja. V začetku leta 1925 je zapisal: »Odločno nasprotujem politiki, da odbijemo tovariše, ki niso istega mnenja kot mi. Takšni politiki nasprotujem ne zato, ker bi mi jih bilo žal, temveč zato, ker bi takšna politika ustvarila v partiji režim tiranije, režim, ki ubija duha samokritike in vsako iniciativo.«

Takšno pravilno in realistično zastavljanje vprašanja pa je bil spreten Stalinov taktični manever v boju z opozicijo.

Vzdušje pred kongresom je bilo vsekakor izredno napeto. Po pisanju Medvedova naj bi na večer pred XIV. kongresom leta 1925 pri-

šlo do sestanka nekaterih članov CK v stanovanju Petrovskega, na katerem so baje obravnavali vprašanje o odstavitvi Stalina s položaja generalnega sekretarja. Na tem pol legalnem sestanku so predlagali Dzeržinskega za naslednika. Ordžonikidze je bil proti, ker bi stranka v tem videla koncesijo Trockemu.

Na XIV. kongresu VKP( ) od 18. do 31. decembra 1925 je prišlo do dokončnega preloma med Stalinom, Zinovjevom in Kamenevom. Trocki je ostajal ob strani. Navidezno ni sodeloval v sporu med večino in »Novo opozicijo«. Večina njegovih aktivnih pristašev je glasovala proti platformi Zinovjeva in Kameneva. Dve leti pred tem sta bila Zinovjev in Kamenev najostrejša protivnika Trockega. Zinovjev je celo zahteval, naj z organizacijskimi ukrepi nastopijo proti trockistom, Trockega pa izključijo iz politbiroja. Svarila Trockega o nevarnosti pred birokratizacijo je Zenovjev ostro zavračal; vsako sodelovanje z Trockim je označil za opuščanje leninizma. Z isto ostrino je nastopil tudi Kamenev.

V letih 1923—1924 sta se izrekla Zinovjev in Kamenev ne le proti frakciji trockistov, ampak proti vsem frakcijam, grupiranjem in podobnim tendencam v okviru stranke. Celo l. 1925, ko sta oba že izoblikovala svojo frakcijo, sta nasprotovala Trockemu, CK pa dolžila, da je preveč popustljiv do Trockega. Na zborovanju v Leningradu tik pred XIV. kongresom je Zinovjev označil člane CK, da so na pol »trockistični«. Že v predkongresni kampanji so stopala v ospredje vprašanja ekonomskega in političnega razvoja dežele. V začetku decembra 1925 se je razvnela s predstavniki opozicije ostra polemika. Opozicija je obdolžila CK, da sklepa kompromise in da ni dovolj odločen v boju proti odpadnikom od leninizma. Privrženci opozicije so dvomili o možnosti socialistične preosnove vasi; precenjevali so vpliv bogatih kmetov na vasi. Zaluckij, viden član opozicije, je trdil, da je CK izpostavljen nevarnosti termidorske degeneracije. Sodobni zgodovinarji KP SZ označujejo takšne napade opozicije za zlobne klevete sovražnikov partije in sovjetske oblasti. Po njihovem mnenju so privrženci opozicije precenjevali vlogo in vpliv elementov privatnega kapitala v narodnem gospodarstvu. Trdili so, da je sovjetsko gospodarstvo povsem odvisno od stihije zunanjega trga in zahtevali odpravo monopolov nad zunanjo trgovino. Sovjetska država naj bi usmerila svoje narodno gospodarstvo predvsem v kmetijski izvoz, iz zamejstva pa naj bi uvažali industrijske izdelke.

Opozicija je trdila, da se v državi razvija kapitalistična diferenciacija na vasi, ki jo spremlja množična proletarizacija kmetov in intenzivna rast vaške buržoazije, vsaka trdna zveza delovnih slojev mesta in vasi pa je nesmisel. Opozicija je ostro napadala vodilno jedro partije, ki je svojo politično dejavnost usmerilo v krepitev zveze s srednjimi kmeti. Trdili so, da se ti sloji izmikajo graditvi socializma.

Sredi 20-tih let so trockisti propagirali zaostritev razrednega boja na podeželju. Včasih direktno, včasih pa po ovinkih so se pristaši Trockega in Zinovjeva opredeljevali za »tretjo revolucijo« na podeželju. Gospodarstvenik Jurij Larin je izjavil: »Posestva kulakov ne bodo ostala stalno nedotaknjena. Njihov živinski fond in orodja bodo materialna osnova kolektivnih gospodarstev, ki jih bodo formirali revni kmetje.«[1]

Polemike okrog teh vprašanj so vodili v zaostrenem tonu. Mareckij, nekdanji Buharinov učenec, do leta 1925 Stalinov pristaš, je zavračal Larinove izjave o nujnosti tretje revolucije. Menil je, da dokler je srednji kmet osrednja figura na podeželju, je tretja revolucija ne le odveč, ampak bi bila usodna, ker bi odtujila srednjega kmeta in prizadejala udarec zvezi kmetov in delavcev, ki so osnova sovjetske države.

Na oktobrskem plenumu so leta 1925 sprejeli sklep o sklicanju XIV. kongresa partije v decembru leta 1925. Vodilno partijsko jedro se je na plenumu izreklo proti partijski diskusiji. Nova porajajoča se opozicija tega sklepa ni upoštevala. V Leningradu se je Zinovjevu priključil velik del vodilnega partijskega kadra. Z njihovo pomočjo je skušal spremeniti leningrajsko organizacijo v svoje oporišče in začeti boj na kongresu partije. Notranji boj v partiji se je vse bolj zaostroval. Vodilno jedro partije, s Stalinom na čelu, je sprva skušalo rešiti spor interno, brez široke razprave med članstvom partije. Proti koncu novembra 1925 je CK partije prek svojih predstavnikov, ki so nastopali z referati na partijskih konferencah, informiral partijsko organizacijo o bistvu nesoglasij z opozicijo. Posamezne teze opozicij-

ske platforme so ostro kritizirali v predkongresnih tezah CK in v partijskem tisku. V začetku decembra 1925 se je razvnela široka polemika s predstavniki opozicije.

Na partijskih konferencah se je razvnemal vedno ostrejši boj. Člani CK in CKK RKP(b) so na številnih sestankih in osebno pozivali voditelje opozicije, naj se odpovejo frakcijski dejavnosti. XIV. kongres RKP(b) se je začel 18. decembra 1925 v Andrejevi dvorani kremeljskega dvora. Delo je končal 31. decembra z izvolitvijo osrednjih organov partije.

V poročilu CK so poudarili, da bo v izgradnji socializma partija neuklonljivo sledila leninski generalni liniji, ki se zavzema za izgradnjo težke indrustrije kot osnove vsega, tudi kmečkega gospodarstva. Opozicija je skušala vsiliti partiji drugo linijo, po kateri bi SZ ostala agrarna dežela in poljedelski privesek razvitih kapitalističnih dežel. XIV. kongres je razglasil prehod k socialistični industrializaciji kot odločilni komponenti v boju za preosnovo sovjetskega gospodarstva, za pospešitev socialistične izgradnje. Kongres je prišel v zgodovino kot kongres, ki je sprejel teze o izgradnji težke industrije. Posvetil je veliko pozornost vprašanju enotnosti partije, potem in sredstvom premagovanja notranjih nasprotij v partiji.

Kongres je sprejel sklep o preimenovanju RKP(b) v Vsezvezno komunistično partijo boljševikov, kar naj bi v pogojih nastajanja več sovjetskih republik opozorilo na obstoj enotne komunistične partije in še pospešilo strnitev sovjetskih narodov. Misel o ohranitvi in okrepitvi enotnosti partije je prežemala vse sprejete resolucije, izražala se je v govorih referentov in diskutantov. Kongres je sprejel linijo CK, da ne bodo dopustili frakcijskih nastopov v partiji in Centralnem komiteju naložil nalogo, naj vodi odločen boj proti vsem poizkusom spodkopavanja enotnosti partije, od koderkoli bi prišli.[2]

Na kongresu je vodilno jedro skušalo premostiti nesoglasja v partiji in osredotočiti pozornost delegatov na obravnavo tekočih političnih in gospodarskih nalog. Predstavniki opozicije so že drugi dan kongresa zahtevali, naj dajo besedo njihovemu predstavniku kot koreferentu na poročilo CK. Predsedstvo kongresa je predstavnikom opozicije omogočilo, da so pojasnili svoje nazore. Na kongresu se je razvnela ostra diskusija. Vodilno jedro s Stalinom na čelu je dajalo prevladujoči ton usmeritvi kongresa. Govorniki so z ogorčenjem napadli opozicijo in ji očitali, da skuša postaviti proti celotni partiji leningrajsko organizacijo. Izražali so prepričanje, da bodo leningrajski komunisti obsodili opozicijo in zagotovili trdno povezanost svoje organizacije z vso partijo. Predlog Andrejeva, naj pošljejo v Leningrad grupo partijskih delavcev, ki naj tam pojasnjujejo sklepe kongresa, so delegati pozdravili z vzklikanjem: »Gremo vsi!«

Opozicija je skušala na kongresu doseči odstavitev Stalina s položaja generalnega sekretarja. Kamenev, ki je Stalina poznal bolje kot vsi drugi, ga je na kongresu napadel z izredno udarnostjo in pogumom. Izjavil je: »Nasprotujemo ustvarjanju neke legende o voditeljih. Nasprotujemo temu, da bi bil voditelj vsemogočen. Nasprotujemo, da praktično sekretariat odloča o vseh političnih in organizacijskih vprašanjih, da se je povzpel nad politični organ partije... Ne zdi se nam normalno, temveč škodljivo za partijo, da dopuščamo položaj, v katerem združuje sekretariat v svojih rokah politiko in organizacijo in dejansko dekretira partijsko politiko. Kar sem več kot enkrat izjavil tov. Stalinu osebno in različnim skupinam delegatov, ponavljam pred celotnim kongresom: Prepričan sem, da tov. Stalin ne more združevati funkcije celotnega boljševiškega generalnega štaba v svoji osebi.«[3]

Kamenev s svojimi nazori na kongresu ni bil povsem osamljen, vendar si jih nihče ni upal izraziti tako neposredno, kot je to storil Kamenev. Na veliko nesrečo je bil Kamenev vse preveč ranljiv. Stalin se je lahko vselej skliceval na dejstvo, da Kamenev revolucijo že enkrat izdal in jo lahko tudi ponovno izda. Zinovjev in Kamenev sta zavračala gesli o graditvi socializma v eni deželi in o preobrazbi SZ iz agrarne v industrijsko deželo, nista pa imela nikakega učinkovitega nasprotnega programa. Zinovjev je na kongresu izjavil, da je v tezi o možnosti zmage socializma v eni deželi čutiti prizvok nacionalne omejenosti. Zahteval je, da je treba nadaljevati diskusijo o tem in drugih vprašanjih.

Kamenev in Zinovjev sta se takrat oklepala stare formule in nasprotovala takšni zgraditvi.

V številnih konkretnih vprašanjih gospodarskega razvoja sta predlagala nesprejemljive predloge. Kamenev ni le predlagal, naj obdavčijo močneje bogate kmete, po njegovem naj znaša obdavčitev ne le od 300 milijonov do petsto milijonov rubljev, ampak naj iz kmetijstva potegnejo miljardo rubljev za potrebe industrializacije. Opozicija je menila, da se lahko samo tako obdrži diktatura proletariata. Zinovjevo glavno delo »Leninizem«, ki je izšlo tik pred XIV. kongresom, je vsebovalo več teoretičnih napak in napačnih priporočil. Za Zinovjeva je bil NEP umik. Voditelji opozicije so pretiravali glede vpliva kulakov v kmetijstvu po revoluciji. Zinovjev je spregledal, da se je Leninovo mnenje o izgledih sodelovanja s kmeti v letih 1921—1923 spremenilo. Nova opozicija je v mnogih vprašanjih nastopila na XIV. kongresu neenotno. Vsekakor je bilo opozorilo opozicije na nastajanje Stalinovega kulta upravičeno. Tudi kritika Zinovjeva in Kameneva na račun Stalinove in Buharinove kmetijske politike je imela neko osnovo. Opozicija je opozorila, da ne izvajajo dovolj konsekventno restriktivno politiko proti kulakom in da se zadružništvo prepočasi razvija. Kamenev je zahteval večje obdavčenje kmetijstva, Stalin in Buharin pa sta se zavzemala, naj se znatno znižajo ne le davki v kmetijstvu, ampak tudi grosistične cene mnogim industrijskim proizvodom. Buharinovo geslo, namenjeno kmetom, je bilo: »Obogatite se!« Smer Buharinove politike je vodila do tega, da je prišlo zaradi pomanjkanja blaga v letu 1925 do kopičenja zalog denarja v rokah kulakov in do upadanja predvidenih državnih dohodkov za industrializacijo. Buharin je bil na XIV. kongresu glavni govornik proti opoziciji. Stalinovi privrženci so ga hvalili. Ordžonikidze se je spomnil, kako je Lenin cenil Buharina, nekateri so ga označevali kot voditelja v boju z opozicijo.

Opozicija je imela prav, da je zavračala notranjepartijski režim, ki je pod geslom enotnosti dobival vse bolj nedemokratične oblike. Partijski zgodovinar Šaumijan je opozoril, da Stalin ni bil sposoben, da svoje nasprotnike prepriča, jih pridobi za partijo in z demokratičnimi sredstvi premosti razlike v mišljenju, kot je to storil Lenin. Vselej pripravljen za administrativne ukrepe, je Stalin izkoristil notranje partijske spore za to, da je okrepil svoj osebni položaj in povečal svojo oblast.[4] V takih okoliščinah sploh ni moglo priti do plodne izmenjave mišljenj. Mnogi, ki so simpatizirali z nazori opozicijskih voditeljev, so morali svoje mnenje prikrivati in simpatizirati z večino manj iz prepričanja kot iz strahu pred represalijami. Mnogi drugi partijski voditelji, med njimi očitno tudi Krupska, so bili prehodno v taboru opozicije ne zato, ker so se strinjali s stališči opozicije, ampak, ker so hoteli protestirati proti Stalinovim oblastnim mahinacijam. Krupska je na XIV. kongresu opozorila na zatiranje notranje partijske discipline, na odstranitev članov opozicije s pomembnih partijskih položajev, nastopila proti zahtevi, naj opozicionalci ne le izvajajo večinske sklepe, temveč javno prekličejo svoje nazore, zahtevi, ki je Lenin ni nikdar postavil svojim oponentom.

Stalin je pohitel, da je zmago nad novo opozicijo okrepil z organizacijskimi merami.

Zinovjeva so podpirali člani leningrajske partijske organizacije, Kameneva pa moskovske. Kljub temu so bile njune sile poražene. Kongres je v celoti odobril politično in organizacijsko linijo CK RKP(b) ter odločno obsodil poskuse opozicije, da popači predloge partijske politike. Rezultati glasovanja so pokazali, da je za poročilo CK glasovalo 588 delegatov, proti pa jih je bilo 65. Stalin si je lahko čestital. Triumvirat je prenehal obstajati. Najvišja oblast je bila v njegovih rokah, medtem ko so se Trocki Kamenev in Zinovjev bližali dokončnemu porazu. Na predlog nekaterih delegatov so z dnevnega reda črtali referat Kameneva o tekočih vprašanjih gospodarske izgradnje, ker je glasoval proti poročilu CK in ker njegovi nazori niso odražali linije centralnega komiteja.

Po sprejetju resolucije o poročilu centralnega komiteja so delo kongresa prekinili in poslali delegate na področja, kjer je imela opozicija svoja oporišča. Zaradi težkega položaja v Leningradu je bil kongres prisiljen 28. decembra 1925 objaviti »Poziv vsem članom petrograjske organizacije«, v katerem so pozvali komuniste, naj prenehajo s frakcionistično dejavnostjo.[5] Hkrati so spremenili tudi sestav redakcije leningrajske Pravde. Istega dne se je sestal izredni plenum centralnega komiteja, na katerem so obravnavali vprašanje realizacije sklepov kongresa glede opozicije.

Centralni komite je ugotovil, da leningrajska Pravda krši statut partije, da vodi kampanjo proti sklepom kongresa, gubernijski komite pa ne nastopa proti frakcionastični aktivnosti. Z večino glasov je Centralni komite potrdil sklep politbiroja, da imenujejo za odgovornega redaktorja leningrajske Pravde Skvorceva-Stepanova in mu dodelijo v pomoč nekaj delavcev. Proti temu sklepu so razen »nove opozicije« glasovali tudi voditelji »stare trockistične opozicije«. V obrisih se je že nakazovalo formiranje bloka, ki so ga sestavljali Zinovjev, Kamenev in Trocki.

V Leningrad so odpotovali tudi člani predsedstva kongresa in drugi politični delavci iz Stalinove najbližje okolice. Pod osredotočenimi napadi so se pričele partijske organizacije Zinovjeva v Leningradu in Kameneva v Moskvi majati. XIV. kongres je utemeljil in razglasil splošno usmeritev k industrializaciji dežele. Podčrtal je, da je prvenstvena naloga pospešiti razvoj težke industrije in njenega jedra, strojegradnje. Kongres je sprejel Stalinovo razlago politične platforme opozicije, ki jo je ocenil kot trockistično-menjševiško.

Do XIV. kongresa je bil Stalin razmeroma malo znana osebnost, po njem pa je bil v ospredju pozornosti. »Kakšen človek je to?«, je pred tem nekdo vprašal Trockega. Ta pa mu je presenetljivo netočno odgovoril: »V partiji predstavlja povsem povprečnega člana«. Stalin pa nikakor ni bil povprečen, temveč človek z velikimi organizacijskimi sposobnostmi, zlasti pri graditvi partijskega aparata. Spretno je znal manipulirati s kongresi, dokler niso postali poslušni izpolnjevalci njegove volje. Če ni bil prepričan, da mu bo to uspelo, jih raje ni skliceval.

Po svoji zmagi na XIV. kongresu se je začel Stalin pripravljati, da sistematično uniči svoje nasprotnike. 1. januarja 1926 se je sestal prvi plenum CK RKP(b). Izvolil je nov politični in organizacijski biro ter sekretariat CK. Sklenili so pozvati opozicijo, naj opusti svojo dejavnost in se podredi sklepom XIV. kongresa. Po uradni verziji sta Kamenev in Zinovjev vztrajala pri zahtevi, naj CK privoli v notranjepartijsko diskusijo. Plenum je zahtevo opozicije zavrnil in prepovedal vsako propagiranje nazorov opozicije. Od članov so zahtevali, naj na partijskih zborovanjih dosledno izvajajo sklepe kongresa. Načelnim nesoglasjem glede generalne linije so se pridružili tudi osebni motivi. Zinovjev je kot prvi občutil Stalinovo jezo, morda tudi zato, ker mu je bil bližje kot drugi in mu pomagal pri njegovem vzponu. Odstavili so ga z vodilnega položaja leningrajske partijske organizacije, njegovo mesto pa je zasedel Kirov. Poleti so Zinovjeva izključili iz politbiroja, jeseni pa so ga odstavili s položaja predsednika III. internacionale. Sledila je izključitev Trockega iz politbiroja. Prav tako so odstavili s položajev njune prijatelje in privržence. V vsej tišini se je oblikovala »monolitna enotnost partije«. Vsi so se morali podrediti »suverenı volji voditelja.«

Proces likvidacije opozicije je nezadržno napredoval. Vodilno jedro s Stalinom na čelu je energično realiziralo sklepe XIV. kongresa. Pod udarci Stalinovih privržencev se je opozicijsko jedro vse bolj razkrajalo.

4. januarja 1926 je po navodilu CK VKP(b) leningrajski gubernijski komite sklenil izvesti pojasnjevalno kampanjo o rezultatih kongresa. Politbiro je poslal tja svojo delegacijo osmih članov centralnega komiteja, ki so jo sestavljali: A. A. Andrejev, K. E. Vorošilov, M. I. Kalinin, S. M. Kirov, V. M. Molotov, G. I. Petrovski, M. P. Tomski in V. B. Šmidt. V Leningrad je prispela tudi delegacija predsedstva CKK VKP(b) in CK RLKSM. V procesu pojasnjevalne kampanje je Zinovjev izgubil svoja oporišča. XXIII. leningrajska gubernijska partijska konferenca, ki je bila v začetku februarja, je lahko samo ugotovila idejni in organizacijski polom nove opozicije v Leningradu. Hitra zmaga nad privrženci Zinovjeva kaže, da je opozicijo podpiral le ozek krog vodilnega partijskega jedra, medtem ko med članstvom ni uživala dovolj podpore.

Ko sta bila Kamenev in Zinovjev poražena na XIV. kongresu, sta spremenila svojo linijo. Zagrenjen zaradi poraza je Zinovjev poleti 1926 ponudil, da formirajo pod vodstvom Trockega »Združeno opozicijo« proti Stalinu. Trocki je s tem soglašal. Do združitve je prišlo od zgoraj, žal ne na načelnih osnovah, ampak z medsebojnim opuščanjem ostrih polemik, ki so jih vodili med sabo. Zinovjev je svojo opozicijo takole pojasnil: »Na žalost je poteklo mnogo časa, ko smo se

mi, dve skupini pristnih proletarskih revolucionarjev, do besnosti med sabo spopadali, namesto da bi skupaj nastopali proti zaostalemu Stalinu in njegovim prijateljem. Zelo obžalujemo in upam, da do tega nikdar več ne bo prišlo.«[6]

Trocki pa mu je prav tako prijateljsko odgovoril: »V »Naukih oktobra« sem imeni Zinovjeva in Kameneva istovetil s političnim oportunizmom. Kot je pokazal ideološki boj v okviru CK, je bila to moja hujša zmota. Pojasniti jo je mogoče samo s tem, da nisem mogel zasledovati ideološkega spora v septembru in nisem pravočasno spoznal, da je skupina, ki jo je vodil Stalin, pričela z oportunističnimi manevri proti Zinovjevu in Kamenevu.«[7]

Oblikovanje Nove opozicije je še bolj okrepilo notranjepartijski spor, ne da bi izboljšalo izglede opoziciji. Do te koalicije je prišlo tako iznenada, da je bilo članstvo presenečeno, saj jim je še tičal v ušesih oster ton polemik, ki so jim pred kratkim vodili. Združena opozicija je bila zaradi takšnih okoliščin šibkejša kot katerakoli prejšnjih grupacij. Pristaši obeh protagonistov so ocenjevali to zvezo za težko politično napako.

Če primerjamo platformo Trockega iz let 1923/24 s platformo Zinovjeva in Kameneva iz leta 1925, vsebujeta neko skupno osnovo, ki je bila podlaga platformi »Združene opozicije«. Ne da bi se spustili v analizo posameznih postavk teh platform, lahko ugotovimo, da je bilo v njih nekaj točnih opažanj. Zahteva, naj se obsodi teorija, da socialna demokracija pooseblja »socialni fašizem«, ki jo je nekoč formuriral sam Zinovjev, je bila pravilna. Ta teorija je preprečila ustanovitev skupne fronte vseh demokratičnih sil proti fašizmu. Kritika opozicije na račun premajhne demokracije v stranki je tudi imela svojo težo, kar so pokazali kasnejši dogodki. Upravičena je bila tudi kritika ukrepov, ki so jih Stalin, Buharin in Rykov podvzeli na področju gospodarstva. Rastoče povpraševanje ob padajoči blagovni proizvodnji je vodilo do porasta cen. Bilo je potrebno preprečiti dviganje cen in mezd. Solidno padanje cen je bilo mogoče doseči samo s hitro rastjo blagovne proizvodnje, z dvigom storilnosti dela in s padanjem neproduktivnih stroškov v trgovini. CK je skušal po administrativni poti reševati probleme padanja cen.

Opozarjanja Zinovjeva in Kameneva poleti in jeseni 1926, da grozi zbiranju žita po državnih organih kriza, je bilo točno. Jeseni 1926 so Stalin in njegovi pristaši takšne teze opozicije ironično zavračali Toda do krize je kmalu prišlo. V decembru 1927 in v začetku 1928 je Stalin prišel do istih zaključkov kot Kamenev pred nekaj leti. Poleti 1926 je Kamenev zahteval ne le spremembo politike cen, ampak tudi večje obdavčenje kmetijstva. 15. partijska konferenca v oktobru 1926 je takšen predlog zavrnila. Goldenberg je menil, da bi to vodilo na vračanje metod vojnega komunizma in predloge opozicije označil za demagogijo

Nekaj mesecev kasneje je bil Stalin prisiljen uvesti izredne ukrepe na podeželju.

Platforma združene opozicije je kljub nekaterim opravičenim kritičnim tezam bila v osnovi napačna, ker je zanikala možnosti izgradnje socializma v eni deželi. Večina opozicijskih voditeljev je menila, da Rusija ni v stanju brez pomoči proletariata zahodnih evropskih dežel prehiteti kapitalistične dežele, to pa se lahko zgodi šele, ko bo proletariat prišel tam na oblast.

Vodilno jedro partije je na svojih plenumih osredotočilo vse napore, da realizira proces industrializacije in zadružništva. Proces industrializacije pa je naletel na oster odpor tako z desne kot z leve. Sokolnikov, Šanin in drugi so se zavzemali najprej za razvoj kmečkega gospodarstva; menili so, da bo mogoče začeti z industrializacijo šele čez nekaj desetletij. Take nazore so podpirali tudi nekateri stari specialisti, ki so delali v državni planinski komisiji, Vseruskem sovjetu narodnega gospodarstva (VSNH) in v ljudskem komisariatu za kmetijstvo (Narkomzeme).

Na aprilskem plenumu leta 1926 sta Trocki in Kamenev nastopila s predlogom, v katerem sta formulirala osnovne postavke ekonomske platforme bodoče združene opozicije. Po uradni interpretaciji sta precenjevala težave, povezane s pičlo blagovno proizvodnjo, in dvomila, da lahko delavski razred v takšnih pogojih obdrži oblast. Hiter razvoj industrije so Trocki in njegovi privrženci povezovali predvsem z osnovno nalogo, da se čimprej odpravi pomanjkanje industrijskega

blaga na trgu. Edini cilj, ki so si ga zastavili, je bil, da vzdržijo, dokler ne bo proletariat zmagal v industrijsko razvitih deželah. Od tod je izvirala njihova zahteva, da je treba industrializacijo naglo začeti, nato pa jo postopoma slabiti, planirati rast industrije po tako imenovani pojemajoči krivulji. Opozicija je napadala Stalinov koncept industrializacije in centralni komite, ki si je prizadeval vskladiti tempo industrializacije z realnimi ekonomskimi možnostmi.

Nesoglasja med vodilnim jedrom partije in trockisti so izhajala iz različnega pojmovanja bistva in perspektiv industrijskega razvoja ZSSR. Nasprotniki generalne linije, sprejete na XIV. kongresu, so zanikali možnost izgradnje socializma v eni deželi. Zahtevali so gospodarsko vraščanje ZSSR v svetovni kapitalistični sistem. Računali so, da bodo tako pospešili tempo industrijske rasti in odpravili pomanjkanje blaga. V situaciji kapitalistične obkolitve so trockisti in nova opozicija v bistvu nasprotovali industrializaciji v smislu Stalinove koncepcije.

Iz nezaupanja trockistov v možnost zmage socializma v eni izmed zaostalih dežel je izhajal tudi odnos trockistov do metod industrializacije. Po njihovem predlogu naj bi izvedli industrializacijo na račun kmetov. Sredstva za industrializacijo so hoteli črpati iz vasi, s čimer bi prišli v nasprotje z načeli nove ekonomske politike in z nujnostjo krepitve ekonomskih vezi industrije s kmečkim gospodarstvom.

Zahteve trockistov po večjem obdavčevanju vasi so podpirali tudi voditelji nove opozicije, ki so precenjevali specifično težo bogatih kmetov med kmečkim prebivalstvom. Takšna davčna politika bi škodila tudi srednjemu kmetu.

Posebno ostro so Trocki in njegovi zavezniki napadali tisti del osnutka resolucije CK, v katerem je bilo govora o možnosti, da se zajamči socialistična akumulacija na račun notranjih rezerv. Nerealen je bil predlog, da bi leta 1926 zvišali delavcem mezde do takšne stopnje, ki ni ustrezala realnim ekonomskim pogojem; večina udeležencev aprilskega plenuma je ovrednotila »popravke« opozicije k osnutku resolucije kot »izraz menjševiškega odnosa do delovnih kmetov, ki jih dolžijo sovražne usmerjenosti do socialistične izgradnje in nasprotavanja, da sodelujejo v izgradnji težke industrije.« Udeleženci plenuma so poudarili zapletenost pogojev, v katerih se razvija industrializacija dežele. Izrekli so se proti predlogom privržencev Trockega. Vodilno jedro je na plenumu ubranilo in konkretiziralo smer industrializacije, kot je bila sprejeta na XIV. kongresu.

V jeseni leta 1926 je industrija v ZSSR dosegla predvojno raven, uspeli so premostiti mnoge gospodarske težave. Nastali so ugodni pogoji za nadaljnji razvoj industrializacije. Na XV. konferenci VKP(b) (od 26. oktobra do 3. novembra 1926) so obravnavali vprašanja ekonomske politike. Politbiro je pripravil osnutek resolucije »O gospodarskem položaju dežele in nalogah partije«.

Konferenca je razčlenila gospodarski položaj in v sprejetih sklepih utemeljila naloge v pogojih obdobja rekonstrukcije gospodarstva. Odločili so se za razširitev takšnih proizvodnih fondov, ki bi omogočili preosnovo vsega narodnega gospodarstva in njegov dvig na višjo tehnično raven. XV. konferenca je poudarila, da je »osnovni pogoj uspeha socialistične izgradnje utrditev gospodarske hegemonije velike socialistične industrije nad celotnim gospodarstvom dežele, predvsem pa njena vodilna, socialistično preobrazujoča vloga do kmečkega gospodarstva, številčna rast aktivnosti proletariata ter krepitev zveze delavskega razreda z osnovnimi kmečkimi množicami.« [8]

Konferenca je potrdila partijsko linijo, sprejeto na aprilskem plenumu leta 1926 glede vprašanja virov akumulacije, in jih podrobno opredelila. Med takšne vire so uvrstili podržavljanje industrije, izkoriščanje državnega budžeta in obdavčevanje bogatejšega prebivalstva. Posebno pozornost so posvetili produktivnosti dela kot važnemu činitelju zmage socializma.

Enega zapletenih problemov industrializacije je predstavljala politika cen. Februarski plenum leta 1927 je poudaril, da se ob vprašanju cen križajo vsi ekonomski in politični problemi sovjetske države.[9] Od politike cen je bila v znatni meri odvisna trdnost ekonomskih vezi med državno socialistično industrijo in majhnim kmečkim gospodarstvom. Nujno je bilo treba premostiti veliko nasprotje

med cenami industrijskega in kmetijskega blaga na osnovi znižanja cen na drobno v trgovini.

Predlog opozicije, da bi industrializacijo krepili na račun povečanja davčne obremenitve vasi in zvišanja cen industrijskega blaga, so zavrnili, ker bi to spodkopalo kmečko gospodarstvo in upočasnilo proces industrializacije. Pri davčni politiki na vasi so se odločili, da bodo upoštevali velikost dohodkov raznih socialnih skupin kmečkega prebivalstva.

Na prvi stopnji industrializacije je prišlo do velikih težav. Konferenca je poudarila, da izdatki za kapitalno izgradnjo zahtevajo ogromen napor gospodarstva. Izboljšanje položaja bo možno šele čez nekaj let.

V takih pogojih je bilo treba nujno okrepiti gospodarsko-organizacijsko dejavnost in izboljšati strukturo gospodarskega aparata. Vodilna vloga v industrializaciji dežele je pripadala delavskemu razredu, hkrati pa so poudarili nujnost, da pritegnejo stare specialiste, ki so bili predani sovjetski oblasti.

Temelje za industrializacijo dežele je postavil XIV. kongres VKP(b), poglobila pa sta jih aprilski plenum CK (leta 1926) in XV. konferenca. V teh dokumentih je bil zasnovan načrt izgradnje težke strojne industrije, materialno-tehničnih temeljev državnega socializma.

Prehod države k socialistični rekonstrukciji je izzval nasprotovanje opozicijskih sil. Ob podpori od zunaj so začeli ustanavljati ilegalne skupine. Svoje ilegalne organizacije so skušali osnovati tudi menjševiki in eseri. Na vaseh so razvijali agitacijo za ustanovitev posebnih kmečkih zvez veleposestnikov. Na Donu in Kubanu so kmetje ustanavljali ilegalne vojaške organizacije.

Oster boj se je razvnel tudi na ekonomski fronti. Bogati kmetje so skušali spodkopavati monopol države nad zunanjo trgovino. Zavirali so preskrbo s kruhom, zavračali plačevanje davkov. Ti sloji so izkoriščali malolastniško psihologijo delovnih kmetov in obrtnikov ter jih usmerjali v boj proti socialistični izgradnji.

Z okrepljeno aktivnostjo opozicije je spomladi 1926 leta notranji boj v partiji dosegel nove razsežnosti. Prehod privržencev Zinovjeva na idejne pozicije trockistov je omogočil oblikovanje nove opozicije. Trockistom so se priključili ostanki »levih komunistov«, decistov in delavske opozicije.

Socialno osnovo združene trockistično-zinovjevske opozicije naj bi po Stalinovi verziji predstavljala mestna mala buržoazija, ki je bila po uradni oceni nagnjena k nestanovitnosti in omahovanju. Nazori opozicije so bili zelo raznoliki — skrajna revolucionarnost se je prepletala z nestanovitnostjo. Za Stalina je bila to psihologija male buržoazije, nagnjene h kapitulantstvu.

Po aprilskem plenumu CK VPK(b) leta 1926 so trockisti in zinovjevci skupaj nastopili proti sklepom XIV. kongresa. Opozicija je skušala dezorganizirati delo politbiroja tako, da bi zapletli njegove člane v brezkončne diskusije. V raznih predelih so sklicali konspirativna zborovanja in razpošiljali partijskim organizacijam svoje dokumente, da bi razvrednotili linijo partije. Oskovskij je leta 1926 v svojem diskusijskem članku v Boljševiku trdil, da je enotnost partije nemogoča. Zahteval je legalizacijo frakcij v VKP(b) in pravico do ustanovitve nove stranke. Sklicevali so tudi ilegalna zborovanja. Po izjavah Trockega so v vrstah leve opozicije leta 1926 razpravljali o možnostih, s katerimi nasprotniki bi lahko formirali blok. Njegov privrženec Mračkovskij je baje izjavil: »Z nikomer. Zinovjev bo pobegnil, Stalin pa nas bo prevaral.« Na to izjavo je Trocki retrospektivno v emigraciji pikro pripomnil: »Zinovjev je z nami sklenil blok, kmalu nato pa pobegnil. Za njim je skupaj z mnogimi pobegnil tudi Mračkovskij.«

Iz pisanja Trockega izvemo malo več o naivnih političnih predstavah nove opozicije. Ko je v začetku leta 1926 nova opozicija (Zinovjev, Kamenev in drugi) začela pogajanja s Trockim, mu je baje Kamenev v razgovoru na štiri oči izjavil: »Blok z vami bi bilo mogoče uresničiti le v primeru, če ste pripravljeni sprejeti boj za oblast. Večkrat smo si zastavljali vprašanje: nemara je Trocki utrujen in se hoče omejiti le na literarno kritiko, ne da bi začel boj za oblast?...« V teh dneh sta bila po izjavah Trockega tako Zinovjev kot Kamenev povsem prežeta z iluzijami, da bi bilo mogoče dobiti izgubljeno oblast z lahkoto nazaj. Po pisanju Trockega je baje Kamenev

takole razmišljal: »Čim se boste pojavili na tribuni roko v roki z Zinovjevom, bodo rekli: Tu je Centralni komite! Tu je vlada! Vprašanje je le, če hočete ustanoviti vlado?«

Trocki je imel vsekakor realnejše predstave o dogajanju, ki ga je ocenjeval z vidika svojih opozicijskih nazorov. Takole je zapisal:

»Po treh letih opozicijskega boja (1923—1926) nisem delil teh optimističnih pričakovanj. Naša skupina (t. j. trockistov) je imela v tem času že dokončno izdelano predstavo o drugem termidorskem poglavju revolucije, o rastočem razdoru med birokracijo in ljudstvom, o nacionalno konservativni degeneraciji vodilnega sloja in o globokem vplivu porazov svetovnega proletariata na usodo Sovjetske zveze. Vprašanje oblasti nisem obravnaval kot samostojno vprašanje, to se pravi odtrgano od teh notranjih in zunanjih procesov. Vloga opozicije je v naslednjem obdobju nujno dobila pripravljalni značaj. Treba je bilo vzgojiti nove kadre in počakati, kako se bodo razvijali dogodki. V tem smislu sem Kamenevu odgovoril: »Niti najmanj se ne počutim utrujenega, toda mnenja sem, da se moramo oborožiti s potrpežljivostjo za celo zgodovinsko obdobje. Sedaj ne gre za vprašanje boja za oblast, ampak za pripravo duhovnih in organizacijskih sredstev za ta boj v primeru novega revolucionarnega vzpona. Kdaj bo do tega prišlo, ne vem ... Že v naslednjem letu in pol notranje partijskega boja so se razblinile iluzije Zinovjeva in Kameneva glede skorajšnjega povratka na oblast. Iz teh preizkušenj pa sta povzela zaključke, nasprotne tistim, ki sem jih branil. Kamenev je baje izjavil: »Če ni možnosti, da bi vodilni skupini odvzeli oblast, nam preostane samo, da se vrnemo v isto vprego.« Do istih zaključkov je prišel po obotavljanju tudi Zinovjev.«

Dejavnost opozicije pa ni ostala prikrita vodilnemu jedru s Stalinom na čelu. Z vprašanjem delovanja opozicije se je ukvarjal v juliju 1926 združeni plenum CK CKK. Po referatu Kujbiševa je nastopil Trocki z izjavo trinajstih članov opozicije, ki je predstavljala združeno platformo trockistično-zinovjevskega bloka. Teorijo o možnosti izgradnje socializma v eni deželi so ocenili kot »dvomljivo novotarijo«. Vodilne kadre partije in sovjetske države so ožigosali, da so se »birokratsko degenerirali«. Na plenumu so nastopili proti opoziciji Stalinovi najožji sodelavci. Z vso ostrino je opozicijo napadel Dzeržinski. Očital ji je, da se poslužuje demagoških in politikantskih metod. Poudaril je, da zaključki opozicije ne temeljijo na dejanskih podatkih, ampak na željah, da na vsak način preprečijo ustvarjalno delo politbiroja in plenuma. V resoluciji plenuma so poudarili, da se opozicija dejansko poigrava z idejo o dveh strankah. Zaradi frakcijske dejavnosti so Zinovjeva izključili iz politbiroja, njegovega privrženca Laševiča pa s položaja kandidata za člana CK in mu v svarilo izrekli strog ukor. Plenum je opozoril na nedopustnost frakcij znotraj partije. Notranja nesoglasja so skušali premostiti s čarobno formulo v deklarativni obliki. V resoluciji so takole zapisali: »Samo ena partija in en sam voditelj in vodnik proletarske diktature KP lahko zagotovi zmago proletarske revolucije.«[10]

Po plenumu so voditelji opozicije nadaljevali s svojo dejavnostjo. Odločili so se, da bodo partiji vsilili novo diskusijo, širili opozicijsko literaturo, tiskano na hektografih, pisalnih strojih itd. Nastopili so tudi na partijskih zborovanjih v Moskvi in Leningradu, toda brez večjih uspehov. 16 oktobra so se odrekli svoji dejavnosti. Centralni komite je o tem obvestil vse partijske organizacije, hkrati pa postavil pred komuniste nalogo, naj ne opustijo idejnega razkrinkovanja opozicije, dokler opozicijskih voditelji ne bodo priznali zmotnosti svojih nazorov in jih nehali propagirati.

Vprašanje frakcionistične dejavnosti opozicije je ponovno obravnaval združeni plenum CK in CKK v prisotnosti članov centralne revizijske komisije v dneh od 23. do 26. oktobra 1926. V imenu CKK je nastopil kasnejši Stalinov zgodovinar Jaroslavski. Med drugim je izjavil: »O delu opozicije nam še zdaleka ni vse jasno, toda to, kar nam je jasno, nakazuje podobo, ki jo je mogoče označiti kot poskus oblikovanja druge stranke v okviru VKP(b) ...«

Plenuma so se udeležili: delegat izvršnega komiteja komunistične internacionale Palmiro Togliatti, Sen Katajama, Kuusinen in drugi. Na plenumu so obravnavali tudi vprašanje odstopa Zinovjeva s položaja predsednika Komunistične internacionale. Kot je razvidno iz resolucije, se je plenum strinjal, da nadaljnje delo Zinovjeva v Komunistični internacionali ni več mogoče. Izključili so Trockega iz sestava politbiroja CK, Kameneva pa s položaja kandidata za člana politbiroja centralnega komiteja. [11] Proces likvidacije opozicije je napredoval počasi in nezadržno. Zinovjeva, Trockega in Kameneva so odstranili s položajev, razpustili njihove sekretariate, njihove avto-

mobile in šoferje pa dodelili drugim. V časopisih in revijah niso smeli ničesar objavljati. Bili so sicer formalno še vedno člani centralnega komiteja, a imeli so le malo moči. Opozicija je bila v agoniji. Privržence opozicije in njihove ideje so javno zasmehovali.

V imenu opozicije je na plenumu nastopil Zinovjev. Od centralnega komiteja, je zahteval, da naj vprašanja o antipartijski dejavnosti bloka ne postavi na dnevni red XV. partijske konference, sicer bodo obnovili opozicijsko aktivnost. Plenum je zavrnil to zahtevo in sklenil, da je treba na konferenci do kraja »razkrinkati bistvo opozicijske platforme«.

Še preden so bili Zinovjev, Kamenev in Trocki izključeni iz Centralnega komiteja jeseni leta 1927, so bili politično mrtvi. Imeli niso nobenega urada, postali so privatni ljudje, katerih vpliv ni segel dalje od štirih sten njihovih sob. Pogrezali so se v pozabo. Za Stalina niso predstavljali posebne nevarnosti, toda že sam njihov obstoj je mučno opozarjal na nerešene probleme.

Trocki je sicer predvideval, da bo prišlo po porazu levice do novih frakcijskih bojev. Jeseni leta 1926 je trdil, da so se izoblikovale v okviru vodilnega bloka tri skupine: kmetom prijazna skupina, sindikalna skupina in skupina »aparatčikov.«[12] Ideja o predstoječem razcepu v partiji mu je lebdela pred očmi vse leto 1927. Opozoril je, da bo boj med temi skupinami naravna posledica zatiranja levice. [13] Označil je tudi idejne nosilce teh skupin. Center naj bi po njegovih izjavah predstavljali Stalin, Molotov, Kaganovič, Mikojan, Kirov in Ugljanov, sindikaliste Tomski, kmetom naklonjeno skupino pa Rykov in A. P. Smirnov. Trocki je tej skupini domnevno prištel celo Kalinina in druge. Takšna dokaj točna razmišljanja pa so bila brez vpliva na potek dogajanj.

Stalin je postal razsodnik nad nemočno opozicijo. Delegatom XV. zveze partijske konference so predložili osnutek resolucije O opozicijskem bloku v VKP(b), ki jo je potrdil oktobrski združeni plenum CK in CKK partije.

Stalin je v referatu »O opoziciji in položaju v partiji« razčlenil dejavnost opozicije, njeno bistvo in vzroke nastanka. Poudaril je, da se opozicija in partija razhajata predvsem v različni oceni značaja in perspektiv oktobrske revolucije in možnosti zmage socializma v ZSSR v pogojih kapitalistične obkolitve. Ta vprašanja je partija po izjavah Stalina že davno rešila in opredelila v resoluciji XIV. konference RKP(b).

Po Stalinovi teoretični konstrukciji se je opozicija idejno zbližala z menjševiki in oportunističnimi voditelji II. internacionale. Svoje obdolžitve je utemeljil s tem, da je opozicija zanikala možnost izgradnje socializma v ZSSR, zahtevala svobodo frakcij in grupaštva znotraj partije, si prizadevala izzvati nezadovoljstvo med delavci in zagovarjala idejo izkoriščanja kmetov.

Iz vrst opozicije so na konferenci nastopili s pravico posvetovalnega glasu Kamenev, Trocki in Zinovjev. Branili so svoje nazore in izrazili pomisleke glede možnosti izgradnje socializma v eni deželi. Konferenca je zavrnila predloge opozicije in obsodila njihove defetistične nazore. Stalinu je uspelo ustvariti na konferenci takšno enotnost, da opozicijski blok ni dobil nobenega glasu. Konferenca je sprejela Stalinovo oceno, da predstavlja opozicija socialdemokratski odklon, in pozvala članstvo partije, naj razkrinka oportunistično bistvo tega odklona. Stalin je v zaključnem govoru poudaril, da si je opozicijski blok zastavil cilj, da poruši enotnost VKP (b), poveže nezadovoljne elemente v partiji in izkoristi težave socialistične izgradnje v antipartijske namene. Neučinkovite nastope opozicije je Stalin spretno izkoristil za krepitev svojega položaja. Navzven je precenjeval vlogo in pomen opozicije, njeno aktivnost pa prikazoval kot izredno nevarno za obstoj ZSSR. V resoluciji konference so v Stalinovem stilu zapisali: »Ni slučaj dejstvo, da so eseri in kadeti, ruski menjševiki in »levi« socialdemokrati — vsi ti skupaj izkoristili priložnost, da javno izrazijo svoje simpatije z bojem opozicijskega bloka proti naši partiji, računajoč, da bo privedel boj opozicijskega bloka do razkola v partiji, razkol pa bo sprostil antiproletarske sile naše dežele, v veselje sovražnikov revolucije.«[14]

V izjavi platforme štiridesetih opozicijskih voditeljev z dne 2. junija 1927 je bilo rečeno: »Tehnična zaostalost naše dežele in iz tega izvirajoča majhna produktivnost dela predstavljajo neverjetne ovire

na poti socialistične družbe. Zaradi te zaostalosti je prehod k socialistični organizaciji proizvodnje, v kateri se bo delavec spremenil iz orodja v gospodarja proizvodnje, blagovni značaj proizvodnje pa bo odstranjen, nemogoč brez pomoči naprednejših dežel, brez svetovne revolucije.« [15]

Opozicijski voditelji so pretiravali glede zaostalosti dežele in s tem izzvali nevoljo partijskega članstva. Tendence birokratizacije so predstavili kot povsem razvit proces, kali deformacij pa že kot deformacije. V času, ko so pojavi degeneracije zajeli manjši del partijskega vodstva, so voditelji opozicije govorili o degeneraciji partije kot celote. Opozicija je kritizirala partijski režim ne brez razloga, toda njen poziv k revoluciji proti partijskem vodstvu je vplival na večino partijskega članstva kot nevaren psevdo levi odklon. Opozicija je zanikala sleherni napredek, smer partije je označila za kapitulacijo pred kapitalizmom. Iz rasti kulakov in nepmanske buržoazije je zaključila, da hočeta Stalin in Buharin restavrirati kapitalizem. [16]

Opozicija je ne dovolj prepričljivo trdila, da privatni sektor hitreje akumulira kot socialistični, meščanska inteligenca pa učinkoviteje nadzira industrijo in finance kot partija. Zinovjev je pred CKK CK VKP(b) leta 1927 izjavil: »V Moskvi že sedijo odposlanci Ustrjalova, prav tako tudi Miljukova. Skoraj že vodijo delo ljudskega komisariata za kmetijstvo in državno plansko komisijo, vodijo, več kot mi in Kalinin. Pravijo sicer, da ti profesorji ... opravljajo delo samo za nas, toda v resnici odločajo.«[17]

V maju in juniju 1927 so voditelji opozicije, ne brez osnove, kritizirali Stalinova navodila kitajskim komunistom o sodelovanju s kuomintangom. Zinovjev je imel na Dan tiska govor po radiu, v katerem je kritiziral linijo CK VKP(b) na področju mednarodnih odnosov. Proti koncu maja so Evdokimov, Zinovjev, Smilga in Trocki poslali politbiroju CK VKP(b) pismo v obliki platforme, ki ga je podpisalo 83 privržencev združene opozicije. Čez mesec dni so predstavniki demokratičnega centralizma (Sopronov, Smirnov) poslali politbiroju svojo platformo, ki jo je podpisalo 15 aktivnih privržencev. V platformi tristosemdesetih so podpisniki označili teorijo izgradnje socializma v eni deželi kot maloburžoazno ter nasprotujočo idejam marksizma in leninizma. V juniju 1927 je Trocki na zasedanju predsedstva CKK obdolžil vodstvo termidorskega prevrata in omenil pogoje, pod katerimi bi bila opozicija pripravljena braniti deželo sovjetov. Stalin je izkoristil zaostritev mednarodnega položaja — prekinitev diplomatskih in trgovskih zvez med Anglijo in ZSSR ter poraz kitajske revolucije — da je povsem utišal opozicijo. Vprašanja se je lotil z vidika kršitve partijske discipline. Problem aktivnosti opozicije so obravnavali na združenih plenumih CK in CKK VKP(b) proti koncu junija, v začetku avgusta in v oktobru 1927.

Na združenem plenumu CK in CKK VKP(b) konec julija in v začetku avgusta so na osnovi referata Ordžonikidzeja sprejeli resolucijo »O kršitvi partijske discipline Zinovjeva in Trockega«. V njej so poudarjali, da je opozicija leta 1923 na čelu s Trockim, nato pa leta 1926 na čelu s Trockim in Zinovjevom izkoristila težave, ki jih je morala premagovati partija v boju za socialistično izgradnjo dežele, za to, da bi zadali udarec enotnosti partije in njenemu vodstvu, ne da bi si pomišljali kršiti partijsko disciplino. [18]

Plenum je ugotovil, da so privrženci opozicije prelomili obljubo, da bodo nehali s frakcionalistično dejavnostjo. Opozicija je postala objektivno središče, okrog katerega se zbirajo antipartijske in antisovjetske sile, na njihovo razkrajajočo dejavnost pa računa tako notranja kot zamejska kontrarevolucija. [19]

Na plenumu so obravnavali tudi predlog o izključitvi Trockega in Zinovjeva iz CK VKP(b). Izpostavljeni pritisku so se privrženci opozicije z nekaterimi pridržki odrekli svojim trditvam v zvezi z obrambo ZSSR, termidorjem itd. Obljubili so, da bodo pretrgali zveze z opozicijsko skupino Rut Fišerjeve in Maslova v Nemčiji in da ju bodo nehali moralno podpirati. Obljubili so tudi, da bodo opustili frakcionistično dejavnost.

Plenum je opozoril Zinovjeva in Trockega, naj dojameta, da je njuno članstvo v partiji nezdružljivo z njunim ravnanjem. Sklenili so, da bodo umaknili z dnevnega reda vprašanje njune izključitve iz CK in jih v svarilo strogo ukorili. Plenum je zadolžil opozicijo, da

takoj razpusti frakcijo, in pozval vse komuniste, naj preprečijo nastope opozicije in oblikovanje antipartijskih grupacij.

Voditelji opozicije po plenumu niso opustili boja. 3. septembra 1927 so privrženci opozicije poslali CK platformo, ki jo je podpisalo 13 opozicionalcev: Trocki, Zinovjev, Kamenev, Evdokimov, Pjatakov, Bakajev, Rakovski in drugi. V glavnem so ponovili svoje zahteve iz deklaracije 83 podpisnikov. Očitali so Centralnemu komiteju, da namerava odpraviti monopol na zunanjo trgovino, plačati dolgove carske vlade, odtegnil podporo kitajski revoluciji in razširiti politične pravice buržoazije.

Opozicija se je zatekla k pretiravanju, ko je skušala diskreditirati večino v CK in Stalinu iztrgati vodstvo. Zinovjeva trditev, da gospodarski aparat vodijo »odposlanci« Miljukova, je bila vsekakor pretirana. Prav tako je pretiraval tudi Trocki v svojih ocenah, ko je izjavil: »Vodilni krogi vse tesneje zraščajo s sovjetsko nepmansko družbo. Obstajata dva sloja, dvoje načinov življenja... oziroma še ostreje formulirano, v vsakdanjem življenju nastajajo elementi dvojnega gospodarstva. Če bodo zadeve še naprej tako potekale, bodo kmalu tudi politično imeli dvovladje, takšno dvovladje pa bi neposredno ogrožalo diktaturo proletariata. Proletariat mora dojeti, da v določenem zgodovinskem obdobju sovjetska država — če politika proletariata odpove — lahko postane aparat, če mu odtegnemo oblast proletarske baze in predamo v roke buržoazije, ki nato spodkoplje podnožje sovjetov in njihovo oblast, se spremeni v bonapartistični sistem.« [20]

Ta ocena je vsekakor bila izrečena v stilu frakcijske nestrpnosti. Partijski in vladni krogi leta 1926 niso zrastli z nepmansko družbo. Degeneracija dela partije je bila vsekakor mnogo bolj zapletena in prikrita.

Voditelji opozicije so vsekakor imeli prav, ko so nasprotovali zviševanju cen v zvezi s pomanjkanjem blaga. Nekateri so hoteli dvigniti cene kar za 30 %, kar je bilo povsem napačno. Opozicija se je izrekla proti uvedbi sedemurnega delavnika, ki so ga uvedli ob 10. obletnici oktobrske revolucije. Zinovjev je ta nekoliko preuranjem ukrep označil za demagoški predlog brez primere. Nekateri opozicijski voditelji so na XV. partijskem kongresu izjavili, da je CK na najboljši poti, da uniči stranko. Stalinovi politični nasprotniki so prešli s tako vnemo v napad proti Stalinu, ko okoliščine za njih niso bile ugodne. Težava je obstajala v tem, da še niso bile očitne resnične slabosti Stalina, njegove napake in možne posledice njegovega vodstva. Preprosto članstvo ni poznalo njegovega resničnega značaja, večina partijskih voditeljev ga ni poznala. Opozicija se ni povsem zavedala svojega položaja: v zapletenih odnosih 20.-tih let je notranjepartijska opozicija nujno morala pritegniti določene protisovjetske sile. Opozicija bi morala upoštevati takšne okoliščine v večji meri kot je to storila, kar je Stalinu in njegovi skupini dalo povod, da v pretirani obliki napihne nevarnost. Stalin je opozicijske voditelje ožigosal, da so neznačajni, in obilno uporabljal njihovo frakcijsko polemiko, ki so jo vodili med sabo pred oblikovanjem »Nove opozicije«. V tem frakcijskem boju je vešče izkoriščal vse napake opozicijskih politikov iz preteklosti za utrditev svoje pozicije. Vselej je opozarjal na enotnost stranke in opozicijo dolžil frakcionaštva. Stalinu je uspelo mobilizirati partijske množice okoli gesla izgradnje socializma v eni deželi. Praktično je to pomenilo, da se je »Združena opozicija« že v jeseni 1926, nekaj mesecev po ustanovitvi, razbila. Ko so njeni voditelji to spoznali, so ob velikem zadovoljstvu stalinistov pozvali k umiku. 17. oktobra 1926 so Zinovjev, Kamenev, Sokolnikov, Trocki, Pjatakov in Jevdokimov pajasnili svoja stališča glede vrste bistvenih vprašanj, izčrpno pa so priznali svoje statutarne kršitve. Formirali so frakcije, da bi uveljavili svoje nazore. Pozvali so svoje pristaše, naj razpustijo vse frakcije in v bodoče iznašajo svoja stališča »v obliki, ki jo predvidevajo partijski statut, kongresne resolucije in CK«. Menili so, da bodo tako iz stranke izključeni opozicionalci ponovno sprejeti v stranko, v kateri se bodo odslej izkazali v boju proti razpuščeni disciplini.

Teh obljub pa se opozicijski voditelji niso mogli držati. Skratka, ni jim uspelo prikriti svoje nezadovoljstvo s Stalinom in večino CK. Svoje poglede so sicer branili v oblikah, ki jih je predvideval statut stranke, to je v člankih, v izjavah, razpravah in peticijah — to-

da logika notranjepartijskega boja je pogostokrat silila, da so prekoračili meje, ki so bile začrtane s partijskim statutom, kar je takoj izzvalo s strani Stalina in večine CK represijske ukrepe. Stalin je budno bdel nad aktivnostjo opozicijskih voditeljev. Zavračal je, da bi se pomiril s Trockim in Zinovjevom. V zavesti svoje superiornosti si je prizadeval, da povsem uniči svoje oponente in da vzpostavi gospodstvo nad stranko. Opozicija je zahtevala, naj tri mesece pred XV. kongresom začnejo diskusijo v partiji. Centralni komite je zavrnil zahteve opozicije in kategorično prepovedal razširjanje njihovih dokumentov. Zgleda, da prepoved ni zalegla. Jeseni 1927 so odkrili v Moskvi ilegalno tiskarno. Organizacija opozicionalcev se je začela spreminjati v ilegalno. Zgleda, da je Stalin načrtno prisilil organizacijo v ilegalno, da jo je lahko v skladu s statuti povsem onemogočil.

Združeni plenum Centralnega komiteja in CKK je v dneh od 21. do 23. oktobra ponovno razpravljal o dejavnosti opozicije. Zaradi ilegalne frakcijske dejavnosti sta bila Trocki in Zinovjev izključena iz centralnega komiteja. Sklenili so, da bodo gradivo predložili v preučitev XV. kongresu partije. [21]

Plenum je po izključitvi Trockega in Zinovjeva iz Centralnega komiteja sklenil v skladu s statutom partije začeti predkongresno partijsko diskusijo. Partijskim organizacijam so predložili v razpravo teze »Navodila o sestavi petletnega načrta narodnega gospodarstva« in »O delu na vasi«, ki jih je sprejel oktobrski združeni plenum CK in CKK. [22] Opoziciji so formalno sicer dovolili, da pojasni svoje nazore. V posebni rubriki Pravde so objavljali članke, ki so branili linijo partije, in prispevke opozicije.

Tik pred kongresom je opozicija mobilizirala vse svoje sile, vendar je na predkongresnih zborovanjih doživela poraz. Večina partijskih organizacij se je izrekla za generalno linijo izgradnje socializma. Stalin je povsem obvladal partijski in državni aparat. Užival je podporo ogromne večine partijskega kadra, ki se je opredelil za konkreten program izgradnje socializma. V svoji nemoči se je opozicija lahko zatekla le k neučinkovitim ukrepom. Izdelali so akcijski program demonstracij ob deseti obletnici oktobrske revolucije. 7. novembra 1927 so demonstrirale po ulicah Moskve in Leningrada majhne opozicijske skupinice z rdečimi zastavami in gesli: »Dovolite nam uresničiti Leninov testament! Dol z oportunizmom! Za enotnost Leninove partije!« Če so organizatorji teh pohodov upali, da bodo pritegnili prebivalstvo Moskve in Leningrada, so se zelo zmotili. Demonstracije je milica razgnala.

Centralni komite se je nato obrnil s pismom na vse organizacije VKP(b). Opozorili so, da aktivnost opozicije ni združljiva, zlasti še to velja za njene voditelje, s članstvom v leninski partiji, in da mora CKK preučiti vprašanje zadnjega nastopa opozicije.

Centralni komite je dal v boju za enotnost partije naslednja navodila: Odločno je treba nastopiti proti poskusom trockistov, da razširijo partijsko diskusijo izven okvirov partije. Množici nepartijcev je treba pojasniti linijo partije in jo braniti. Iz partije je treba takoj izključiti opozicionalce, ki na nepartijskih zborovanjih nastopajo proti politiki partije. Ilegalna trockistična zborovanja je treba preprečiti.

Če skrbno razčlenjujemo frakcijske boje med Stalinom in levo opozicijo, pridemo do zaključka, da leninskih norm partijskega življenja ni kršila le opozicija, temveč tudi Stalin. Preprečeval je na vse pretege, da bi prišlo do notranjepartijskih razprav o teoretičnih in praktičnih vprašanjih. Nenehno je silil opozicijo, da se razkrije, žigosal je njeno neodkritosrčnost, hkrati pa je stranko varal in prikrival svoje resnične nazore. Ko je podpiral Zinovjeva in Kameneva, proti Trockemu, nato pa izigraval Buharina, Rykova in Tomskega proti Zinovjevu in Kamenevu, stranke ni združil, ampak cepil. Poglabljal je obstoječe razlike v mišljenju, izsilil je izključitve in represijske ukrepe proti vsem, ki niso soglašali z njim.

Stalin, Molotov, Kaganovič in Jaroslavski ter nekateri njihovi pristaši so vodili notranjepartijske boje v 20-tih letih na nož; podobno velja to tudi za Trockega, Zinovjeva in Kameneva ter njihove pristaše. Namesto spopadov idej se je bolj uveljavljal organizacijski konflikt. Najmanjšo napako so neizmerno povečali, mnoge izjave svojevoljno potvarjali. Najmanjše razlike v mišljenju z večino CK so spremenili

v napad sovražnika ali v subverzivno ogrožanje dikature proletariata, iz opozicije pa so napravili »aktivne kontrarevolucionarne sile«.

Takšna kritika ni bila primerna, da bi pridobila opozicionalce in jih pritegnila k skupnemu delu. Frakcijski spori med ruskimi voditelji so imeli svoje odmeve v KI. Antonio Gramsci je v pismu, ki ga je pritihotapil iz zapora, izrekel ogorčenje nad notranjepartijskimi spori v RKP(b).

V takem vzdušju je razumljivo, da so na večer pred XV. partijskim kongresom prenesli notranjepartijski boj na ulice. V zvezi s pregonom Smilge, Trockijevega pristaša, iz Moskve zaradi frakcijske aktivnosti je prišlo do neuspelih demonstracij. Opozicijski voditelji, ki so jim vselej preprečevali, da stranki pojasnijo svoj program, so na hektografih razmnožili svoje dokumente in Leninov testament in skušali ilegalno zaseči tiskarno v Moskvi. To je Stalinu dalo povod, da ni proti opozicionalcem mobiliziral le stranke, ampak tudi aparat GPU. Jeseni 1927 je prišlo do prvih aretacij pripadnikov opozicije.

Na skupnem zasedanju CK in CKK VKP(b) 14. oktobra 1927 so obravnavali pollegalno in ilegalno dejavnost opozicije oziroma trockistično-zinovjevskega bloka. Trocki je v svojem govoru, ki je bil zadnji pred CK, napadel svoje nasprotnike. Proti njemu so nastopili Skrypnik, Gološčekin, Unšliht, Čubar in Lomov, ki so deset let za tem postali žrtve Stalinovega terorja.

Plenum je prišel do zaključka, da sta Trocki in Zinovjev prelomila obljubo, da se ne bosta več ukvarjala s frakcijsko dejavnostjo. Izključili so ju iz CK in pozvali partijski kongres, ki so ga pripravljali, naj preuči celoten kompleks frakcijske dejavnosti in oblikovanja grupaštva.

Kriza v partiji je bila vsekakor izredno globoka. Nemara jo je najglobje dojel privrženec Trockega Adolf Joffe, viden boljševiški funkcionar, ki je v pismu Trockemu dne 17. novembra, tik preden se je ustrelil, med drugim vzpodbudno takole zapisal: »Če lahko primerjamo veliko z malim, lahko rečem, da je zgodovinsko eminentno pomemben dogodek Vaša in Zinovjeva izključitev, dogodek, ki mora v naši partiji neogibno začeti obdobje termidorja... Ne izgubljajte poguma, če Vas nekateri danes zapuščajo, zlasti še, če množice ne bodo tako hitro našle poti k Vam, kot si mi vsi želimo. Vi ste na pravilni poti, toda zavest, da bo Vaša resnica zmagala, je zasnovana prav na dosledni nepopustljivosti, na neizprosni trdnosti, zavračanju slehernega kompromisa, kar je bila vselej tajna Iljičevih zmag...«

Joffejevo poslovilno pismo ni samo globoko pretresljiv človeški dokument, ampak tudi zanimiv zgodovinski vir, ki prikazuje položaj v kakšnem se je nahajala opozicija, nekdanji Leninovi sodelavci. Joffe je menil, da pomeni izključitev Trockega likvidacijo revolucije. Ni samo napovedal začetek obdobja termidorja, temveč je tudi predvidel, da se bo revolucija končala v osebni diktaturi. Po njegovem mnenju ni bilo nikogar, ki bi v trenutni situaciji imel voditeljske in intelektualne sposobnosti Trockega. Upal je, da bo njegovo pismo predramilo Trockega iz njegove pasivnosti. Mislil je, da bi bil Trocki boljši diktator kot Stalin, toda moral bi vedeti, da so Trockemu manjkale prav tiste lastnosti, ki bi mu bile potrebne v boju s Stalinom. »Zavest, da bo zmagala Vaša resnica je zasnovana prav na dosledni nepopustljivosti neizprosni trdnosti, zavračanju slehernega kompromisa...« Prav te karakterne lastnosti so pripomogle k zmagi Stalinu.

Joffejev pogreb 19. novembra so privrženci opozicije izkoristili za manifestacijo svojih nazorov. Po govoru Čičerina ob grobu Joffeja, ki je govoril v imenu CK, so nastopili Trocki, Zinovjev, Kamenev. Trocki je pozval, naj vzpostavijo enotnost stranke; Stalinovega imena ni niti omenil. Ob grobu je izjavil: »Ne prostovoljna smrt Joffeja, temveč njegovo življenje naj preživelim služi za vzgojo. Boj se nadaljuje. Vsakdo naj ostane na svojem mestu«; to so bile prazne besede. Stalin je poskrbel, da ni prišlo do boja; opozicijo je povsem razorožil. Jamčiti ni bilo mogoče niti za varnost Trockega. Po pogrebu se je Trocki skril v neko stransko poslopje Novodevičjega samostana. Tam ga je videl ameriški žurnalist Louis Fisher. Po njegovem pripovedovanju je bil Trocki ves pretresen. Menil je, da je bil to njegov zadnji javni nastop na ruskih tleh.

Zinovjev je imel agresiven govor. Govoril je o Stalinovih zločinih, ga obdolžil, da je izdal stranko, zlorabil pravice partijskih članov,

potvoril voljo partije. Očividci, ki so prisostvovali pogrebu, so lahko opazili, da je stvar Trockega izgubljena. Združena opozicija ni imela opore v proletariatu.

Dva meseca kasneje so Trockega pregnali v Alma-Ato v Kazakstan in ga namestili v neki s trstiko pokriti kmečki hiši. Tam je prevajal Marxova dela in dela angleškega utopista Tomasa Hodgkina ter začel pisati svojo študijo o permanentni revoluciji.

Z odstranitvijo Trockega si je Stalin utrl pot do četrtstoletnega gospostva. Njegova moč je nenehno rastla. Kot temna senca se je širila nad deželo, v kateri ni bilo več nikake organizirane opozicije, ki so jo brez usmiljenja zadušili.

Boj proti trockizmu je postal vsakodnevno geslo, ki so ga izvajali z vso rigoroznostjo. Že v januarju 1926 je politbiro obvestil članice KI o rezultatih XIV. kongresa in o boju partije z opozicijo. Menil je, da ni smotrno, da bi vnašali diskusijo o ruskem vprašanju v Komiterno. [23] Organi KI (IKKI in VI. razširjeni plenum IKKI v dneh od 17. februarja do 15. marca 1926) so se strinjali s predlogom. [24]

Opozicija si je skušala zagotoviti oporo pri somišljenikih v zamejskih komunističnih partijah, in je v ta namen izkoristila nekatere delavce iz aparata KI. Oporo je uživala predvsem med sektaškimi skupinami v nemški in italijanski partiji. Na III. kongresu KPI v januarju 1926 je Amadeo Bordiga ostro napadel KI in KPI. Kongres je na osnovi referata Antonia Gramscija in njegovih tez zavrnil levo sektaško kritiko na račun VKP(b). Proti skrajno levim sektašem so nastopili tudi v KPN. Skrajno levo sektaško skupino so zamenjali z Ernstom Thällmannom. v Franciji je imela leva opozicija oporo v skupini sindikalistov (P. Monnatte, A. Rosmer) in pri Souvarinu. Leva opozicija je zanikala taktiko enotne fronte. Zahtevala je, da je treba preučiti to taktiko, ki jo izvaja KI. Vsesplošna stavka v Angliji je Zinovjeva navdala z optimizmom. Menil je, da je stabilizacija kapitalizma končana in da je na obzorju novo revolucionarno vrenje. Taktika enotne fronte in delo v reformističnih sindikatih sta zato izgubila pomen. Osnovati je treba nove sindikate, ki naj se oprejo na manjšino. Predlagal je, naj razpustijo angleško-ruski komite. Stalin je bil v oceni revolucionarne situacije veliko previdnejši.

Velik pomen v idejnem razčiščevanju z opozicijo je imel VII. razširjeni plenum IKKI, ki je zasedal v Moskvi v dneh od 22. novembra do 16. decembra 1926. Eno od osrednjih vprašanj na plenumu je bilo vprašanje boja s trockistično-zinovjevskim blokom. Zinovjeva so odstranili s položaja v KI. Stalin je s svojim uvodnim referatom intoniral diskusijo. Pristaši opozicije so branili svoje teze. VKP(b) so med drugim obdolžili, da skuša perspektivno svetovno revolucijo zamenjati »z nacionalnoreformistično perspektivo in zdrsniti z razrednih pozicij na pozicije nacionalnega reformizma.«

Udeleženci plenuma so v svojih nastopih podprli usmeritev dežele k izgradnji socializma. Opozorili so, da imajo nazori opozicije prizvok reformističnih dogem, usmerjenih v razorožitev delavskega razreda in v odvračanje od razrednega boja. Togliatti je povsem realno presodil historično situacijo, ko je dejal: »Glavno vprašanje, ki se vanj reducirajo vsa ostala, je vprašanje možnosti izgradnje socializma v eni deželi. Stvar je namreč v tem, da si moramo biti v položaju, v katerem delamo, vsi na jasnem glede perspektive razvoja svetovne revolucije. Vsaka diskusija o perspektivah ruske revolucije je diskusija o perspektivah svetovne revolucije«. [25]

Predstavnik IKIM L. Longo je opozoril, da je zanikanje možnosti izgradnje socializma v eni deželi obramba likvidatorskih pozicij v odnosu do ruske revolucije. Trditi, da ruski proletariat ne more graditi socializma, če revolucija ne zmaga v drugih deželah, pomeni sejati zmedo in nezaupanje, pomeni odtegniti široke plasti od aktivnega boja za diktaturo in izgradnjo socializma v SZ — kar neposredno pomeni zadati udarec mednarodnemu delavskemu gibanju . . . [26]

Resolucija O ruskem vprašanju, ki so jo predložile tuje delegacije, je skoraj soglasno podprla linijo VKP(b). V resoluciji so ugotovili, da predstavlja opozicija v VKP(b) po svoji idejni vsebini resno nevarnost, ki jo marsikdaj prikrivajo leve fraze. Opozorili so, da opozicija s svojimi nastopi škoduje izgradnji socializma. Partije so zadolžili, naj vodijo boj proti sektaštvu in dogmatskim skrajno levim odklonom v mednarodnem delavskem gibanju. Zavedati se je treba tudi desne

oportunistične nevarnosti. Plenum je sklenil reorganizirati nekatere vodilne organe IKKI.

Voditelji opozicije so okrepili svojo aktivnost na mednarodnem nivoju. IKKI je bil prisiljen na VIII. plenumu od 18. do 30. maja 1927 ponovno obravnavati vprašanje frakcionistične dejavnosti opozicije. Trocki in njegov somišljenik Vujović sta na plenumu predložila nasprotne teze. Po mnenju Trockega je bilo obdobje stabilizacije kapitalizma končano, v ospredje je stopalo novo obdobje »kriz in pretresov«. Zahteval je, da je treba opustiti taktiko enotne fronte in podpreti aktivnost skrajno leve grupacije. Izjavil je, da se bo opozicija borila proti liniji partije do konca. Plenum je zavrnil nasprotne teze Trockega in Vujovića ter jih označil kot »direktno izpodkopavanje boja komunistov z imperialistično vojno.«

Plenum je Trockemu in Vujoviću prepovedal nadaljnjo frakcionistično dejavnost in dal predsedstvu IKKI polnomočje, da oba izključi iz IKKI, če ne bosta prenehala s svojim frakcionističnim delovanjem. [27] Aktivnost Trockega in njegovih somišljenikov v mednarodnem komunističnem delavskem gibanju se je zdela Stalinu tako nevarna, da je Trockega predsestvo IKKI 27. septembra 1927 izključilo iz IKKI. [28]

Sredi ostrih frakcionističnih bojev je vodilno jedro s Stalinom na čelu osredotočilo svoje moči na izgradnje socializma. Na partijskih konferencah in plenumih, ki so jih v obdobju od XIV. do XV. kongresa redno sklicevali, so obravnavali gospodarska vprašanja v zvezi z industrializacijo dežele. Velik idejni pomen so pripisovali Stalinovim delom, napisanim v boju s trockizmom. S prehodom k industrializaciji je bilo delo partijskih organizacij vse bolj osredotočeno na glavne ekonomske probleme socialistične proizvodnje, predvsem na vprašanje ekonomike in rasti fondov socialistične akumulacije. Večja proizvodnost dela je predstavljala pogoj za uspeh industrializacije.

XV. kongres od 2. do 19. decembra 1927 je potekal v vzdušju zmagoslavja ob prvih uspehih industrializacije in določil usmeritev v kolektivizacijo kmetijstva. Ugotovili so, da je na fronti boja z opozicijo trockizem doživel idejni in organizacijski polom. Od predstavnikov opozicije so na kongresu nastopili Rakovski, Evdokimov, Kamenev, Muralov in Bakajev. Njihovi nastopi na kongresu pa niso naleteli na razumevanje.

Kongres je sprejel Stalinove ocene opozicije. Ovrednotil jo je kot »menjševizem v svojevrstni trockistični formulaciji«. Opozicija se je spremenila v »orodje maloburžoazne demokracije v ZSSR in v pomožni odred mednarodne socialne demokracije v zamejstvu.« [29] V resoluciji so poudarili, da so nesoglasja med partijo in opozicijo prerasla iz taktičnih v programska in da je trockistična opozicija objektivno postala faktor antisovjetskega boja, pripadnost trockistični opoziciji in propagiranje njenih nazorov pa je nezdružljiva s članstvom v boljševiški stranki. [30]

Na predzadnjem zasedanju 18. decembra je kongres poslušal poročilo Ordžonikidzeja, predsednika komisije, ki je preučila gradivo in dokumente o aktivnosti opozicije. Kongres je potrdil sklepe CK in CKK o izključitvi Trockega in Zinovjeva iz partije ter sprejel sklep o izključitvi 7 aktivnih privržencev opozicije. Iz partije so bili med drugimi izključeni Kamenev, Pjatakov, Radek, Rakovski, Safarov, Smilga, I. Smirnov, Laševič in 23 privržencev skupine Sapronova.

Glavni Stalinov antagonist Trocki je kasneje v emigraciji v spominskem zapisu takole ocenjeval položaj: »Na večer pred, morda celo med XV. partijskim kongresom, sem imel z Zinovjevom in Kamenevom zadnji razgovor. V teh dneh je moral vsakdo od nas odločiti o svoji nadaljnji usodi za vrsto let, ali pravilneje o preostanku svojega življenja. Na koncu razgovora, ki smo ga vodili v zadržanem, toda v bistvu globoko patetičnem tonu, mi je Zinovjev dejal: »V testamentu je Vladimir Iljič svaril, da lahko zaostreni odnosi med Trockim in Stalinom partijo razcepijo. Pomislite, kakšno odgovornost prevzamete nase«. Po mnenju Trockega ni šlo za konjukturna nesoglasja, ampak za socialna nasprotja. V tej zvezi se je, ne dovolj prepričljivo, skliceval na Leninov testament, ko je zapisal: »Če pride do nesoglasja v partiji sočasno z razhajanjem razredov, nas ne bo pred razcepom rešila nobena sila, najmanj pa nas more rešiti kapitulacija«. Po nekaj replikah se je povrnil k testamentu in sogovornika opozoril, da se v letu 1917 nista »slučajno umaknila pred vstajo«. »Današnji

trenutek«, je poudaril Trocki, »po svoje ni nič manj odgovoren, vidva pa sta na tem, da bosta napravila novo napako iste vrste, ki se bo pokazala kot največja zmota vajinega življenja!« To je bil zadnji razgovor z njima, je zapisal Trocki. »Nato si nismo izmenjali niti enega pisma, niti enega sporočila več, niti posredno niti neposredno. V zadnjih desetih letih nisem nikoli prenehal s kritiko kapitulacije Zinovjeva in Kameneva, ki je imela za posledico poleg težkega udarca opoziciji tudi mnogo bolj tragičen udarec za same kapitulante kot sem lahko doumel proti koncu leta 1927.«

XV. kongres je pokazal, da je Stalin izšel iz frakcionističnih bojev kot nesporen zmagovalec. Njegovi tekmeci, ki so se potegovali za Leninovo dediščino, so bili premagani in niso mogli upati, da bodo preživeli Stalinovo obdobje. Trockega so »zaradi priprav na oboroženo vstajo proti sovjetski oblasti« na osnovi člena 58/10 izgnali v Alma-Ato. Edino orožje, ki mu je ostalo, je bilo njegovo zajedljivo pero. Ko so objavili obtožnico proti njemu, je sarkastično zapisal, da je »po vsebini kriminalka, po obliki pa ilegalna.«

Stalinove zmage nad opozicijo ne moremo ocenjevati za zmago leninizma, kot pišejo sovjetski zgodovinarji. Dobršni del odgovornosti za to nosi opozicija. Tragedija stranke ni bila le v tem, da je lahko Stalin s takšnimi kvalitetami prišel na oblast, ampak v tem, da so opozicijo vodili ljudje, ki niso znali postaviti nikake uporabne alternative Stalinovemu vodstvu.

(Se nadaljuje)

1 Larin Ju., Sovetskaja derevnaja. Moskva 1925
2 KP SS v rezoljucijah II, str. 201
3 XIV. sjezd VKP(b). Stenografičeskij otčet, str. 161
4 Šaumjan L. S., Kult ličnosti. Filozofska enciklopedija III, Moskva 1964, str. 114
5 KP SS v rezoljucijah II, stran 212
6 Zinovjev G., Reč'na prezidiume CKK dne 26. VI. 1926, str. 62
7 Trockij D., Zajavlenije po ličnomy voprosu. Ob'jedinennyij plenum CK i CKK. 14—23 i julja 1926 g., vypusk 4, stran 103
8 KP SS v rezoljucijah II, str. 294
9 Ibidem, stran 345
10 Ibidem, str. 273
11 Ibidem, str. 290—291
12 Trockyj D., Predloženie za XV konferenciju VKP(b) dne 16. septembra 1926
13 Trotsky D., The Russian Opposition: Questions and Answers (1927). The New International, May 1938, str. 156
14 KP SS v rezoljucijah II, str. 339
15 Oppozicionnyj neomen'ševizm. Moskva 1927, str. 4
16 Bol'ševik 1927, št. 19/20, str. 13
17 Partija i oppozicija po dokumentam; materialy k XV sjezdu partii vypusk I Moskva, str. 57
18 KP SS v rezoljucijah II, str. 387
19 Ibidem, str. 390
20 Partija i oppozicija po dokumentam, str. 58
21 KP SS v rezoljucijah II, str. 431
22 Ibidem, str. 393—413, 413—430
23 Pravda dne 14. januarja 1926
24 Kommunističeskij Internacional v dokumentah, str. 546
25 Sedmoj rasširennyj plenum IKKI 22 nojabra — 16 dekabrja 1926 Stenografičeskij otčet II, M. L. 1927, str. 147
26 Ibidem, str. 260—261
27 Kommunističeskij Internacional v dokumentah, str. 745
28 Pravda dne 1. oktobra 1927
29 KP SS v rezoljucijrah II, str. 448
30 Ibidem, str. 441

3. O PRAKTIČNOSTI STALINISTIČNEGA DISKURZA[1]

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
und nur das business ist grün.

Karl Marx

(1) To se pravi, da postane znanost o zgodovini družbe, ne glede na vso zapletenost v pojavih družbenega življenja, lahko prav tako točna znanost, kakor recimo biologija, sposobna, izkoristiti zakone družbenega razvoja za praktično uporabo.

(2) To se pravi, da ne smejo partije proletariata voditi v njeni praktični dejavnosti kakršni koli slučajni motivi, temveč zakoni družbenega razvoja, praktični sklepi iz teh zakonov.

(3) To se pravi, da se socializem iz sanj o lepši bodočnosti človeštva pretvarja v znanost.

(4) To se pravi, da mora zveza med znanostjo in praktično dejavnostjo, zveza med teorijo in prakso, njuna enotnost postati zvezda vodnica partije proletariata.

(O dialektičnem in zgodovinskem materializmu, 2. oddelek IV. poglavja Zgodovina VKP (b), kratki kurz, CZ, Ljubljana 1946, str. 160).

— to je seveda tudi način, kako štirikrat povedati eno in isto; nič presenetljivega — glede na to, da se je isto vsaj dvakrat ponovilo v poprejšnjih odstavkih, in da bomo v nadaljevanju zadevo lahko prebrali vsaj še enkrat. Če kaj preseneča, je nemara to, da se diskurz kljub vsemu vendarle »odvija« naprej — odvija se, četudi ni več nič odviti — zato poteka na način »zavijanja«, toda ne tako, kakor mislijo moralisti — da namreč zavijanje obide resnico: narobe, tukajšnje zavijanje nam resnico lepo ovije in nam jo v ličnem zavoju moli pod nos. Če le malo poškilimo, če se nam oči le za hip pregrešijo proti pravi liniji, jo bomo nemara zaslutili. Takoj lahko opazimo, da vsak naslednji stavek obide dosežek ali »pridobitev« poprejšnje izjave: stavek številka (2) preskoči prav tisto, kar lahko praktične sklepe povezuje z zakoni družbenega razvoja — namreč zgodovino kot znanost, postavljeno v stavku številka (1); socializem iz stavka številka (3) postaja znanost prav s posredovanjem dejavnosti partije iz številke (2); v številki (4) bo luknja v tej zanki nazadnje poimenovana — in znanost zgodovine opredeljena kot nebesna znanost; zdaj bi lahko vso pot prehodili še enkrat — toda v nasprotni smeri: zakaj med objektivno enotnostjo in njeno znanstveno konstatacijo, med znanostjo in praktičnim sklepom, med sklepom in njegovim uresničevanjem, med uresničevanjem in njegovimi učinki vselej ostaja razmak, ki ga je treba zapolniti. Zvezda vodnica repatica torej zasveti na kraju luknje v zgodovinskem nebu,

[1] Objavljeni odlomek skuša prikazati nekatere glavne mehanizme specifične stalinistične manipulacije sicer lažnega ideološkega vprašanja o odnosu med teorijo in prakso. Tako se navezujemo na teorijsko problematiko, materialistične analize diskurzivnih ekonomij, s katero se Razprave že dalj časa ukvarjajo, skušamo pa tudi opozoriti na resne nevarnosti meščanskega ideološkega obdelovanja tega vprašanja, ki ga pogosto lahko razberemo v naših sedanjih idejnih bojih. Ksenofobija in antiintelektualizem, ki spadata k meščanskemu vsakdanjemu jedilniku, sta končno iznašla svojo ustrezno **gastronomsko** metaforo: **prebavljanje** tujih vplivov in **biološka** potreba po »nenehno novih filozofskih sistemih«; meščan skuša namreč po svoje povedati, da gre tudi pri filozofiji pravzaprav »zares«. Resnica te digestivne metafore je v tem, kar zamolči: namreč v tistem, kar se izpostavi na koncu prebavnega trakta. Tako se po dobri prebavi meščanski kozmos kar naturno presnuje v stalinizem (glej opombe o analni naravi stalinističnega diskurza v tem in v naslednjem prispevku). Nevarnost zadeve je v tem, da je ljubezen obojestranska: kakor je stalinizem izpolnjena meščanova diskurzivna biologija, tako je tudi tehnokratizem narcistični ideal birokrata. V trenutku, ko nam pripravljajo šolsko reformo, uperjeno proti splošni izobrazbi (tj. proti tistemu, kar bi lahko postalo orožje v rokah delovnih množic in kar si bodo te množice zdaj pač same vzele), in ko smo v Tribuni lahko prebrali zgodovinski kuriozum, da je forum delavske stranke nastopil proti teoriji kot teoriji (v konkretnem primeru marksistični teoriji), nas pravzaprav ne bi smel presenetiti naslov v časopisu Delo: »Ne kot siva teorija«. Marx je na to pač moral odgovoriti, Lacan pa je v tej zvezi pripomnil, da se pač moramo strezniti, ko se nam razodene, »que la dialectique circule brûlante dans la chair avec le sang«. Kar tudi kaže pravo barvo teorije.

in čistost tega denominacijskega akta nam diskretno izdaja samo formulo diskurzivne revolucije okoli te nebesne luknje. Glede na to, da se ves čas ponavlja, mora Stalin ravnati tako, da nam dá razumeti: »Kar sem enkrat rekel, tega ne bom več ponavljal.« Tako torej s tem, da zavrže poprejšnji stavek, odpira sámo možnost, da se diskurz lahko nadaljuje — ta »zavržek« pa hkrati omogoča diskurzu, da obide razliko med enim in drugim označevalcem, omogoča mu, da se okoli te razlike »obrne« — da iz nje naredi retorični obrat. Toda: tisto, kar na ta način diskurz »opušča«, tisto, kar odpade, je prav člen, ki je razliko ravno **že odpravljal.** »Logični« videz tega diskurza prihaja od tod, da napreduje tako, da sam sebe bere nazaj, to se pravi, da se navsezadnje odvija tako, da si izumlja nove razlike, ki pa so vselej že vnaprej odpravljene. (Pri Stalinu je pogost trik, da si sam postavlja vprašanja, na katera potem takoj odgovarja: specifični imbecilni učinek, ki ga ima ta postopek za naša ušesa, izvira iz tega, da ga nanašamo na normo klasičnega retoričnega vprašanja, kjer je odgovor že impliciran v samem vprašanju in se zato zamolči, drugače zazveni preveč plehko; toda Stalinova figura je inverzna: on ves čas odgovarja, včasih si postavi tudi vprašanje — vprašanja so torej predpostavljena v odgovorih, tj. v vaših srcih, poslušalci: kar pomeni, da je vsaka njegova beseda odgovor na vaše tiho vprašanje, ki se ga nemara niste še niti zavedeli; dober oče vselej zadovolji epistemofiliji otroka: toda kateri oče more biti boljši od tega, ki že vnaprej ugane otrokova vprašanja — ki otroku tako rekoč prihrani, da bi sploh vpraševal: imbecilni učinek je torej pravzaprav »na mestu«, samo na pravi kraj ga je treba postaviti — kot bedaki se počutimo mi sami, saj smo prikrajšani celo za svojo **nevednost**).

Ta diskurz se lahko izogne izgubi realnosti (Realitätsverlust) samo tako, da se ponovno in ponovno zateka k fetišističnemu zanikanju (Verleugnung; glede na to, da zanikanje lahko v slovenščini pomeni tudi »Verneinung«, bi lahko uvedli za prevod tudi »níkanje« ali celo »tajba«, »zatajitev«: pri Cigaletu, Pleteršniku in Janežiču se prav »tajiti« specifično veže na »Leugnen«). Zahteva po enotnosti »teorije in prakse« se, denimo, izraža takole: »ne moremo se zadovoljiti s kakršnokoli teorijo — pač pa nam gre za progresivno, napredno teorijo«. Teorija je nezadostna, ker si v bistvu sama sebi zadošča: proces izčiščevanja tu pripelje do fetišistične fiksacije, ki popolnoma sami, izolira prav tisto, kar smo hoteli podrediti. Na eni strani teorija kot »posplošitev« definira sámo praktično prakse, na drugi strani pa lahko shaja vseskoz brez svoje praktične zunanjosti, glede na to, da jo je treba še posebej spodbujati, naj vendar poseže vanjo. Teorija torej v tem diskurzu predstavlja označevalno konstitucijo socialnega, vendar pa ostaja — prav koliko pripada redu označevalca — v temelju asocialna. Zahteva po enotnosti »teorije in prakse« torej izraža **fetišizacijo teorije,** ki pa je vendarle edina možnost, kako lahko stalinistični diskurz nekako vključi vase označevalno diferencialnost — se pravi edina možnost, da se izogne popolnemu izrivu (forclusion, Verwerfung) kastracije. Toda ker je ta fetiš (namreč »teorija«) žal prav govorna praksa, se subjekt stalinističnega diskurza ob njem nekako ne more umiriti, saj ga ta posebni fetiš pošilja naprej k tistemu, kar ta subjekt dojema kot neznosno razliko med besedo in realnostjo: vrača mu sprevrženo podobo postopka njegovega lastnega diskurza; tako pritisnjen ob zid, subjekt stalinističnega diskurza ne more ravnati drugače kakor prav po zakonitostih svoje specifične diskurzivne mehanike — to se pravi tako, da zavrže fetiški objekt.

Zato bi nemara lahko videli funkcijo stalinističnega procesa v tem, da poskuša »realizirati« halucinacijo: potem ko se operacija fetišističnega zanikanja ponesreči in ko se je kastracija že pojavila v reelnem, lahko »fetiš« privzame novo funkcijo. Dvojno in nemogočo nalogo, da izvršimo kastracijo v reelnem[2] in hkrati (vsaj začasno) obnovimo fetišistično tajbo, lahko vendarle rešimo, če to »izvržbo« opravimo na nekom, ki participira na fetišu (prav zato so ravno partijski kadri in intelektualci še posebej cenjene žrtve stalinističnih procesov): toda proces kot »praktična kritika fetišizma« žal le ponovno utrdi izriv.

---

[2] ». . . tov. Stalin (je) odgovarjal: . . . Na srečo imamo v partiji sile, ki lahko odsečejo tako prvi kakor drugi odklon.'
Partija je dejansko razbila in odsekala 'levi' kakor desni odklon.« (Zgodovina VKP (b), str. 383).

Bizarna logika, ki se mora prignati do značilno sramežljivo izpovedane fetišizacije teorije, je nemara še posebno lepo razvidna iz interpretacije, tj., iz tako rekoč »prežvečenega« stalinskega diskurza; tu lahko prav filistrsko, tj. semiološko, ponazorimo poprejšnje opombe:

Tovariš Stalin opozarja, da (prizadevanje tistih praktikov, ki se otresajo teorije) »nasprotuje vsemu duhu leninizma in da je zelo nevarno za stvar«. Znana je opredelitev teorije, ki jo je dal tovariš Stalin: »Teorija je izkušnja delavskega gibanja vseh dežel, vzeta v njega splošni obliki«.

Ali je Leninova formula: »Brez revolucionarne teorije ne more biti revolucionarnega gibanja« — formula, ki je z njo pred 42 leti V. I. Lenin odgovoril na eno izmed »prokletih vprašanj« tistega časa, na vprašanje »Kaj storiti?« ...

Toda za to mora biti teorija resnično napredna. Ideje, teorije morajo pravilno odražati potrebo družbe in biti sposobne razgibati široke množice ljudstva, sposobne, mobilizirati in organizirati jih v silo, ki je zmožna razbiti reakcionarne sile in utreti pot naprednim silam družbe.

Lenin in Stalin sta vedno govorila ne zgolj o teoriji, temveč o napredni teoriji, o znanosti, ki se ne zapira pred ljudstvom, ki gre skupaj z ljudstvom, služi ljudstvu, giblje življenje naprej.

(A. J. Višinski, Lenin in Stalin, velika organizatorja sovjetske države, Ljubljana 1947, str. 30—31. Da se tu zlorablja Leninovo ime, je seveda zgolj stvar posvetitve interpretirajočega in interpretiranega teksta — ni naključje, da se tu prav ob navedku iz Lenina nekomu nekaj zatika; stavek, ki smo ga tu izpustili, skrivnostne dikcije ne pojasni, pač pa jo še dodatno zavozla, glede na to, da se začne z besedama »Formulo, ki . . .« in da se torzo slutnje glavnega stavka ne dopolni več — da torej ne bomo zvedeli, kdo ali kaj je njegov subjekt in kaj dela s formulo v akuzativu — ali celo, kakor nakazuje prejšnji kontekst, v instrumentalu: nam zadošča, da preberemo zadnje tri slovnične kategorije semantično-naivno).

Argumentacija poteka v petih retoričnih korakih, pri katerih se izmenično vrstita apodiktična trditev v nikalni obliki in eksplikativna definicija, se pravi leva in desna noga, konča pa se s sonožnim dialektičnim poskokom na »zato«; pri tem teorija in praksa dobita pravično enako mero brc, vendar tako, da je praksa abonirana na nikalno obliko, teorija pa na definitivno.[3]

Prva koraka:

(1.) Ni prakse brez teorije.

(2.) Teorija je generalizacija prakse.

Prvi korak, še obča negativacija, kliče seveda na pot, vendar se vsiljuje podmena, da je pravzaprav le komplement paralelnega niza, ki bi se začel z »ni teorije brez prakse«, potem pa bi tekel po istih stopnicah, le vlogi bi bili zamenjani: prav kakor lahko šepamo na obe nogi, je tudi prava hoja, hoja po liniji, lahko obojenožna; glede na to, da se npr. šepanje ene noge v bistvu opredeljuje glede na nešepanje druge noge (npr.: ali sta lahko obe nogi krajši? — toda stalinska gramatika, kakor bomo videli, vključuje tudi to možnost), je že šepavost na obe nogi zelo metafizična kategorija — kaj šele sonožni korak v bodočnost. Razen kolikor sredstvo tu ne anticipira cilja, oz. je cilj navzoč že v sredstvu, in ta sonožnost pač že oznanja bodočo odpravo protislovij.

Drugi korak je vsekakor mogoče razumeti na dva načina:

(2.') Teorija je produkcija generalizacije »ven iz« prakse, in torej avtonomna.

(2.'') Teorija je splošna stran prakse, tisto, kar je vsem praksam v »vseh deželah« (!) skupno, in je torej praksi imanentna.

Če obvelja možnost (2.''), teorija pride nazaj v prakso; za nazaj pa se potem izjava (1.) preobrazi v tavtologijo; če namreč namesto »teorije« vstavimo njeno definicijo po (2.''), dobimo:

(1.') Ni prakse brez tistega, kar iz neke prakse dela Prakso.

Nadalje:

(3.) Ni prave prakse brez (revolucionarne) teorije.

Ta izjava ustreza obema možnostima razlage druge izjave, tako »avtonomističnemu« kakor »imanentističnemu« razumevanju:

(3.') Ni prave, avantgardne prakse brez teorije, ki prakso poučuje o njenih generalijah (morebiti na podlagi poprejšnjih praks: temporalni moment v nasprotju s »strukturnim« momentom imanentizma).

(3.'') Neka praksa postane Praksa po tistem, kar je v njej teoretično, tj., splošno.

---

[3] Ta diskurz med drugim dobro ve, da enotnost teorije in prakse ni »tehnika«, pač pa jo je mogoče zagotoviti le, če jo antropomorfiziramo: »Brez ljudi, ki bi obvladali tehniko, je tehnika — mrtva . . . najdragocenejši in najodličnejši kapital (so) ljudje, kadri. . . . Če ne bomo imeli takih kadrov — bomo šepali na obe nogi.« (Stalin).

Ta druga interpretacija implicira »heglovsko« postavko, da ima vsak genus eno samo species. Prehod, privzdig od specie na genus je prav teorija: (samo)preseganje prakse kot prakse (tj., če je zares prava praksa, vredna svojega imena). Toda: ni speciei brez generis, zatorej: ni prakse brez teorije. Vsaj ne tiste prave; tu se nujno začne mučno dlakocepstvo.

(4.) Prava teorija je tista, ki je resnično napredna.

Najprej smo prakso dodatno opredelili za pravo, in povedali, kak pogoj naj izpolni za to pravost. Zdaj zahtevamo od teorije, da bodi prava — in določamo pogoj, ki naj ga za to odliko izpolni. Pomembno je, da ta pogoj ni kakšna praksa: denimo v hipotetični izjavi »Prava teorija je tista, ki se na način posplošitve opira na pravo prakso, določeno z izjavo (3.).« Naš diskurz se spretno izogiba vicioznim cirklom. Njegovo kroženje je **spirala**, tj. gibanje, ki se ne pusti prikrajšati za profit: za »pravo prakso« je zadoščala že gola »revolucionarna teorija«, prava teorija pa je tista, ki je **»resnično** napredna« — atribucija se vse bolj bogati.

Ta pogoj je nadalje še natančneje opredeljen z dvema postavkama; resnično napredna teorija je tako tista, ki:

a. pravilno odraža potrebo družbe
b. je sposobna razgibati široke množice ljudstva.

Če ta pogoja vstavimo na ustrezno mesto v izjavi (4.), dobimo tole opredelitev:

Prava teorija je tista, ki pravilno odraža potrebo družbe in je sposobna, da razgiba široke množice.

Zahteva je torej nekoliko protislovna: prava teorija mora nekaj odsevati, hkrati pa mora dejavno vplivati vsaj na en del tistega, kar naj bi zvesto posnemala. Odkod torej »odraža« — zakaj če odseva s stališča zahteve, da »razgiblje« ljudstvo, mora biti njen odsev nujno enostranski, torej vsekakor ne »pravilen, zvest«. In narobe: odkod razgibava ...?[4]

Glede na to, da bi ta zadnji izrek lahko veljal za »teorijski« komplement izjavi o praksi v (3.''), je vsekakor zanimiv rezultat, ki ga dobimo, če izjavi nanesemo drugo na drugo: praksa postane praksa po tistem, kar je v njej »sposobno razgibati široke množice« (definicija teorije po pogoju (b.)) — torej praksa je praksa po tistem, kar je v njej praktično — Q.E.D.: tu smo očitno pri kraju s sklepanjem.

Vendar lahko zaplujemo še po drugem rokavu »prave teorije«: po pogoju (a.) bi praksa postala prava praksa po tistem, kar v njej pravilno odraža potrebo družbe, torej po tistem, kar je v njej avtonomno teoretično. Težava je zdaj v tem, da križanje (3.'') s (4.a.) spodbije prav predpostavko, s katero smo si sploh omogočili interpretacijo (3.'') izreka številka (3): ta predpostavka je namreč bila, da je teorija praksi imanentna. Tukajšnji sklep je namreč tak: če je teorija zmerom dana »v« praksi in »z« njo, če je torej heteronomne narave, potem mora biti (pogoj a.!) avtonomna, potem mora, kot »pravilen odraz«, v prakso priti od zunaj (namreč: iz same sebe).

Vendar lahko tudi opustimo to abstraktno logicistično zlobo in se bolj približamo dobronamernosti samega teksta. Prava teorija je potem očitno tista, ki participira na ljudskih gibanjih. Toda »na« njih participira tako, da jih proizvaja. Kako jih producira? Tako, da se

---

[4] Pri nas zadnje čase na veliko šušmarijo z nekoliko preprostejšo mehaniko »teorije in prakse«; ker je manj subtilna, se tudi hitreje ujame v idealistično protislovnost svojih postavk. Po tej mehaniki naj bi se teorija »preverjala« v praksi. Denimo, da se tak preskus slabo izteče: postavi se vprašanje, ali je teorija prekilava za prakso, v kateri se preverja, ali pa nemara, prav narobe, ta praksa sploh ne dosega ravni preskušene teorije, in teorija v njej ni uporabna, ker ji pač praksa ni dorasla. V okviru omenjene mehanike na to vprašanje ne moremo odgovoriti. Posebej zabavna postane zatorej zadeva, kadar teorija uspešno prestane preskus v praksi: vselej namreč ostane možnost suma, da si ustrezata prav v svoji kilavosti; da slepec slepca vodi.

Zato je na stvari vendarle nekaj patetike: naj gre namreč še tako slabo, nihče nam ne more vzeti zaupanja, da je ena izmed obeh sfer nespodbitno, na sebi, dobra — saj to je prav pogoj fiaska; in narobe, kar daje zadevi pravo protestantsko razsežnost: naj gre še tako dobro, nikoli ne moremo vedeti, ali nismo prekleti.

v njihovo prakso vpisuje kot **praktično** same prakse, tako, da je splošno, generalno te prakse (in general teh množic) — tako, da ta gibanja odseva, vendar z odsevom, ki ni drugo kot ta gibanja sama — še več, kot odsev, ki jih **konstituira.** Naš diskurz je tu materialist: odsev proizvaja odsevano. Seveda pa spusti to priznanje samo, če ga pritisnemo ob steno. (Materialistična teoretska metodologija se lahko vsaj tu zgleduje po neki določeni praksi).

——— Končno suma in sklep:

(5.) Zato ne smemo govoriti zgolj o teoriji kar tako, pač pa o napredni teoriji.

Teorija si torej ne zadošča — saj se mora »po-napredniti« —, prav zato, ker je vseskoz samozadostna: lahko je »ne-napredna«, zunaj ljudskih gibanj, zunaj potrebe družbe in njenega pravilnega odseva, pač bržčas na kakem platonskem nebesu idej. Subtilna ekonomičnost našega diskurza se kaže v tem, da za ta končni in totalno fetišističen sklep zadošča že parafraza poprejšnjega izreka številka (4.). Parafraza, ki je zgolj v tem, da k apodiktičnemu filozofičnemu in načelnemu reklu (4.), ki ne-osebno govori o naravi prave teorije, doda subjekta izjavljanja, v našem tekstu dvoglavega monstruma, ob katerem nas danes nekoliko strese: »Lenin in Stalin sta vedno«.

——— Na tem mestu bi lahko opozorili na tisti ireduktibilni razmik, zaradi katerega je zgornji dvoglavec pač zgolj obrekovanje. Glede na to, da za Lenina Partija uteleša dejavno enotnost teorije in prakse, se lahko opremo na motiv v njegovi koncentraciji iz »S čim začeti?«, iz odlomka, ki ga navaja tudi v »Kaj delati?«: status boljševiške partije je namreč tu prav paradoksen, saj partija hkrati zbuja strast razkrinkavanja v širokih množicah, nudi tribuno za izražanje te strasti in deluje kot naslovnik tega izražanja. Partija je tako hkrati na strani govorca (saj ta je brez nje le nem), na strani naslovnika in med njima, ker omogoča sam proces občevanja. Prav v tem svojem paradoksnem statusu je boljševiška partija prevodnik tistega, kar med množicami ostaja le na ravni »nezavednosti« (bessaznatel'nost') in spontanosti (stihijnost'): partija tako artikulira ali, natančneje, omogoča, da »se« artikulira tisto, kar na ravni empirije deluje kot molk množic, kot silna skanzija njihovega mrmranja. Partija je tako, če smemo reči, instanca prevajanja, ali, z Marxovimi besedami, instanca »pozabljanja« materinega jezika: črni humor zgodovin je v tem, da prav v času, ko Freud opozarja, da lahko konstitucija fetiša temelji na pozabljenju materinega jezika,[5] Stalin, ki sam sebe rad imenuje »vrednega Leninovega učenca«,[6] to konstitucijo prakticira.

Tajba kastracije se tedaj uveljavlja prav skoz **govorno** funkcioniranje jezika — to se pravi, in v tem je nepopravljivi kratki stik stalinizma, skoz tisto, kar se v (materin, naraven, vsekakor vselej sistemski) jezik vpisuje kot nezbrisno znamenje kastracije.

Jezik za Stalina ne spada v družbeno vrhnjo stavbo[7] prav zato, ker je kot **dar** tisto, kar prinaša **zadolžitev,** ki je konstitutivna za slehemo družbeno-proizvodno odnosnost. (Jezik je za Stalina dar, saj ga konceptualizira kot dediščino zgodovine, prakticira pa ga — na drugi ravni — kot darilo partije). Zato je tudi stalinistični diskurz tako ranljiv pred slehernim dejanjem govorice: skoz tisto, v čemer nemara marksist ne more videti drugega kakor malomeščansko ideologijo »disidence«, gre stalinizem naravnost k označevalni operaciji. Tu se njegova lastna moč obrne proti njemu samemu: ne sliši zavednih izjav, slep je za sistemske odtenke — topo in odločno gre naravnost k mehanizmom nezavednega.

Kolikor si torej prav sam voditelj pridržuje urejanje govoričnih zadev, in kolikor je tistim, ki sodijo k »množicam«, dodeljeno, da govore neki »materin« jezik, tj., da molčijo, lahko rečemo, da jim voditelj s tem prav prizanese s sinovskim položajem: zadolži jih prav s tem, da jim prihrani, da bi se morali zadolžiti, s tem, da si »sposoja« v njihovem imenu; s tem, da troši namesto njih, in seveda zanje, jih »odveže« sinovske dolžnosti, da bi zahtevali pravico do utroška.

---

5 V tekstu o fetišizmu iz leta 1927; fetiš temelji na homonimiji angleškega »glance« in nemškega »Glanz«.

6 Cf. v pogovoru z nemškim pisateljem Emilom Ludwigom, leta 1938.

7 Cf. Stalin, Marksizem in problemi jezikoslovja, 1950. (Pravda, 20. 6., 4. 7., 2. 8.)

Stalinistična dialektika je prav zato tako demonska, ker ne dopušča možnosti upora. Ali natančneje: s tem uporom vselej že računa — tisti, proti katerim bi bil morebitni upor naperjen, se že vnaprej upirajo v imenu onih, ki bi imeli za odpor razloge. Preprosto rečeno: tisti, ki prevzemajo figuro »očeta«, hkrati monopolizirajo pozicijo »sina« — in tisoč »retoričnih« načinov poznajo, kako se »odlepijo« od te figure, da jo, kot figuro, potem teptajo; na njihovo srečo je »figura« označevalec — in zato »neuničljiva«: zato lahko teptajo kar naprej. Stalinist s tiranom deli vednost, da na bajonetih ni mogoče sedeti; vendar ima pred njim to prednost, da zna sedeti na »besedah«. Koliko ve, kaj »zna«, je seveda vprašanje: Marx in Freud nas poučujeta, da z ideologijo, da z označevalcem ni mogoče »manipulirati« — da je prej domnevni manipulator »manipuliran«. To je prav stari krt: ...———!

Voditelj se zato lahko vpiše pod figuro analnega očeta, katerega »dobrota«, ki ji tako »levičarsko« nasede Finzi (v zborniku Psychanalyse et politique; cf. Žižkovo interpretacijo v tej številki), tukaj pokaže svoje zobe. Analni oče, za katerega dejavnost je ljudstvo v svoji modrosti iznašlo prav fekalno metaforo, je ravno tisti, proti kateremu se upreti ni mogoče: ne zato, ker bi bilo brez smisla, to je v vsakem primeru, tudi ne zato, ker bi bil premočan, in celo ne, ker je prešibak: pač pa, ker je zunaj »vica« — presega sleherno možno predstavo o upornosti, presega sleherno zamisel o zavrženosti: ni šibak, ker je šibkost odsotnost moči — pač pa je prav onstran sleherne modalitete moči, nezadržen v svoji nezdržnosti, prav nevzdržen (v vseh plasteh pomena te besede).

Disident, tvegajmo še to mitično figuro, je prav tisti, ki te nevzdržnosti ne vzdrži. (Bodimo še malo preprosti, in poskusimo literarno primerjavo, ki je kar »na mestu«: disident ne vzdrži, da mu analni oče kar naprej dokazuje, da ni boga; nemara je tu iskati razloge za disidentsko verništvo, celo kar ortodoksijo). Zato ga nosi dvojna fantazma: fantazma ohranjanja »prave« dediščine (nemara celo krščanske), in tista druga fantazma, zavoljo katere sam sebe ne more zamisliti drugače kakor objekt zamenjave, generalizirane prostitucije — tj., ki ga goni v to, da zahteva, da bodi subjekt (vselej zahteva, in spet zahteva: s tem nujno konstruira distinkcijo »beseda-realnost«, ujame se v staro past Razkolnikova: eno je biti — drugo je govoriti): tako prav disident prvi vpelje slovito razločevanje med »pravo« in »lažno« besedo, in zahtevo po enotnosti, enosti, celotnosti subjekta — in se ponudi za vlogo zavrženega, izločenega predmeta. V stalinizmu množice histerizirajo po svojih predstavnikih.[8]

Glavna strategija stalinističnega diskurza je nemara v tem, da se skuša ves čas obdržati prav v ničelni točki teh distinkcij beseda-realnost, lažno-pravo, da si torej omogoča, da sam razbira med njimi; da se torej postavlja v nekakšno utopično »točko« medsebojne pripadnosti izjave in izjavljanja, ali, če hočemo in v njegovih pojmih, teorije in prakse.

Prav s tega punktualnega kraja je mogoče reči »ljudje, ki so poskušali tolmačiti nep kot umik od socialističnih pozicij **in** predlagali, naj se izročimo v suženjstvo kapitalizmu« (kakor pravi o XII. kongresu Stalinov »Kratek življenjepis«): ta očitek očita seveda preveč, vendar svojo kontradiktornost (opoziciji pripisuje izključujoči se stališči) kompenzira s pravim kretenizmom v drugem delu: slovnično gre tu za indirekten govor, kar pomeni, da naj bi opozicija rekla nekako takole: »Predlagamo, da se izročimo v suženjstvo«. Jasno je torej, da te izjave ne smemo brati na ravni pomena: njen »smisel« je ves v mehanizmu, s katerim zapre sleherno možnost odgovora — in za nazaj tudi sleherno možnost tistega, ki se mu pripisuje to nemogoče stališče. Ta izjava sodi med tiste vrste šale, za katere Freud pravi, da hočejo zares povedati tisto, kar pripovedujejo z namenoma napačnimi argumenti: namreč, da je opozicija nemogoča. Kontradiktornosti te izjave ne prevzema subjekt, pač pa se avtomatično naprti njenemu objektu: izjava sama pač ne more biti drugačna kot kontradiktorna, če pa je tisto, na kar se nanaša, že samo na sebi kontradiktorno. Tu imamo z enim zamahom razrešeno aporijo subjekt-objekt relacije in

[8] Za kritiko »disidentske pozicije« gl. tudi: Nekaj pripomb o sedanjih razmerjih razrednega boja na področju književne produkcije in njenih ideologij. Problemi-Literatura 169—170 (1977), v rubriki Umetnost, družba / tekst (kjer je pač tekst tisto, kar je v literaturi moralo simptomatično izpasti).

potrjeno tezo o kreativni moči »teorije«. Na to obtožbo se ni mogoče braniti: če zanikam en njen del, že s samim tem priznavam drugega...[9]

Isti postopek se lahko tudi logiško uobliči, denimo, v implikaciji »če za vsak x velja Px, potem tudi za x' velja Px'« (prim. spekulacije o delovanju splošnih zakonih sveta v človeški družbi, v »O dialektičnem in zgodovinskem materializmu«) — tu se namreč prav samo izjavno dejanje postavlja za garanta, da x' res pripada množici, ki je pravkar predicirana. Ali, natančneje, s takšno izjavo pravzaprav trdimo, da s tem, da množici, katere vsi elementi so P, dodamo še en x', tej množici pravzaprav ničesar ne pridamo.[10]

Pred kratkim smo imeli priložnost, da se seznanimo še z enim praktičnim doneskom k tej teoriji množic — in da se še enkrat prepričamo o koherentnosti tega diskurza, ki niti v ječah ne zanemarja svojih kosmoloških trikov. V svet so namreč vrgli tole enačbo: »Disidenti plus kriminalci so vsi kriminalci«. Če kriminalcem dodamo disidente, jim s tem nič ne dodamo.

Ta enačba je vendarle samo izčiščena oblika neke precej skrbnejše operacije, s katero so nas časopisi seznanili malo pred tem. Tistikrat so namreč bolj pikolovsko povedali, da ta izvira iz meščanske družine, drugi je moralno sprijen, tretji da je bil minister leta 1968, spet drugi pa je že večkrat prišel navzkriž z zadevno zakonodajo. S tem je dokazano, da je množico disidentov mogoče brez preostanka preslikati v množico kriminalcev (po neki določeni koncepciji kriminala). Spontana logika nas potem seveda napeljuje na misel, da je disidentstvo pač enako kriminalnosti, in zato ni prav nič nenavadno, da je eden izmed elementov, v katerega lahko odpošljemo disidenta, čisto bedasto disident kot element množice kriminalcev. To, da disident v sekciji kriminalcev naleti sam nase, ni zgolj najboljši dokaz, da je spontanost omenjene enačbe logična — pač pa je tudi način, kako ta diskurz, ki dobro ve, da ni meta-govorice, disidentu pokaže njegovo zmoto: namreč vero v meta-govorico, vero v možnost razločitve množic, vero v to, da se množice ne jahajo. Žal se, in to na njegovem hrbtu.

Če je potem torej disident element v množici kriminalcev, je ta večna skrb, da bi pokazali, kako ga je vselej mogoče vanjo »preslikati«, videti pravzaprav odveč; in ne samo odveč — tudi škodljiva, saj bi nepoučeni zdravi razum lahko pripomnil, da prav takšna operacija vselej znova vzpostavlja možnost, da so lahko »disidenti« tudi množica zase — vsaj kot delovno hipotezo, ki jo potem sicer odpravi. Toda prav v tem je stvar: to razliko je treba vselej dopuščati, jo odpraviti in spet dopustiti itn. — vse prav zato, da pride do tistega kratkega stika, ko disident sreča samega sebe tam, kamor so ga pravkar šele poslali: tu nastopa kot nekakšna »belina«, kot nekakšen »nič« — le kot sled same zapore kriminalnosti, kot vpis njene obmejitve v njej sami, kot vpis meje, ki jo je treba kar naprej na novo začrtovati... Zato ni čudno, da je druga figura, pod katero je vpisljiv, prav prikazen norca.

---

9 V še bolj subtilni in še bolj izčiščeni obliki najdemo ta postopek v pismu CK VKP(b) centralnemu komiteju KP Jugoslavije dne 22. maja 1948:

»Eno ali drugo: ali si je Politbiro CK KPJ v duši svesten resnosti napak, ki jih je storil, a v želji, da bi to prikril Kompartiji Jugoslavije..., ustvarja verzije, da teh napak ni..... ali pa dejansko ne razume, da se v svojih napakah odmika od marksizma-leninizma; toda tedaj je treba priznati, da je pri Politbiroju CK KPJ nepoznavanje vprašanj marksizma preveliko.«

Res: »ali eno ali drugo« — priznati je treba, da je pod to dilemo preeksistenca »napak«, namreč tistega, kar bi bilo prav treba dokazati, kar elegantno pred-postavljena, se pravi, odtegnjena takšnim »slovničnim« operacijam, kakršna je, denimo, negacija.

10 Višek pretanjenosti je seveda, če tej logiki dozidamo še drugo nadstropje, in njene mehanizme naprtimo samemu nasprotniku; iz pravkar navedene zakladnice trikov te vrste lahko uberemo tudi takšno cvetko: »Omenjeno stališče tovariša Tita pa ne samo zanika vodilno vlogo delavskega razreda, temveč razglaša vse kmete — **torej tudi kulake** — za najmočnejšo osnovo nove Jugoslavije«. (Pismo CK VKP (b) 4. 5. 1948. — mi podčrtujemo). Univerzalni kvantifikator »vsi« kmetje ima pač to vlogo, da pove, da je »vsak« kmet potencialen kulak. S tem je tej nenavadni teoriji množic pravzaprav omogočeno, da opravi operacijo tudi v nasprotni smeri: če od »vseh« kmetov odštejemo tiste, ki niso kulaki, ostane ta množica še zmerom cela. Ta obrnjena operacija na ravni izjave bi ustrezala obratu na ravni izjavljanja, saj omenjeni navedek izrecno trdi, da govorec prakticira logiko inkluzije (da on »razglaša« kulake za podmnožico kmetov). Sklepanje v pismu temelji na tejle »divji« teoriji govornih mehanizmov: če rečem kmetje, rečem s tem »vsi« kmetje; če ne mislim vseh, moram reči »kmetje minus...«; bistveno je, da je ta postavka naturaliziran aksiom in zato vdelana v generativno mašino govorne kompetence — ali, preprosto, gre za to, da »mi že dobro vemo, kaj si rekel«.

Stalinistični diskurz je ves čas v nevarnosti, da sam sebe spodbije, ko svoj »objekt« izniči — saj z objektom uniči samo možnost razlike (zato mora biti tudi tako subtilno iznajdljiv pri izumljanju deviacij): če ni možna diferenca, namreč tudi ni več zmožna prav tista »pozitivacija«, ki jo hočejo operacije te vrste zagotoviti:

Na vprašanje, kateri odklon je slabši, je tov. Stalin odgovarjal: »Oba sta slabša, tako prvi kakor drugi odklon . . .«

(Zgodovina VKP(b), str. 283.)

Glede na kateri terminus ab quo se opredeljuje ta komparativ? Odklona nista primerljiva med seboj, pravi Stalin, ker sta — glede na položaj izjavljajočega subjekta — eno in isto; še manj ju je seveda mogoče primerjati s samim tem položajem, saj sta glede nanj radikalno heterogena. Zato je ta komparativ očitno brez členov, ki bi ju primerjali, primernik brez možne primerjave, in nanaša se na nekakšen »bel«, »prazen« gradus positivus, ki zaznamuje samo nemogoče.[11]

Pozitiv je nemogoč(e): od časa do časa disidenti zahtevajo tisto, čemur pravijo dialog; odgovor je vselej približno enak: »kdo pa ste vi, da bi lahko zahtevali dialog?«, s čimer se seveda misli, da niste nič. To je sicer že tudi dialog, vendar ga sogovornik plača z izničenjem. Edini možni pozitiv je potem demarkacijska črta med »znotraj« in »zunaj«, črta, ki pa je dobesedno ni mogoče potegniti: nikoli namreč ne teče tam, kjer se črta, ali natančneje, črta se tam, kjer je vselej že predpostavljena kot začrtana. Pojasnimo z zgledom: stalinist se prav lahko pretvarja, da ve, kakšna je razlika med besedami in stvarnostjo (cf. argumenti proti trockistično-zinovjevskemu bloku leta 1927: »na jeziku, to se pravi v platformi ... toda dejansko ..... na jeziku... toda dejansko ... ... na jeziku ... dejansko pa...«) — toda začrta jo lahko samo z rezom v reelnem. Ta razločitev nazadnje pripelje do izničenja »preostanka« (»izmečkov«, »izrodkov«) — zato lahko rečemo, da likvidacije v temelju zgrešijo samo svojo intenco. Toliko poudarjeni odnos med besedo in stvarnostjo je tako vseskoz impertinenten, saj ne deluje niti na strani govorca, pri katerem beseda in stvarnost druga drugo prežemata v popolni identičnosti, niti na strani nasprotnika (obdolženca), pri katerem gre zgolj za preprosto, mehanično nasprotje (»dvoličnost«) (Ta redukcija je nujna: glede na to, da nasprotniku navsezadnje očitajo to, da govori nekaj drugega kakor tisto, kar govori, je njegova krivda pravzaprav le v tem, da govori »v označevalcu«, se pravi, da je seksualno bitje, se pravi, da je govoreče bitje. »Dvoličnež« je, če lahko poduhovičimo, tisti, ki ni enega spola, ampak je različnega spola; »izmeček človeškega rodu« je tisti, ki ga izvrže konstitucija generis humani, ta pa je, ne pozabimo, kot sleherni genus, neutrum: izmeček je torej »različek«. Tako bi lahko rekli, da uni-seks totalitarne institucije živi prav od seksualne narave žrtve).

Razliko, iz katere je stalinistični diskurz sploh možen, ta diskurz najprej prenese na drugega; vanj se vpiše kot njegova krivda, in je potem »na« njem likvidirana. Paranoično operacijo, ki »v življenje sočloveka« projicira »tisto, kar v njegovem lastnem življenju obstaja v nezavednem stanju«, prižene tu čez sleherno mejo prav sam kod humanistične-samomorilske ideologije tega diskurza.

Partija je z ogromno večino enodušno zavrgla platformo bloka.

(Zgodovina VKP(b), str. 394.)

Enačba iz leta 1927 je inverzno simetrična s tisto iz leta 1977: partija minus opozicija je vselej **cela** partija, in za opozicijo ni prostora nikjer. Imaginarna demarkacija beseda/stvarnost pobegne tako v radikalno utopijo, in reelnega ni mogoče nikjer več zatipati, če ne prek smrti; govor postane nemogoč; zaradi te nemožnosti je stalinistični diskurz govorjenje brez naslovljenca: možno je zatorej le dvoje: ali da ga ne poslušaš — ali pa da ne preneseš, da bi ga poslušal, in udariš ob reelno.

Rastko Močnik

---

[11] Stalinska gramatika goji korelativno ljubezen do superlativa: leta 1921-1925 so »eno najbolj odgovornih obdobij«; težave v obdobju 1926-1929 so »ogromne«; leta 1930-1934 postavijo »nalogo . . ., ki je bila . . . najtežja«; uspehi so seveda vredni preskušenj: med 1921 in 1925 so »odločilni«, v letih 1926-1929 »ogromni«, od 1930 do 1934 »gigantski«. Pa tudi volitve leta 1937 »niso bile preproste volitve, temveč velik praznik, zmagoslavje . . . veličastna zmaga . . . triumf«.

UVOD V STALINSKO HERMENEVTIKO

»Qu'une chose existe **réellement** ou pas, n'a que peu d'importance. Elle peut parfaitement exister au sens plein du terme, même si elle n'existe pas réellement. Toute existence a par définition quelque chose de tellement improbable qu'on est perpétuellement en effet à s'interroger sur sa réalité.« (J. Lacan, Séminaire II, str. 268)

Z aktualno poplavo psihoanalitičnih pristopov fašizmu postaja vse bolj viden izostanek analiz 'stalinskega fenomena', njegove označevalne-libidinalne ekonomije, analiz stalinskega diskurza v striktnem pomenu socialne vezi — 'stalinizem' v glavnem nastopa kot dodatek analiz fašizma (opozarja se na homologne mehanizme itd.); izostanek, toliko bolj nenavaden, ker so prav danes — s predelavo analitičnega polja, ki navezuje na Lacanovo ime — dani pogoji za takšno analizo. Grobo povedano: za fašizem zadošča Freudova pojmovna aparatura (mehanizmi kolektivne hipnoze, ki vzpostavlja »maso«, imaginarne identifikacije, ki postavlja »vodjo« v pozicijo »skupnega imenovalca« itd.); zdi se, kot da se Freudova 'naivnost' — naivnost **začetka**, ob katerem nujno spregledamo domet lastnega dejanja, in ki kot taka odpira možnost padca nazaj v 'pred-Freuda' pri revizionistih — uglašuje z določeno 'naivnostjo', 'neposrednostjo' samega fašizma (kjer kot da 'pade maska' Kulture in vdre latentna 'druga, temna stran' v vsej svoji neposredni-psihotični brutalnosti), medtem ko šele Lacanova »vrnitev k Freudu«, k njegovi 'zrelosti', k vselej že 'posredovanemu', 'zvitemu', z eno besedo: označevalnemu značaju želje, poda konceptualno polje za analizo specifično stalinskih »poganjkov-k-uživanju« (»les pousse-au-jouir« — izraz Gerarda Millerja) v vsej njihovi pervertiranosti in subverzivnosti.[1]

Na tem mestu smo daleč od tega, da bi hoteli izpeljati takšno analizo; podati želimo zgolj nekaj **'elementov za analizo stalinskega diskurza'** v obliki zbiranja materiala, ki ga bo spremljala nekakšna »divja« teoretizacija.

* * *

Gre za to, da skušamo zajeti sklop stalinskega diskurza kot »želečo množico« (»l'ensemble désirant« — izraz Daniela Sibonyja); neko množico definira kot želečo sàmo dejstvo naddoločenosti: ne bi bila »želeča« množica, ki bi bila zgrajena kot zaprt-simetričen hierarhičen sistem brez paradoksalnih elementov, ki sekajo red hierarhične klasifikacije od univerzalnega do partikularnega, ki držijo mesto manka, okoli katerega se organizira ta množica. Na paradoks pa v stalinskem diskurzu naletimo že tam, kjer ga najmanj pričakujemo, v samih začetnih opredelitvah dialektike kot »direktnega nasprotja metafiziki« in materializma kot »direktnega nasprotja filozofskemu idealizmu« (Zgodovina vsezvezne komunistične partije /boljševikov/. Kratki kurz, CZ, Ljubljana 1946, str. 105 in 110 — odslej cit. kot Z). Povzemamo torej na kratko znamenite štiri »osnovne poteze marksistične dialektične metode« v njihovi opoziciji do ustreznih potez metafizike:

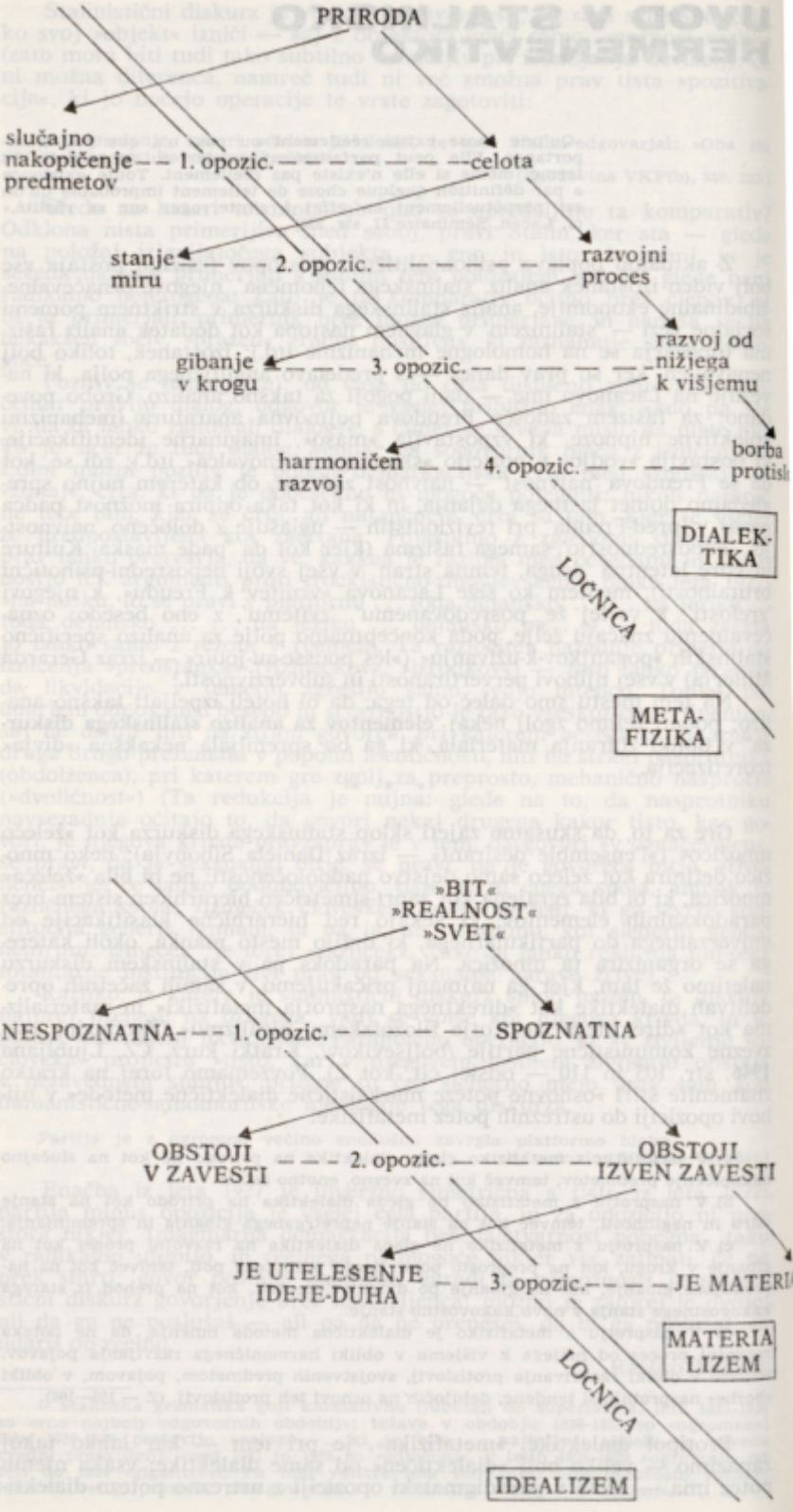
a) V nasprotju z metafiziko gleda dialektika na prirodo ne kot na slučajno nakopičenje predmetov, temveč kot na zvezno, enotno celoto.

b) V nasprotju z metafiziko ne gleda dialektika na prirodo kot na stanje miru in negibnosti, temveč kot na stanje nepretrganega gibanja in spreminjanja.

c) V nasprotju z metafiziko ne gleda dialektika na razvojni proces kot na gibanje v krogu, kot na preprosto ponavljanje prehojene poti, temveč kot na napredujoče gibanje, kot na gibanje po dvigajoči se črti, kot na prehod iz starega kakovostnega stanja v novo kakovostno stanje.

d) V nasprotju z metafiziko je dialektična metoda mnenja, da ne poteka razvojni proces od nižjega k višjemu v obliki harmoničnega razvijanja pojavov, temveč v obliki razkrivanja protislovij, svojstvenih predmetom, pojavom, v obliki »borbe« nasprotnih si tendenc, delujočih na osnovi teh protislovij. (Z — 105—108).

Protipol dialektike, »metafizika«, je pri tem — kar lahko takoj zapazimo — veliko bolj »dialektičen« od same dialektike: vsaka njenih potez ima — vzeto v paradigmatski opoziciji z ustrezno potezo dialekti-


PRIRODA
slučajno nakopičenje predmetov
1. opozic.
celota
stanje miru
2. opozic.
razvojni proces
gibanje v krogu
3. opozic.
razvoj od nižjega k višjemu
harmoničen razvoj
4. opozic.
borba protisl
DIALEK-TIKA
LOČNICA
META-FIZIKA
»BIT«
»REALNOST«
»SVET«
NESPOZNATNA
1. opozic.
SPOZNATNA
OBSTOJI V ZAVESTI
2. opozic.
OBSTOJI IZVEN ZAVESTI
JE UTELESENJE IDEJE-DUHA
3. opozic.
JE MATERI
MATERIA LIZEM
LOČNICA
IDEALIZEM

ke — smisel, toda če beremo vse poteze »metafizike« skupaj, sintagmatično, dobimo nesmiseln nazor, ki **hkrati** trdi: (a) da je priroda slučajno nakopičenje predmetov in ne zvezna, enotna celota; (b) da je priroda kot celota stanje miru in ne stanje nepretrganega gibanja in spreminjanja, razvojni proces; (c) da je razvojni proces gibanje v krogu in ne razvojni proces od nižjega k višjemu; (d) da je razvojni proces od nižjega k višjemu harmonično razvijanje pojavov in ne borba nasprotnih si tendenc. S tem pa smo že povedali, v čem je iskati »skrivnost« stalinske »metafizike«: vsaka njenih potez deluje povsem enostavno kot protipol, opozicija, v postopnem dieretičnem razločevanju »dialektike«.[2] »Metafizika« vedno znova »pade v« »dialektiko« in omogoči, »žene naprej« njeno razločevanje; stanja se zato ne da ponazoriti s »togo« vertikalno ločnico, marveč moramo uporabiti **diagonalo.** Ista je stvar z materializmom — oglejmo si še tri »distinktivne poteze marksističnega filozofskega materializma«:

a) V nasprotju z idealizmom, ki ima svet za utelešenje »absolutne ideje«, »svetovnega duha«, izhaja Marxov filozofski materializem iz tega, da je svet po svoji naravi **materialen.**

b) V nasprotju z idealizmom, ki trdi, da obstoji realno samo naša zavest, da obstoji materialni svet, bit, priroda le v naši zavesti, v naših občutkih, predstavah, pojmih, izhaja marksistični filozofski materializem iz tega, da je materija, priroda, bit objektivna realnost, ki obstoji izven zavesti in neodvisno od nje.

c) V nasprotju z idealizmom, ki izpodbija možnost spoznanja sveta in njegovih zakonitosti in meni, da je svet poln »stvari samih na sebi«, katere znanost ne more nikoli spoznati, izhaja marksistični filozofski materializem iz tega, da so svet in njegove zakonitosti popolnoma spoznatni. (Z — 110—112)

Isto kot pri dialektiki: medtem ko je materializem v sebi popolnoma koherenten nazor, ki meni, da je svet materialen, da obstoji izven in neodvisno od naše zavesti ter da je spoznaten, pa »idealizem« **hkrati** trdi: (a) da je svet utelešenje »absolutne ideje«, (b) da obstoji zgolj v naši zavesti, (c) da je nespoznaten, kar se seveda med sabo izključuje — gre za tri vrste idealizma, ki jih pozna stalinska klasifikacija: »objektivni idealizem«, »subjektivni idealizem«, »agnosticizem«.[3] »Idealizem« igra tukaj isto vlogo kot »metafizika«, vlogo protipola v postopnem dieretičnem razločevanju: svet je nespoznaten ali spoznaten; če je spoznaten, obstoji v zavesti ali izven zavesti; če obstoji izven zavesti, je utelešenje ideje-duha ali materialen. Za ponazoritev moramo torej znova uporabiti diagonalo in ne vertikalno ločnico.

Pri tem ne govori Stalin slučajno, da »v nasprotju z metafiziko (ednina!) dialektika (ednina!)« gleda, je mnenja itd. — v ozadju vsega tega leži implicitna trditev, da so vse variante metafizike »v bistvu«, »objektivno« isto; to lahko verificiramo, če beremo razpredelnico »nazaj«: harmoničen razvoj ni »v bistvu«, »objektivno vzeto«, nikakršen razvoj od nižjega k višjemu, marveč golo gibanje v krogu, gibanje v krogu ni »v bistvu« sploh nikakršen razvoj, marveč ohranjevanje istega stanja miru, stanje miru ni »v bistvu« nikakršna živa celota, marveč mrtev soobstoj slučajno nakopičenih predmetov. Isto je z materializmom/idealizmom: Svet je materialen, kar sledi iz tega, da obstoji izven zavesti, kajti svet izven zavesti, ki bi bil utelešenje ideje-duha, »v bistvu«, »objektivno vzeto«, ni nič drugega kot projekcija naše zavesti; da svet obstoji izven zavesti, sledi iz tega, da je spoznaten, kajti trditi, da svet obstoji zgolj v zavesti, pomeni »v bistvu« trditi, da je nespoznaten, saj se s tem popolnoma zapremo za resnični svet izven zavesti.

Sklop stalinskega diskurza je potemtakem »želeča množica« prav po tem, da ga cepi navzkrižna, poševna **diagonala,** da prihaja do križanja, kjer dialektika neprestano pada **v** metafiziko. Katera želja je tedaj na delu v tej diagonali? Že tukaj, v sami najbolj abstraktno-obči formuli »osnovnih potez« dialektike in materializma, naletimo na »paranoidno pozicijo« — da se (vselej parcialni) objekt cepi na »dobri« in »slabi« objekt. **Zgodovina** označi namreč »izmečke iz vrst buharinsko-trockistične bande« kot »te izmečke človeškega rodu« (334) — to označbo je treba vzeti dobesedno in jo uporabiti na samem procesu dieretičnega razločevanja »potez« dialektike in materializma: Formalno imamo opravka z rodom, ki se člení na dve vrsti, »slabo« in »dobro«, od katerih se »dobra« (seveda desna!) spet člení dalje; pri tem je leva, »slaba« vrsta

dobesedno **izmeček rodu**: zgolj desna, »dobra«, je njegova **prava** vrsta. Rod se s svojo »specifikacijo« ne oži, marveč obratno **čisti svojih izmečkov**, kajti »paranoidna logika« stalinskega diskurza je zgrajena prav na tem, da **diagonalo**, ki loči »dialektiko« od »metafizike« oz. »materializem« od »idealizma«, **beremo navpično** — kot ločnico »dveh taborov« in ne kot poševno prečnico. Od tod, iz tega navpičnega branja diagonale, lahko tudi nastopi implicitna trditev, da so vse variante metafizike »v bistvu eno in isto«: da je harmoničen razvoj »v bistvu« gibanje v krogu itd.; ali — glede na linijo »dialektike«, ki jo je treba brati nasprotno, od zgoraj navzdol — da je edina »prava« celota razvojni proces, edini »pravi« razvojni proces razvoj od nižjega k višjemu itd., in obratno, da je gibanje v krogu zgolj »izmeček« razvojnega procesa, harmoničen razvoj zgolj »izmeček« razvoja od nižjega k višjemu in nikakor njegova prava vrsta itd.[4]

Hkrati lalko vidimo, kako to navpično branje diagonale poenoti »sovražnika«: vsaka faza »izgradnje socializma v SZ« prinese svojega »sovražnika« (zgodnja dvajseta leta: Trocki, pozna dvajseta leta: Buharin, itd.), z navpičnim branjem pa se zatre, da je šlo za 'postopno' diferenciacijo (najprej je Stalin skupaj z Buharinom spodrinil Trockega, nato je šele nastopil spopad z Buharinom, tako kot je npr. gibanje v krogu najprej skupaj z razvojem od nižjega k višjemu zoperstavljeno mirovanju in stopi v nasprotje do njega šele po »izvrženju« mirovanja), iz vseh »opozicij« se konstruira **ena sama** »buharinsko-trockistična zarota«.

Ta linija od abstraktnega **rodu** preko njegovega **izmečka** do njegove (prave) **vrste** navidez oponaša heglovsko formulo »negacije negacije«; tudi pri Heglu ima vsak rod paradoksalno eno samo vrsto, tudi pri Heglu specifična razlika sovpade z razliko rod/vrsta, toda ta vrsta je pri Heglu prav negacija abstraktne občosti rodu, in abstraktno-obči rod je že sam v sebi vrsta, ker izključi vrsto, tj. ker ni dejanska univerzalnost rodu, ni vseobsežen, ne zajame svojega drugega. Pri Heglu sta torej dve vrsti vsakega rodu, sam rod in njegova vrsta, prava neskončnost konkretne univerzalnosti rodu pa je enotnost-v-razliki rodu in vrste, tj. univerzalnost, ki **vključuje** svojo specifično razliko, svojo negacijo-determinacijo. Pri stalinski logiki pa obratno izhodišče — abstraktno-obči rod — v negaciji negacije, svoji 'konkretizaciji' v 'pravi' vrsti, ne **zajame** svoje negacije, marveč jo prav **izključi**: »razvoj od nižjega k višjemu« kot konkretizacija »razvojnega procesa« ni **sinteza** izhodiščne abstraktne občosti »razvojnega procesa« nasploh in njegove 'negacije', »gibanja v krogu«, marveč obratno **izključitev** »gibanja v krogu« iz »razvojnega procesa« nasploh.

'Kratek stik' stalinskega diskurza je preprosto v tem, da **'hoče oboje'**[5]: biti hkrati Celota in Del (Partija). Dialektika (ali Materializem, ali Partija) je — prav v pravnem smislu — »vsa resnica«: **rod**, toda hkrati **se definira** kot **»prava« vrsta** v nasprotju z »lažno« vrsto, z izmečkom rodu. »In če definiram »človeka« z vrstama »moški in ženska«, lahko takoj preidem k propoziciji-o-eksistenci, s tem, da zapišem: »**Ni** moškega **brez** ženske««« (Pour une logique du fantasme, Scilicet 2/3, str. 232) — ali, če definiram rod s pravo in lažno vrsto: »**Ni** resničnega **brez** lažnega« (ibid.). Ni boja nasprotij brez harmonične evolucije, ni napredujočega gibanja brez gibanja v krogu itd. — skratka, ni dialektike brez metafizike, ni prave-vrste brez izmečka, ni Partije brez »oportunističnih elementov«. Propozicijo **»Partija se krepi s tem, da se očiščuje od oportunističnih elementov«** (Stalin, Načela leninizma) doleti s tem neugoden obrat: **edina** pot h krepitvi Partije vodi preko »očiščenja« od teh »elementov«, zato je sama Partija tista, ki **rabi** te elemente, tako kot resnica **rabi** laž; potemtakem je laž v striktnem pomenu **notranja** resnici, ločnica resnica/laž je linija, ki poteka znotraj vsakega od teh členov — prav na to notranjost ločnice (na delu že v heglovskem rodu, ki je sam svoja lastna razlika do vrste) pa stalinski diskurz ne more pristati: ostati hoče 'čist' in zato zabrede v orisano slepo pot; drugače povedano: stalinski diskurz živi v tipično spekularni iluziji, da bi bila Partija kot izpolnjen Ideal, se pravi kot 'do kraja očiščena' od teh elementov, »popolna in absolutna enotnost akcije« (ibid.), ne pa **zničenje** same Partije.[6]

Stalinska razlika »dveh taborov«, ločnica idealizem/materializem ali metafizika/dialektika, potemtakem NI označevalna (»seksualna«) Razlika, učinek simbolne kastracije, marveč prav njena zamračitev: neprenehen **proces** »izmetavanja« »monstrov«, »izrodkov« itd., **prav zato, da bi**

ohranili univerzalnost rodu v njegovi 'čistosti' — torej prav nasprotje označevalne Razlike, ki vselej že cepi-maže univerzalnost rodu.[7]

Ta operacija »čiščenja« rodu izstopi eksemplarično ob »svobodi«. Za razliko od fašizma, ki — vsaj v tendenci — direktno reče »Nesvoboda!«, je stalinski postopek mnogo bolj prefinjen: **seveda** je »garantirana« osebna, umetniška itd. svoboda, **toda** »resnična«, »prava« svoboda, ne pa njene »zlorabe«, ki »pravzaprav pomenijo omejevanje resnične svobode najširših množic« itd. itd. Stalinist potegne dodatno ugodje iz tega, da se dela, kot da ta operacija »konkretizacije« občosti ne le ne zniči te občosti (»svobode«), marveč celo šele omogoči, da pridemo do »prave« vsebine te občosti (do »resnične« svobode) zoper njene »zlorabe«.

Navidez se ta operacija ozko navezuje na Marxovo in predstavlja le njeno drugo plat: tudi Marx opozarja na konkretno vsebino buržoazne parole o »svobodi« nasploh, tj. na to, da ta »svoboda« dejansko vselej pomeni **določeno** svobodo (svobodo trgovanja ipd.) in s tem hkrati **ne**svobodo (za tistega, ki prodaja zgolj svojo lastno delovno silo), tj. da je konkretna oblika, »realna baza« te »svobode« nasploh prav **negacija** dejanske univerzalne svobode. Zdi se, da gre orisana stalinska operacija prav v tej smeri: zoper »formalno« svobodo, ki je vselej hkrati dejansko omejevanje svobode, zahteva »pravo« svobodo. Toda Marxova intenca je prav **revolucioniranje** same takšne konstelacije, v kateri je univerzalnost svobode lažna in pomeni v resnici zgolj določeno svobodo, ki je že negacija njene univerzalnosti; revolucioniranje, ki meri na to, da bi »svobodni razvoj vsakega posameznika postal pogoj svobodnega razvoja vseh«. Pri stalinizmu pa ni »resnična« svoboda nič drugega kot »dojeta nujnost«, tj. to, da dojamemo in nato »svobodno hočemo« to, kar je »objektivno nujno« — kaj je »objektivno nujno«, to pa seveda (vsaj glede na družbo) spet **določi diskurz, ki je na oblasti;** za to določitev ima stalinizem natančno ime: »generalna linija«. Skratka, svoboda je — v zadnji instanci — samo brezpogojno podrejanje »modremu vodstvu«: »železna disciplina ne izključuje, marveč predpostavlja zavestno in svobodno sprejeto podrejanje, kajti edinole zavestna disciplina je lahko resnično železna disciplina« (ibid.).[8]

Toda tu ne gre zgolj za opozicijo univerzalnega in njegove »konkretizacije«, marveč predvsem za napetost med izjavo in izjavljanjem, med — rečeno po angleško — denotativom (konstativom) in performativom: ne le, da tisto, kar stalinistu nastopi kot »prava« svoboda, v resnici nima veliko opravka s svobodo, marveč je **že sam ta POSTOPEK »konkretizacije« svobode negacija svobode;** svoboda je vselej — če naj se skličemo na sicer že zlizano rečenico Rose Luxembourg — svoboda za tiste, ki mislijo drugače, t.j. sama svoboda zahteva alternativnost, drugačnost, izključuje omejitev na eno samo svobodo, naj bo ta še tako »prava«.[9]

V tem vidimo specifičnost 'stalinskega performativa': na določen način prav nasprotje Austinovemu, kjer s samim aktom izjavljanja izvršimo dejanje, ki ga pomeni izjavljena propozicija (npr. »Obljubljam, da bom jutri prišel« — obljubo dam prav s tem, da izrečem ta stavek); stalinski diskurz potegne ugodje prav iz tega, da s samim procesom izjavljanja spodbija izjavo. Tako stalinski diskurz dobesedno **živi** od tega, da mu — na ravni izjave — 'ne verjamemo'; to toliko bolj **utrjuje** njegovo moč kot moč diskurza v striktnem pomenu socialne vezi. Tisti, ki 'mu verjame', je že v poziciji histerika, je že na poti iz njega — in glavni problem »kritike stalinizma« je prav v tem, kako razrešiti pozicijo histerika, prevladati stanje, v katerem nastopamo s histerično zahtevo vladajočemu diskurzu gospodarja — z zahtevo, ki se še predobro ujame v igro »samokritike«, obljube neke druge, »dobre«, še nevidne oblasti.[10] Histerično zahtevo bi namreč lahko definirali prav iz ravni te napetosti med denotativom in performativom: ta zahteva takorekoč pade na finto stalinskemu diskurzu, sprejme z njim 'dialog' na denotativni ravni, tj. ga ravno s tem, ko 'argumentira', 'dokazuje' njegovo lažnost itd., 'vzame resno', pusti nedotaknjeno socialno vez, ki jo vzpostavlja kot diskurz; s tem zgolj stopnjuje ugodje, ki ga stalinist vleče iz napetosti med izjavo in izjavljanjem.[11]

Brez te razsežnosti performativa je povsem nedojemljiv učinek stalinskega diskurza; tako bi se npr. brez te razsežnosti ob »izvrženju« »sovražnika« zdelo, da gre zgolj za »subjektivno« blodnjo, »izmišljotino« ipd. Sodba »Ti si izdajalec!«, četudi »povsem izmišljena«,

deluje kot performativ: ta sodba te ne **opisuje** za izdajalca, marveč te **naredi** za izdajalca, saj te — seveda, če je izrečena iz »pravega mesta« — **izključi** iz »Partije«; ne moreš se braniti, češ 'v resnici nisem izdajalec', saj **že govoriš 'od zunaj'** saj **tudi 'v resnici' nisi več 'notri'.** To je glavna past, v katero ujamemo žrtev v priznanje: priznanje je edini način, da potrdiš svojo pripadnost »stvari«. 'V resnici nisem izdajalec, sem dober komunist, ves predan stvari!' 'Dokaži!' 'Kako?' 'Tako, da **priznaš!**'

»Edino tvoje priznanje te lahko spravi s Partijo... če je vse noro, če je ves svet nor, če ni nikjer nobene opore, razen Partije...« (E. Fischer, Le Grand rêve socialiste). »Partija« je potemtakem tisti **označevalec brez dvojnega vpisa** (D. Sibony), ki igra vlogo Descartovega boga: opora, ki nas edina varuje pred **Realitätsverlust.** Struktura je tukaj striktno psihotična, tj. izključitev **(Verwerfung)** razlike: na eni strani **zaprt** univerzum diskurza Partije, onstran njega grozljiva praznina; praznina, ki je **zunanja** polni homogenosti diskurza Partije. Od tod je tudi dojeti stalinsko razlikovanje med resnico kot **pravda** in resnico kot **istina:**

»Ekvivalent **resnice** je **istina,** beseda, ki hkrati pokriva abstraktni pojem resnice in konkretno realnost, ki se nanjo aplicira ta pojem. **Pravda** pa je nasprotno povsem ruski pojem, pojem višje resnice, povzdignjene na raven dostojanstva ideje. / Tako za NKVD kot za Partijo resnica, izražena z **istino,** ni obstojala: bila je povsem relativen pojem, torej pojem, ki se ga zlahka da spremeniti. Edino **pravda** je bila absolutna resnica... in vse, kar se ni ujemalo z njenim okvirjem, **objektivno ni** bilo resnično.« (Berger, Le Naufrage d'une génération).

Na tem mestu gre predvsem za to, da se izognemo 'spekularni' kritiki, ki bi razmerje enostavno **obrnila:** seveda, **pravda** je zgolj subjektivna resnica Partije, učinek njenega »voluntarizma«, **istina** pa je »objektivna«, »faktična resnica, ne pa, da je **pravda** objektivna resnica, **istina** pa subjektivni- spremenljivi privid. Stvar se zaplete, če pogledamo, kako deluje v stalinskem diskurzu 'objektivna neresničnost' **istine:** 'Lahko, da govoriš resnico, toda s tem objektivno že delaš za sovražnika.' Če vztrajam pri **istini** zoper **pravdo,** če proti trditvi, da 'sem špijon', dokazujem njeno empirično ne-resnico, tedaj — ne glede na to, kaj subjektivno menim, in ne glede na faktično resnico ali neresnico — objektivno že delam za sovražnika; in vsa poanta je v tem, da to ni zgolj 'subjektivna izmišljotina' Partije, da z mojim zoperstavljanjem 'res' že delujem proti Partiji, 'res' razbijam njeno enotnost, se 'res' zoperstavljam njeni sodbi. 'Past' je v tem, da diskurz Partije kot diskurz, v katerega je investirana oblast, že vnaprej tako strukturira diskurzivno polje, da je sleherno zoperstavljanje 'izdaja' itd. **Pravda** je s stališča denotativa res lahko gola »izmišljotina«, toda s stališča performativa je **intersubjektivno diskurzivno polje, v katerega je investirana oblast in ki kot tako vnaprej začrta mrežo alternativ, v katero se bo vpisalo naše dejanje.** Delirij, lasten stalinskemu diskurzu, pa je v tem, da smo prisiljeni v imenu **pravde** negirati **istino,** tj. da nas postavlja pred neznosno alternativo: ali v imenu **pravde** zatajiš realnost, ali pa si **zunaj** Partije; ta zatajitev realnosti v osrčju **pravde,** lastna stalinskemu diskurzu, nakazuje, da pomeni stalinski diskurz tisto točko, na kateri se Institucija — sicer, kot vemo, »nevrotična« — »psihotizira«. Kot taka nikakor ne zaznamuje »šibke točke«, Ahilove pete stalinskega diskurza, marveč je obratno — če naj tako rečemo — 'vir njegove moči': prav ona podeljuje tistim, nad katerimi dominira stalinski diskurz, njihov 'fanatizem', 'vero v nemogoče' itd.[12]

Prav ta napetost performativ — denotativ (oz. konstativ) kaže, da je stalinskemu diskurzu **inherantna »indiferenca« množic.**[13] Gospodarja **se ne posluša,** in prav skozi to ne-poslušanje gospodar vlada.[14] Zato tudi »množice« niso histerizirane, histerični protipol vladajočemu diskurzu gospodarja. Igra gospodarja in histerike je omejena na 'privilegirane' sloje, poteka npr. med birokracijo in »inteligenco«.

Če naj torej ob stalinskem diskurzu res ponovimo vprašanje, »kateri so **poganjki-k-uživanju** tega diskurza? Katere označevalne učinke se mu posreči mobilizirati, da bi se ga poslušalo...« (G. Miller, Les pousse-au-jouir du maréchal Pétain, str. 19), potem je treba takoj dodati, da se stalinski diskurz **posreči** prav s tem, da ga **ne** poslušamo:

dolgočasnost je njegova 'objektivna' opredelitev, ne zgolj slučajna posledica ljudi, ki so njegovi 'avtorji' — preko te neberljivosti, celo bedastoče, **se daje kot diskurz oblasti:**

»V osemdesetih letih preteklega stoletja, v dobi, ko so se marksisti borili z narodniki, je predstavljal proletariat v Rusiji neznatno manjšino v primeri s posamičnimi kmeti, ki so tvorili ogromno večino prebivalstva. Toda proletariat se je kot razred razvijal, medtem ko so kmetje kot razred razpadali. In prav zaradi tega, ker se je proletariat kot razred razvijal, so se marksisti orientirali na proletariat. In niso se zmotili, zakaj proletariat se je potem — kakor je znano — razvil iz neznatne sile v zgodovinsko in politično silo prvega reda.

To se pravi, da je treba gledati naprej, ne pa nazaj, če se nočeš zmotiti v politiki.« (Z — 109)

Prav Stalinov leitmotiv **če se nočeš zmotiti v politiki, je treba...** najjasneje nakaže prelom z Marxom: historični materializem postane metagovorica, ki zamrači lastno pozicijo izjavljanja. **Od kod** so marksisti v dobi, ko so se borili z narodniki, govorili, da so sploh **bili v poziciji, iz katere so se lahko »zmotili«, »napačno izbrali«?** — očitno iz neke 'zunanje' objektivne točke metagovorice, od koder se nam zgodovinsko dogajanje razpre kot objektivno »polje sil« in kjer je treba »paziti, da se ne zmotimo«, da se »orientiramo na« prave sile, na tiste, ki bodo zmagale — skratka, da stavimo na pravega konja.[15] Na isto konstelacijo naletimo že v Stalinovem zgodnjem delu **Anarhizem ali socializem:**

»... ker je proletariat edini razred, ki nepretrgoma raste in se krepi, ki razvija družbeno življenje in zbira okrog sebe vse revolucionarne elemente, je **naša dolžnost, da ga priznamo** za glavno silo v sodobnem gibanju, stopimo v **njegove** vrste in sprejmemo **njegove** napredne težnje za **svoje** težnje.« (Anarhizem ali socializem, Ljubljana 1948, str. 12; podčrt. S. Ž.)

Ta konstelacija nahaja svoje izvire v znani Kautskyjevi teoriji, po kateri proletariat »spontano« pride zgolj do »ekonomizma«, ustrezno razredno zavest pa lahko vanj vnese **»od zunaj«** edinole malomeščanska inteligenca, nosilec znanstvenega spoznanja, ki se pridruži proletariatu potem, ko 'objektivno-znanstveno' ugotovi njegovo zgodovinsko vlogo. Simptomatično je seveda dejstvo, da gre za potezo, ki **druži** socialdemokratski reformizem in stalinizem — gre za njuno skupno predpostavko, ki oba zoperstavlja tako Marxu kot liniji marksizma, ki je oživela sredi 1. svetovne vojne in kjer se obnovi historični materializem kot **znanost pozicije,** znanost, ki **računa** z mestom, od koder govori: za Marxov historični materializem je nesmiselno reči, da 'se ni zmotil s tem, ko se je orientiral na proletariat', saj ni 'za' proletariat zato, ker bi pred tem 'objektivno-znanstveno' ugotovil, da 'bo proletariat zmagal', marveč zato, ker vselej že govori **iz** pozicije proletariata. (Znano je, da je Kautskyjevo teorijo vnašanja zavesti »od zunaj« v delavski razred prevzel tudi Lenin — toda Leninovo ime smo izpustili **namenoma:** menimo namreč, da je možno drugačno branje zadevnih Leninovih tekstov (nekaj nakazil v tej smeri je podal že Etienne Balibar v **Cinq études du matérialisme historique**); polje »teorije« mora glede na proletariat kot »dejavni subjekt« ohraniti določeno vnanjost, ki še zdaleč ni prienačljiva poziciji meta-govorice, marveč prav ohranja odprto praznino, preko katere proletariat 'pride do besede'.) Ta zunanja pozicija metagovorice opredeljuje tudi dvoznačnost, ki je na delu v pojmovanju svobode kot »dojete nujnosti«:

»To se pravi, da postane znanost o zgodovini družbe, ne glede na vso zapletenost v pojavih družbenega življenja, lahko prav tako točna znanost, kakor recimo biologija, sposobna, izkoristiti zakone družbenega razvoja za praktično uporabo.

To se pravi, da ne smejo partije proletariata voditi v njeni praktični dejavnosti kakršni koli slučajni motivi, temveč zakoni družbenega razvoja, praktičn sklepi iz teh zakonov.« (Z — 113—114)

V prvem odstavku gre za to, da — na način »zvijače uma«, na isti način, kot pri tehnološki aplikaciji prirodnih znanosti[16] — družbene zakone »izkoristimo za praktično uporabo«, kar implicira **zunanjo** pozicijo »nas samih«; v drugem odstavku pa za to, da potegnemo »praktične

sklepe iz teh zakonov«, da sam smoter našega delovanja uskladimo s spoznano nujnostjo. Enkrat je v svobodi spoznana nujnost omejena na **instrumentalno** področje: če hočemo biti zares svobodni, moramo upoštevati »objektivne zakone«, ki pa jih toliko bolj lahko »izkoriščamo« za svoje lastne smotre, ki jih — vsaj implicitno — ne določa ta nujnost; drugič pa je s »spoznanjem nujnosti« opredeljen sam **smoter** našega delovanja — aporijo te druge variante lepo pokaže definicija svobode v vzhodnonemškem filozofskem slovarju: da to, kar smo spoznali za nujno, tudi »zavestno hočemo«. »Svobodni« smo torej le v toliko, v kolikor se »objektivna nujnost zgodovine« ne izvršuje več »slepo«, kot »zvijača« objektivnega/zgodovinskega uma, preko naših strasti itd., marveč mi sami (Partija) stopimo na mesto »objektivnega uma« zgodovine; 'resnica' te aporije je seveda — kot smo že videli — v tem, da **sama Partija vnaprej določa polje te »objektivne nujnosti« zgodovine**, da s to »objektivno nujnostjo« legitimira svoj voluntarizem.[17]

Ista pozicija metagovorice opredeljuje osnovni postopek stalinske »hermenevtike«; vzemimo spodbitje »platforme 83-ih« iz l. 1927:

> »**Na jeziku,** to se pravi v platformi, niso trockisti in zinovjevci ugovarjali temu, da je treba izpolnjevati partijske sklepe, in so se izjavljali za lojalnost, toda **dejansko** so na najbolj grob način kršili partijske sklepe in se norčevali iz vsakršne lojalnosti v odnosu do partije in njenega CK-ja.
> . . . (ta formula **na jeziku — dejansko** se ponovi še trikrat) . . .
> To je bila najbolj lažniva platforma od vseh lažnivih platform opozicije. Namen ji je bil, prevariti partijo.« (Z — 275)

Bolj kot libidinalno zanimiv očitek, da so se opozicionalci »norčevali« iz partijskih zadev, nas zanima odločilno vprašanje, **od kod govori** samo to spodbitje, da lahko tako nevprašljivo sooča to, kar je zgolj »na jeziku«, in to, kar je »dejansko« ter od koder je treba dojeti resnični »namen« tega, kar je zgolj »na jeziku«; kajti platforma je — kar je iz teksta jasno — »na jeziku« **povsem sprejemljiva.** To spodbitje pač govori iz neke zunanje pozicije, od koder lahko **primerjamo** to, kar je »na jeziku«, in to, kar je »dejansko«, skratka: govorico in »realnost«. Od tod, iz te zunanje pozicije, se je treba približati tudi tim. »teoriji odraza«: vprašanje je, kdo je tisti, ki zavzema »objektivno«-nevtralno pozicijo, od koder lahko presoja, katera je tista odrazu zunanja, odražena »objektivna realnost«, ter nato »primerja« odraz z njo in odloči, če ji odraz ustreza ali ne. Takšna pozicija je seveda povsem nasprotna historično-materialistični »kritiki ideologije« ali analitičnemu »simptomalnemu branju«: »govorica« in »realnost«, »ideologija« in »dejanskost«, »odraz« in »odraženo« so postavljeni kot povsem **vnanji: pravda** (Resnica Partije) zoper **istino** (objektivno-faktično resnico), **dejansko** zoper tisto, kar je **na jeziku,** eno poleg drugega, neposredno soočeno z drugim, ne pa, da bi s simptomalnim branjem, detekcijo lukenj v **istini,** prodrli do potlačenega Zakona (»tendence«) kot njene razsrediščene resnice: **totalna nemoč** stalinskega diskurza — prav **nemoč posredovanja-'kopulacije' med univerzalnim in partikularnim** (ta »impotenca« je seveda cena, ki jo diskurz plača za to, da deluje kot diskurz oblasti); nemoč, ki se že neposredno kaže kot nemoč, zajeti konkretno vsebino, priti od abstraktnih »Zakonov« do njihove vsebine.[17a] Od tod stalna potreba, da se tekst nenehno polni s »primeri« (ki so seveda popolnoma neobvezni in vnanji, povsem nasprotno analitičnemu »slučaju«), da se vsaka trditev ponovi:

> »Dialektični materializem je svetovni nazor marksistično-leninske partije. Imenuje se dialektični materializem zato, kar je (1) njegovo pristopanje k prirodnim pojavom, (2) njegova metoda proučevanja prirodnih pojavov, (3) njegova metoda spoznavanja teh pojavov **dialektična,** (1) njegova razlaga prirodnih pojavov, (2) njegovo pojmovanje prirodnih pojavov, (3) njegova teorija pa **materialistična.**
> Zgodovinski materializem je (1) razširitev tez dialektičnega materializma na proučevanje družbenega življenja, (2) uporaba tez dialektičnega materializma (2a) pri pojavil družbenega življenja, (2b) pri proučevanju družbe, (2c) pri proučevanju zgodovine družbe.« (Z — 104)

Vsaka trditev je dva- ali trikrat ponovljena, pri čemer seveda ne gre za označevalno-dialektično ponovitev, ki retroaktivno specificira izhodiščni člen, mu 'da poanto' — obratno, te ponovitve so popolnoma 'redundantne', razlike med variantami ne igrajo nikakršne pertinentne

vloge. Drugače povedano, zadevo bi lahko napisali tudi takole: »Imenuje se dialektični materializem zato, ker je njegova metoda dialektična, njegova teorija pa materialistična. Zgodovinski materializem pa je uporaba tez dialektičnega materializma pri proučevanju zgodovine družbe.«, ne da bi karkoli releventnega izpadlo (le da tautologija izstopi še jasneje). Repeticije so tu zgolj zato, da dajo abstraktni občosti videz konkretnega bogastva, tj. vanje nas žene prav strah, da se ne bi pokazalo 'prazno ogrodje', v zadnji instanci — čista tautologija (oblast je ... oblast, zanjo se ne da seči):

»To, kar se v življenju rodi in iz dneva v dan raste, je nepremagljivo, ustaviti njegovo gibanje naprej je nemogoče. To se pravi, če se na primer poraja v življenju proletariat kot razred in iz dneva v dan raste, naj bo **danes** še tako slab in maloštevilen, končno bo vendar zmagal. Zakaj? Ker raste, se krepi in napreduje.« (Anarhizem ali socializem, str. 11)

Skratka: To, kar raste in se krepi, je nepremagljivo. Proletariat se poraja in iz dneva v dan raste, je torej nepremagljiv. Zakaj? Zato, ker raste, se krepi ... Prav bedastoča tega tautološkega kroženja gibanja je znamenje diskurza oblasti in proizvede specifično stalinsko ugodje, ugodje, da na koncu spet naletimo na to, iz česar smo izšli. Obča formula takšnega 'stalinskega silogizma' je: 1. Obstoji A. 2. Ker če bi obstajal ne-A, bi to pomenilo B. 3. Ker pa je to nemogoče, absurdno, smešno ..., obstoji A. Primere bi lahko nizali v neskončnost, npr. 'pri nas je na oblasti delavski razred, ker če ne bi bil na oblasti delavski razred, bi to pomenilo, da je na oblasti nekdo drug; ker pa je to seveda absurdno ... (»kdo pa naj bi bil ta drug ...« itd.), je na oblasti delavski razred'. Drugi-objekt se evocira kot hipoteza, a takoj zavrne kot absurd, kot »nemožno«, tj. kot **nekaj, kar a priori izključuje zaprto-homogeno polje stalinskega diskurza:** če bi nastopil B, bi prišlo do **Realitätsverlust,** do grozljivega srečanja z realnim — evocirana možnost je torej pobita na eminentno simbolni ravni, s tem, da se skličemo na njeno nezdružljivost z vladajočim **diskurzivnim** poljem. Dostop k realnosti pripada zgolj »dialektični metodi«:

»Dialektična metoda pravi, da moramo gledati življenje prav tako, kakršno je v resnici.« (ibid., str. 10) Ob tem ne zadošča pokazati, da je ta propozicija glede na svojo vsebino zakrita tautologija »realnost je treba gledati takšno, kakršna je realno«, marveč predvsem za **nesmiselnost njene opozicije:** kot da njena opozicija, »metafizična metoda«, 'pravi, da življenja **ne smemo** gledati takega, kakršno je v resnici'! S tem zgolj v čisti obliki privre na dan tendenca, da se — v klasični terminologiji povedano — opredelitve **veljave** (pravilno-nepravilno ipd.) podajajo v obliki opredelitev **biti:** ko stalinist **sodi** o stvari, se dela, kot da jo zgolj **opisuje.** S tem izda svoj »voluntarizem«: 'v zadnji instanci' ni važno, **kaj** kdo pravi, važno je, ali je — glede na svoj »objektivni pomen« — 'na liniji' ali ne; o tem pa odloča prav sama Partija s tem, da začrta razliko med »pravo« in »napačno linijo« — odločitev, ki je čisti performativ: **»prava linija« je to, kar pravi Partija, da je »prava linija«.** »Utemeljitev« pride kasneje, naknadno.

Druga plat tega »voluntarizma« je to, kar bi lahko s Heglom imenovali 'strah pred objektom' (tudi in predvsem objektom želje): Stalinski diskurz ne pove, **kaj** dobesedno trdi »sovražnik«, **kaj** je tisto 'negativno'; nasprotne teorije so »pobite« tako, da se jih zvede na očitni nesmisel: »Po mnenju buharincev je bila stvar taka, da zmaga socializma ne pomeni likvidacije buržoazije, temveč podpiranje njene rasti in njeno bogatenje.« (Z — 266) Takšnih »buharincev« seveda ni težko »ovreči«. Ali: »Pokazalo se je, da se je kršilo načelo **prostovoljnosti** v kolhozni graditvi. V celi vrsti okrajev so kmete **silili** vstopati v kolhoze, grozeč jim z »razkulačenjem«, z izgubo volilne pravice itd., namesto da bi dovolili kmetom, storiti to prostovoljno.« (Z — 296—297) Skratka: alternativa je **prisiljen** ali **prostovoljen** vstop v kolhoze — da kmetje preprosto tudi **niso hoteli** vstopiti v kolhoze, to je a priori izključeno.

Ta strah pred tem, da bi 'zvedeli, kaj pravi drugi', strah pred **dobesednostjo** »sovražnika«, seveda implicira določeno libidinalno ekonomijo: prav drugi je s tem strahom predpostavljen kot objekt želje. Stalinski diskurz ravna kot Nezaveden: ve, da **zanikanje** nima nikakršne moči, da bi drugi — čim bi ga dopustili v njegovi dobesednosti — že zmagal, ne glede na to, če bi dodali, da to 'ni ta pravo'; zato ga je

treba **izključiti.** Ta psihotična poteza definira stalinski diskurz kot totalno zaprto polje brez odnosa do svoje zunanjosti: vse, kar je 'izven', je treba prevesti v že znano, že dogodeno, v tisto, kar že predvideva klasifikacija »deviacij«. Če upoštevamo to psihotično potezo, potem nas ne sme presenetiti dejstvo, da se **Zgodovina** zaključi z dolgim Stalinovim citatom proti »birokratičnemu prahu«, citatom, ki naj bi nam izdal »ključ za nepremagljivost boljševiškega vodstva«:

»Mislim, da nas boljševiki spominjajo na junaka grške mitologije, na Anteja. Tudi ti so prav tako kakor Antej silni zaradi tega, ker ohranjajo zvezo s svojo materjo, z množicami, ki so jih rodile, vzredile in vzgojile. In dokler bodo ohranili zvezo s svojo materjo, z ljudstvom, imajo vse šanse, da bodo ostali nepremagljivi.« (Z — 349)

Ni slučajno, da najdemo isto aluzijo na Anteja na začetku Marxovega **18. brumaira** — vendar kot prispodobo **razrednega sovražnika** proletarskih revolucij, ki »mečejo svojega nasprotnika le zato ob tla, da bi se napil iz zemlje novih moči in da bi nato še ogromnejši znova vstal proti njim«. Posebno važno pa je, da te Stalinove vrstice beremo v navezavi na začetek znamenite »prisege boljševiške partije svojemu voditelju, Leninu, ki bo živel na veke«:

»Mi, komunisti, smo ljudje posebnega kova. Ustvarjeni smo iz posebnega materiala. Mi smo tisti, ki tvorimo armado velikega proletarskega stratega, armado tovariša Lenina. Nič ni višjega kakor čast, pripadati tej armadi. Nič ni višjega kakor naziv člana partije, ki ji je ustanovitelj in voditelj bil tovariš Lenin . . .

Ko nas je zapuščal, nam je tovariš Lenin naročal, naj cenimo visoko in ohranimo čisti velik naziv člana partije. Prisegamo ti, tovariš Lenin, da bomo častno izpolnili to tvojo zapoved! . . .« (Z — 259)

Itd. še šestkrat. — Navidez je to prisego kaj lahko zvesti na model »oidipianizacije«, zadolžitve mrtvemu očetu, ki zavlada kot ime. Toda takšno branje prepreči njena navezava na zaključek **Zgodovine;** navidez sta ta dva odlomka nasprotna: enkrat je govora o stopljenosti boljševikov z »množicami« kot o viru njihove moči, drugič o tem, da so »ljudje posebnega kova«. Vendar je treba ti dve potezi brati skupaj: »privilegije« boljševikov, ki jim daje posebno moč, je prav v tem, da »ohranjajo zvezo s svojo materjo, z množicami«. Paradoks (kako naj jih prav njihova privilegirana **zveza** z množicami **loči** od ostalih ljudi, torej konec koncev od — množic?) se razreši, če upoštevamo, da je osnovna poteza stalinske ideologije prav abstraktna opozicija »množice« in »individua«: »množica« je bitnost, ki pravzaprav neposredno nima nič opraviti z empiričnimi individui — obratno, ti so vselej potencialni »izmečki«, nosilci maloburžoaznih »navad iz preteklosti« itd.; edini »empirični« reprezentant »resnične« množice so prav — boljševiki.

Od tod pa ni več težko opredeliti mesto »Partije« v ekonomiji stalinskega diskurza: Partija — ta »udarni odred delavskega razreda«, sestavljen iz »ljudi posebnega kova«, ustvarjenih »iz posebnega materiala«[18], in hkrati tesno zavezan »svoji materi, množicam« — zavzema prav mesto **materinega falosa.** Materin falos pripada — kot je znano — **fetišistični** strukturi, in reči, da deluje »Partija« znotraj stalinskega diskurza kot fetiš, to gotovo drži, ni pa nič novega, poleg tega pa še odpira pot **humanistični** kritiki »fetišizma« (ne pozabimo, da je sam pojem »fetiša« v naši tradiciji nezvedljivo zaznamovan s krščanskim monoteizmom!). Zato je treba toliko bolj vztrajati pri striktno freudovski opredelitvi tega pojma; kot vemo, se pri Freudu fetiš veže na določeno »zatajitev realnosti«, v zadnji instanci: »realnosti« kastracije (zatajitev — **Verleugnung** — in ne zanikanje — **Verneinung** —!); to, kar se »zataji«, je prav ločitev falosa (Partije) od matere (množic), se pravi tista zgoraj orisana pozicija vnanjosti, metagovorice, iz katere se Partije 'ne zmoti' s tem, da 'izbere' delavski razred. (Izhajajoč od tega sklopa bi lahko tudi dojeli vsaj določeno plat stalinskih »procesov« kot halucinatorično prikazovanje v »realnem« tega, kar je izključeno iz zaprtega-homogenega univerzuma stalinskega diskurza kot »nezamišljivo« in česar »zatajitev« **vzpostavlja** simbolno realnost tega diskurza; hkrati pa že kot »realizacijo realnega«, tj. kot — vselej znova spodleteli — poskus, »realizirati« to halucinacijo v simbolni realnosti, doseči, da bi — skozi »priznanje« drugega — delovala kot diskurz, kot intersubjektivna vez. »Izdajalcem«

se namreč očita prav razcep z množicami, izdaja interesov množic, poskus restavracije prejšnjega družbenega reda itd. — skratka, lasten »termidor«.)

Ta zatajena ločitev Partije od množic pa sama nakazuje neko globljo spremembo osnovne konstelacije: premik »revolucionarnega subjekta« od proletariata v striktnem marksovskem pomenu brezsubstančne subjektivnosti na 'najširše kmečke in delovne množice" itd. Tako se težišče od **razreda** in **razrednega boja** vse bolj premika na boj »širokih množic« zoper prav tako abstraktneje opredeljene »izkoriščevalce«. Od tod lahko nastopi Partija kot Antej v odnosu do matere-množice; Marxov revolucionarni subjekt — proletariat — pa nasprotno NI v položaju »matere-množice«, marveč je zanj značilna prav totalna brezsubstančnost, iztrganost sleherni »zakoreninjenosti«, sleherni incestuozni zaprtosti — zato tudi za odnos marksovske revolucionarne stranke do proletariata **ne moremo** uporabiti prispodobe Antej-zemlja. (Na tem mestu bi lahko razpršili nesporazume v zvezi s Freudovo analizo razmerja »vodja«-»množica«: kot smo že nakazali v 1. opombi, je 'čisti model' tega razmerja fašizem, in revolucionarno delavsko gibanje kot gibanje, ki zavestno prakticira **razredni boj**, preprosto NI v položaju »množice« v striktnem freudovskem pomenu. V kolikor v delavskem gibanju zavlada ekonomija »množice« (ki se vselej konstituira v korelaciji z »vodjo«, skozi imaginarno identifikacijo z likom »vodje« kot »skupnim imenovalcem« množice — kar še kako potrjuje »stalinizem«! —) gre prav za »dogmatizacijo« tega gibanja. V zvezi s tem je posebej instruktivna Freudova pripomba, da na ravni »množice« ne obstoji spolna razlika — posebej instruktivna, če ob nji upoštevamo homolognost vlog spolne razlike in razredne »razlike«.)

Stalinizem kajpada ta premik v praksi 'realistično' prizna in ga celo aktivno proizvaja (odpoveduje se revolucijam v Evropi itd.), toda zanika njegove odločilne teoretske konsekvence: dela se, kot da obstoji glede tega kontinuiranost z Marxom. Prav po tem je stalinski diskurz »psihotičen«, tj. zaznamovan s psihotičnim razcepom: 'nevtralen'-neposredovan soobstoj teoretskih »dogem«, ki ponavljajo Marxove besede (ki pa imajo seveda v novi zgodovinski konstelaciji povsem drug domet), ter skrajnega praktičnega »realizma«. Zato se ne smemo začuditi, če se ta **zatajitev realnosti** v osrčju stalinske ideologije ne le ujema s skrajnim **»realizmom«** efektivne stalinske politike, marveč mu prav **odpira polje**; ta »realizem« začrta namreč že sama »teorija«: kaj je drugega vsebina Stalinovih formul dialektike kot vrsta abstraktnih napotil, kako ravnati, da »se ne zmotimo v politiki«, kaj drugega ostane, če abstrahiramo od nalepljenih »primerov«, kot **abstraktna shema oblasti:** kako **obvladati** naravo, kako **obvladati** družbo. Prav oblast je tista, ki vztraja kot **isto** v teku dialektičnega »univerzalnega spreminjanja«.

Ta dostop na mesto oblasti seveda zahteva določeno **odpoved:** »Uživati oblast je božanske narave in predpostavlja neko žrtev, znamenje kastracije. ... Božanski red čistega užitka zabriše razliko spolov: tam, kjer se nahaja oblast, so zgolj kastriranci.« (P. Legendre, Jouir du pouvoir, str. 140, 141) Toda ne pozabimo, da **ta** »kastracija« **ni** simbolna kastracija, preko katere »integriramo« spolno razliko, marveč prav nasprotno **zator** te razlike: »kastriran« je prav falos **kot označevalec Razlike,** s čimer se Oblast definira kot »kraljestvo Enega, edinega Spola, Eno-spola, ki ne pozna niti umazanije niti razlike« (ibid., str. 141). »Prisega« ob Leninovi smrti ni zaobljuba Imenu-Očeta, marveč prisega »čistih«, da bodo varovali svojo »skrivnost« — imaginarno kastriranost, ki jih postavlja na mesto materinega falosa kot privilegirano mesto Oblasti.

Retorika, s katero se **maskira** užitek stalinskega gospodarja, njegovo uživanje oblasti,[19] in ki hkrati omogoči **zator** tega, kar bi lahko imenovali 'revolucionarno uživanje' — moment irupcije tega, kar ponavadi skušamo zajeti z ne povsem primerno, ker teološko obarvano formulo »samogibanja množic«, v polje oblasti —, ta retorika se organizira okoli pojma »izgradnje socializma«: 'graditi socializem, to je resna zadeva, zanjo je treba zbrati vse sile' itd. Opora temu je nova libidinalna vsebina, s katero se nabije Marxova teza o »dveh fazah komunizma«: ostra ločnica med prvo, »nižjo« fazo (»izgradnjo socializma«, ko so potrebne odpoved, disciplina, diktatura itd.), ter drugo, »višjo« fazo »uživanja plodov« te izgradnje, kar pa seveda v konkretni konstelaciji deluje kot v 'slabo neskončnost' odlagani alibi.[20] Kratek stik, ki je tu na

delu, bi lahko zajeli, izhajajoč iz pričujočnosti 'naivne' teološko-instrumentalne relacije (sredstvo — cilj) med dvema fazama — najprej odpoved, delo za ..., nato uživanje: **kot da ne prinese že ta odpoved-uživanju v »prvi fazi«** (ko je treba še 'graditi materialne pogoje komunizma') **na ravni označevalca specifično libidinalno ekonomijo uživanja,** znotraj katere lahko »druga faza« deluje zgolj kot imaginarni alibi. Razlog temu je nedvomno iskati v »nedoločeni ogromnosti« smotrov revolucije, pred katero se »vedno znova zgrozimo« (Marx) — groza pred »nemogočo« nalogo, ki nakazuje bližino **realnega,** medtem ko ni stalinizem nič drugega kot skrajni **«realizem«.**

Glede na to fetišistično strukturo, ki je na delu v stalinski »Partiji«, pa je jasno, da vodja stalinske Partije ne more delovati kot mrtev-simbolni oče, nosilec simbolne kastracije (se pravi »integracije« označevalne-spolne Razlike). Na tem mestu bi veljalo tvegati in predlagati nov koncept. sposojen pri Sergiu Finziju:[21] stalinski vodja-Partije igra — v libidinalni ekonomiji, ki mu je lastna — vlogo **analnega očeta,** paranoidnega očeta, ki neprenehno »čisti« rod njegovih »izmečkov«, da bi ohranil Partijo v njeni nedotaknjeni čistosti, ne-kastriranosti, torej prav nosilca seksualne in-diference, odbitja Razlike.

Stalinski analni oče ni Ime, ki nas zadolži, marveč nasprotno **sam deluje v našem imenu** (v imenu »množic«, »delavskega razreda« itd.); v našem imenu razločuje v nas samih »dobro« in »zlo« (»progresivno« in »reakcionarno«), s tem, da nastopa — stoječ na mestu objektivne-nevtralne vrednosti — kot nosilec našega lastnega »objektivnega«, »resničnega interesa«, tj. kot tisti, ki (se zanj predpostavlja, da) ve za nas. In prav to nevtralno-objektivno mesto vednosti je tisto, ki naredi stalinski diskurz povsem nezvedljivega na fašizem: če drži, da je za fašistoidni rasizem odločilen fantazem Žida kot **gospodarja moje želje** (D. Sibony) — »Žid« je tisti, ki 've za mojo željo' in me od tod obvlada, medtem ko je **Führer** tisti, ki (seveda v ekonomiji tega fantazma) uteleša željo »množice« in jo **od tod** 'obvlada' —, pa je v stalinski ekonomiji razmerje takorekoč obrnjeno: njen odločilen fantazem je ravno **gospostvo nad željo drugega.** Sam stalinist pretendira na to, da bi postal preko brezkončnega »procesa« gospodar želje drugega (»izdajalca« itd., ki — v ekonomiji tega fantazma — uteleša željo, ne toliko željo »množic« kot željo samega stalinista, izključeno in vračajočo se »od zunaj«, v halucinaciji »komplotov« ipd.), in to na podlagi tistega nevtralnega, »kastriranega« **mesta brez želje,** mesta »objektivne« vednosti »interesov«.[22] Če prinaša fašizem v svoji libidinalni ekonomiji psihotični fantazem želje, ki je osvobojena Črke: čisti **glas,** ki nas neposredno ('iz oči v oči') hipnotično zajame, pa se stalinska objektivna Vednost veže na fantazem **Spisa,** izvzetega Želji.[23]

Vzemimo vélike stalinske procese in takoj naletimo na dejstvo, ki je **nezamišljivo** v fašizmu: popolno »priznanje«. Tega nikakor ne smemo zvesti na domnevni »hujši teror« stalinizma, češ tukaj je pritisk tako stopnjevan, da je onemogočena celo vloga heroja-žrtve — nasprotno, opravka imamo z v osnovi drugačno konstelacijo: v fašizmu manjka tisti »univerzalni«, skupni medij med krivcem in tožiteljem, znotraj katerega bi lahko krivca «prepričali« v njegovo krivdo. Gre za spopad partikularizmov, utemeljenih v »bioloških« danostih **(Blut und Boden),** in to, da krivec »sprejme« krivdo, bi — v očeh fašista — prej postavilo v čudno luč njega samega: kako to, da so moji argumenti sprejemljivi za Žida? Eden osnovnih mehanizmov stalinskih procesov pa je, da dosežemo priznanje z dobro znano argumentacijo: 'kriv ali nedolžen, bodi dober komunist, uvidi, kaj tvoja dejanja, kaj sámo tvoje zavračanje krivde objektivno pomeni, ne glede na to, da si subjektivno lahko pošten; Partija v sedanjem trenutku (da si utrdi notranjo kohezijo zaradi zunanjega sovražnika itd.) rabi žrtve — zato priznaj!'[24] Skratka, psihotični razcep med nevtralnim mestom »objektivnega spoznanja« in partikularnim kraljestvom »izmečkov« je vnešen v samo žrtev: žrtev je kriva, je »izmeček«, **hkrati** pa se je zmožna povzpeti do univerzalnega — »objektivnega« gledišča, od koder lahko »uvidi« svojo krivdo. Ta osnovni mehanizem »samokritike« — kjer imamo v skrajni konsekvenci opravka z žrtvami, ki same zase zahtevajo smrtno kazen — je nezamišljiv v fašizmu; v čisti obliki izstopi v samoobtožnicah Rudolfa Slanskega, Laszla Rajka itd. v znanih procesih: na vprašanje, kako je zašel na pot izdaje, Slansky popolnoma jasno odgovori v stilu pozitivističnega opazovalca — v stilu čiste nev-

tralne metagovorice —, da zaradi buržoaznega okolja in vzgoje, zato, ker se že zaradi porekla ni mogel vživeti v delavski razred itd. In — kakorkoli že to zveni paradoksno — prav po tem momentu je stalinski diskurz dedič razsvetljenstva, izhaja iz osnovne postavke enotne, univerzalne »umnosti«, ki je zanjo vsakomur, tudi najbolj zavrženemu trockističnemu »izmečku«, dano, da jo »uvidi« — in od tod »prizna«.[25] Stalinski diskurz je prav svojevrsten »terorizem« te lastne univerzalne »menosti« — **nezamišljivo** je, da krivci ne bi »priznali«, da ne bi 'uvideli, kaj objektivno pomenijo njihova dejanja', vse dileme so v polju tega diskurza že vnaprej prevedene v samoobsebiumevno obliko.[26]

Oblast intervenira potemtakem v diskurzu prav tam, kjer je, je navidez najmanj, kjer jo najmanj pričakujemo: nastopi prav v obliki nevtralnega, zunajdiskurzivnega mesta objektivne vednosti, ki naj bi se vanj ne vpisala subjektivna pozicija izjavljanja: v obliki »objektivne realnosti«, s katero se legitimira oblast, v obliki »objektivnega pomena« tvojih dejanj itd. In Partija deluje kot fetiš prav s tem, da je »enotnost teorije in prakse«: edino mesto v redu »empirije« (praktičnih interesov, profanega, v zadnji liniji: izmečkov), na katerem se utelesi objektivna-nevtralna vednost, ki jo reprezentirajo Teksti »klasikov«;[27] kot taka je lahko zgolj nekaj brez-spolnega, absolutno homogena enotnost brez razlike, čista tautologija: »Partija, to je enotnost volje, ki izključuje vsakršen frakcionizem in vsakršno delitev oblasti v Partiji.« (Načela leninizma) Izrinjena razlika pa se seveda maščuje tako, da se enotnost nujno premešča v nikoli dosežen Ideal, ki se mu lahko bližamo zgolj prek brezkončnega procesa »čiščenja«, torej prav diferenciacije — procesa, ki je zavoljo svojega nezvedljivega **insistiranja** spodrsljaj par excellence.

Zato velja zaključiti z opisom zadnjega velikega stalinskega procesa — gre za tekst čistega označevalnega uživanja, 'poslastico', ki smo jo namenoma hranili za konec in ki jo bomo — za zdaj — pustili interpretativno neobdelano. Jasno je le to, da pred libidinalno pezo takega teksta odpove sleherna »kritika«, ki dosledno ne upošteva 'avtonomne' označevalne ekonomije.

»Leto 1937 je razkrilo nove podatke o izmečkih iz vrst buharinsko-trockistične bande. Sodni proces v zadevi Pjatakova, Radeka in drugih, sodni procesi v zadevi Tuhačevskega, Jakira in drugih ter končno sodni proces v zadevi Buharina, Rykova, Krestinskega, Rosenholza in drugih — vsi ti procesi so pokazali, da so buharinci in trockisti, kakor se vidi, že zdavnaj tvorili eno samo skupno bando sovražnikov ljudstva v podobi »desničarsko-trockističnega bloka«.

Sodni procesi so pokazali, da so se ti izmečki človeškega rodu skupaj s sovražniki ljudstva — Trockim, Zinovjevom in Kamenevom — združili v zaroto proti Leninu, proti partiji, proti sovjetski državi že od prvih dni Oktobrske socialistične revolucije dalje. Provokatorski poskusi, onemogočiti brestlitovski mir v začetku l. 1918; zarota proti Leninu in dogovor z »levimi« eseri o aretaciji in umoru Lenina, Stalina, Sverdlova pomladi l. 1918; zločinski strel na Lenina in njegova ranitev poleti l. 1918; upor »levih« eserov poleti l. 1918; namerna zaostritev nesoglasij v partiji l. 1921 s ciljem, omajati in od znotraj vreči Leninovo vodstvo; poskusi, vreči vodstvo partije med Leninovo boleznijo in po njegovi smrti; izdajanje državnih tajnosti in oskrbovanje tujih špijonskih služb s špijonskimi podatki; zločinski umor Kirova; sabotersko delovanje, diverzije, eksplozije; zločinski umor Menžinskega, Kujbyševa, Gorkega — vsi ti in podobni jim zločini so se izvrševali, kakor se je pokazalo, vseh dvajset let s sodelovanjem ali pod vodstvom Trockega, Zinovjeva, Kameneva, Buharina, Rykova in njihovih pajdašev — po naročilu tujih buržoaznih špijonskih služb.

Sodni procesi so razkrili, da je bil trockistično-buharinskim izmečkom pri tem, ko so izpolnjevali voljo svojih gospodarjev — tujih buržoaznih špijonskih služb, cilj, uničiti partijo in sovjetsko državo, spodkopati obrambo dežele, olajšati tujo vojaško intervencijo, pripraviti poraz Rdeče armade, razkosati ZSSR, izročiti sovjetsko Primorje Japoncem, izročiti sovjetsko Belorusijo Poljakom, izročiti sovjetsko Ukrajino Nemcem, uničiti pridobivanje delavcev in kolhoznikov, obnoviti kapitalistično suženjstvo v ZSSR.

Ti belogvardejski pigmejci, ki bi njihovo moč mogli primerjati kvečjemu moči ničevne mišice, so se očevidno imeli — sebi v zabavo — za gospodarje dežele in so si domišljali, da dejansko morejo razdajati in prodajati tujcem Ukrajino, Belorusijo, Primorje.

Te belogvardejske mušice so pozabile, da je gospodar sovjetske dežele sovjetsko ljudstvo, gospoda Rykovi, Buharini, Zinovjevi, Kamenevi pa da so samo ljudje, ki so začasno v službi države, ta pa jih vsak trenutek lahko vrže iz svojih pisarn kot nepotrebno navlako.

Ti ničevi lakaji fašistov so pozabili, da je treba, da sovjetsko ljudstvo s prstom migne, pa po njih ne bo ne duha ne sluha.

Sovjetsko sodišče je obsodilo buharinsko-trockistične izmečke na ustrelitev.

Ljudski komisariat za notranje zadeve je obsodbo izvršil.

Sovjetsko ljudstvo je odobrilo razbitje buharinsko-trockistične bande in je prešlo k na dnevnem redu stoječim zadevam.«[28]

Žižek Slavoj

OPOMBE:

[1] Freud v **Massenpsychologie und Ich-Analyse** — kot je to pokazal že Adorno — navidez opisuje libidinalno strukturo množičnih političnih gibanj 'nasploh', toda v resnici takorekoč vnaprej zariše libidinalno strukturo fašizma (čeprav so mu bila — paradoksalno — konkretno pred očmi takratna socialistična gibanja); ne da njegova analiza nima 'splošne veljave', toda tisti konkretni 'primer', 'reprezentant svojega rodu': historična podoba, ob kateri takorekoč v čisti obliki izstopi relacija vodja-množica, ki jo opisuje Freud, in ki zato zavzema mesto 'ključa' za razrešitev občega problema, so nedvomno fašistična gibanja. Vsa ta vprašanja so osvetljena iz striktnega materialistično-dialektičnega gledišča v spisu M. Dolarja o marksističnih interpretacijah fašizma, natisnjenim v tej številki.

[2] Je pri tem slučajno, da se to dieretično cepljenje zaključi z »borbo protislovij« kot zadnjim »dobrim« objektom? Ne, kajti zaključi se na mestu, kjer takorekoč **proizvede svojo lastno formulo:** »borba protislovij« je namreč prav cepljenje vsakega objekta na »progresivno« in »reakcionarno«, »rastočo« in »propadajočo« stran, prav to pa se dogaja v sami shemi potez dialektike! Navedimo odlomek, ki jasno izpriča teleološko-evolucionistično naravo stalinske »borbe protislovij«:

»Videli smo, da je življenje v nepretrganem gibanju, zato moramo gledati življenje v njegovem gibanju in se vprašati: kam teče življenje? Videli smo, da je življenje slika nepretrganega propadanja in nastajanja, zato je naša dolžnost gledati na življenje v njegovem propadanju in nastajanju in se vprašati: kaj propada in kaj nastaja v življenju? . . . kakor hitro se življenje spreminja in je v gibanju, ima vsak življenjski pojav dve tendenci: pozitivno in negativno, prvo moramo braniti, drugo pa zavreči.« (Anarhizem ali socializem, str. 10—11 in 17)

Takšna »enotnost nasprotij« je seveda nekaj povsem drugega od tiste pri Marxu, kjer gre predvsem za to, da ugotovimo, kako »negativna« plat izvira iz same »pozitivne«, »normalne« — kako npr. kriza ni izjema, marveč nujen rezultat »normalnega« razvoja kapitalizma. Pri Stalinu pa imamo opravka prav s tistim, kar Marx ironizira v Bedi filozofije kot Proudhonovo malomeščansko dialektiko: vsaka stvar ima dve plati, dobro in slabo; proti slabi se je treba boriti, dobro podpirati.

[3] Takšen logični ustroj stalinskih »osnovnih potez« je nakazan že v spisu B. Debenjaka **Dialektična metoda plus materialistična teorija, v V alternativi,** Ljubljana 1974.

[4] Ni slučajno, da najdemo homologno logiko v znani šali o stalinskem postopku ugotavljanja krivde: (1) Ti si špijon. (2) Sicer nisi špijon, vendar bi lahko bil, ker imaš doma radijski oddajnik. (3) Oddajnika sicer nimaš, vendar bi ga lahko sestavil, ker delaš v tovarni radijskih aparatov. (4) V tej tovarni sicer ne delaš, a v nji dela tvoj prijatelj, ki bi ti lahko preskrbel sestavne dele. (5) Tvoj prijatelj sicer ne dela v tej tovarni, a je delal v njej pred tremi leti itd. itd. — za vsem tem se jasno kažejo obrisi osnovne formule psihotičnega razcepa, kakor jo je izpostavil Octave Mannoni (prim. Clefs pour l'Imaginaire): **je sais bien, mais quand même . . .** — saj vem, pa vendar . . . (rasistična varianta: saj nimam nič proti Židom, pa vendar . . .). Sofizem tega postopka je jasen: gre prav tako za vrsto opozicij, ki se 'diagonalno' nalagajo druga na drugo v procesu dieretičnega razločevanja, in vsa operacija je v tem, da možnost vzamemo za dejanskost (napr. da **bi lahko** sestavil radijski oddajnik, to se izenači z = da **si** ga sestavil), tako da nam je treba dokazati zgolj ustrezen člen najvišje opozicije (napr. da je tvoj prijatelj pred tremi leti delal v tovarni z radijskimi aparati), pa »postane vse jasno«, tj. je »izpeljano«, da si špijon. In če upoštevamo, da pomeni simbolna kastracija »nemogočo možnost« (groza me je kastracije, **hkrati** pa sem prepričan, da me ne more doleteti — ta protislovna konstelacija je tipično znamenje kastrativne razsežnosti), potem bi lahko tvegali trditev, da že sam formalni ustroj stalinskih »osnovnih potez« deluje kot zatajitev kastracije.

[5] Ista logika »hočem-oboje« vdre na površino v sledečem Stalinovem odgovoru: »Na vprašanje, kateri odklon je slabši, je tov. Stalin odgovarjal: »Oba sta slabša, tako prvi kakor drugi odklon. In če se bosta ta dva odklona razpasla, lahko razkrojita in pogubita partijo. Na srečo imamo v partiji sile, ki lahko odsečejo tako prvi kakor drugi odklon.« /Partija je dejansko razbila in odsekala tako »levi« kakor desni odklon.« (Z — 268) Kot otrok — **koga imaš rajši, očeta ali mamo? Oba imam rajši.** Kot nam pove nadaljevanje, je cena, ki jo moramo plačati za takšno Celoto brez zgube, kajpada v tem, da je treba marsikaj »odsekati«.

[6] Stalinski diskurz tukaj pravzaprav trči ob aporijo kantovskega moralnega Ideala, ki jo je Hegel izstavil v Fenomenologiji: kot da realizacija moralnega Ideala ne bi zničila same morale!

[7] Vsa marksistična tradicija je zaznamovana z bojem teh »dveh linij« neintegrirane-paranoidne razlike in integrirane-označevalne razlike; njegov odmev najdemo celo v znamenitem kitajskem sporu o tem, ali se eno cepi v dvoje, ali pa se

dvoje združuje v eno, sporu, ki je — kot vemo — pomenil uvod v »kulturno revolucijo«. Za nas je seveda važno, da smo pozorni na libidinalni vložek tega boja, vložek, ki izstopi toliko bolj jasno, kolikor bolj zavzame ta boj obliko »abstraktno-teoretičnega« spora.

Prav tako ni slučajna vez stalinske diferenciacije na »pravilno« in »nepravilno« linijo s Platonovo **diéresis**: sploh bi lahko — nekolikanj eshatološko povedano — Stalina dojeli kot 'dovršitev' in hkrati 'obrat' tiste linije, ki začenja s Platonom in ki zasnavlja politiko filozofije kot poziv Tiranu, poziv filozofa — dvornega norca Gospodarju (Lacan), naj ga vzame resno, (Platon — Dioniz, Aristotel — Aleksander, Tomaš — papež, Hegel — Napoleon in pruska monarhija); s Stalinovim »O dialektičnem in historičnem materializmu« pa postane za razliko od Platona, ki hoče, da bi filozofi postali tirani, sam tiran filozof.

[8] Kar ni povsem brez veze že s Kantovo opredelitvijo svobode kot možnosti, ravnati v skladu z univerzalnim Zakonom. Sicer pa je med stalinsko in heglovsko svobodo kot »dojeto nujnostjo« odločilna razlika: pri Heglu ne gre zgolj za to, da se prepoznamo v tuji nujnosti, da jo 'naredimo za svojo', 'ravnamo v skladu z njo', marveč da jo hkrati 'ukinemo', dojamemo kot naše lastno delo.

[9] Da se izognemo nesporazumu — zaradi povedanega nič manj ne mislimo, da »svoboda« pretežno deluje kot ideološki pojem, tj. da je prav tisti »spontani« pojem »svobode«, v imenu katerega se zoperstavljamo »stalinizmu«, pretežno ideološko zaznamovan.

[10] S tem, ko histerična kritika — večina »disidentov« — kritizira 'paradokse' in 'nesmisle' stalinskega diskurza, ki smo jih mi nekaj skušali izločiti, to še zmeraj počenja z zahtevo koherence **brez** paradoksov — odveč je pripomniti, da s tem zgolj utira pot 'neostalinizmu', ki ohranja isti sistem brez 'ekscesov'. Drugače povedano, 'nesmislov' stalinskega diskurza mi ne kritiziramo v imenu 'smisla', koherence brez paradoksov, marveč vidimo v teh nesmislih prav učinek radikalnega stremljenja k homogenosti Smisla brez praznin, psihotične težnje k 'zaprtemu sistemu'.

[11] Na isto napetost performativ/denotativ naletimo že v sami shemi dialektika/metafizika: v tej postopni diferenciaciji potez dialektike deluje »metafizika« kot sama sila »abstraktne negativnosti«, ki prisiljuje nevtralno-pozitivno občost vsakokratnega rodu »dialektike« k specifikaciji: ki prisili celoto, da se specificira v razvojni proces in ne stanje miru, razvojni proces, da se specificira v razvoj od nižjega k višjemu itd.; prav nasprotno ravni »izjave«, kjer naj bi bila »dialektika« in ne »metafizika« tista sila neprenehnega preraščanja danega, negiranja itd., tisti »krt«, ki načenja otrplo »metafizično« danost.

[12] Prav o tej »zatajitvi realnosti«, na kateri je zgrajen stalinski diskurz, o dometu razkoraka med **istino** in **pravdo** (da ima dejstvena napačnost **kot taka** pomen zanikanja dejstev, ki so »napačna« glede na »objektivno resnico«, **Pravdo**, utelešeno v Partiji) najdemo mnogo zanimivega v morda preveč zanemarjeni Marcusejevi knjigi **Soviet Marxism**, ki — mimogrede povedano — daleč presega njegova razvpita dela, **Eros in civilizacijo** ter **Enodimenzionalnega človeka**.

Ko naletimo v stalinskem diskurzu na »implicitne« trditve — na trditve, ki sicer niso direktno izrečene, vendar »implicirane« v izrečenem — očitno »iracionalne«, »neznanstvene« narave (npr. implicitni finalizem/teleologizem, v okviru katerega lisenkisti direktno trdijo, da pri sajenju dreves v »šopkih« nekatera med njimi odmrejo ne zato, **ker** je premalo prostora, da bi vsa preživela, ker jim torej postane pretesno in lahko prežive le močnejši, marveč odmrejo zato, da jim ne bi postalo pretesno, se torej »žrtvujejo« za dobro celote; ali — pravtako lisenkistična ideja — da samo žito v sebi »teži« k popolnosti, »teži« k temu, da bi dalo čim boljše rezultate **poljedelcu**, da torej takorekoč že sama narava v sebi »teži« k temu, da bi čimbolj ustregla svojemu gospodarju — človeku), je **odločilno** vprašanje, ki se ob tem zastavlja, **na kateri ravni** se gibljejo te trditve. Menimo, da je takšne trditve treba dojeti, izhajajoč iz psihoanalitičnega pojmovnega instrumentarija: iz tistega, kar Freud imenuje »nezavedne teorije« (tako kot npr. otrok — pa tudi odrasel — »veruje« v kastracijo ženske — lahko, da »racionalno-zavestno« vanje ne verjamemo, da vemo, da gre za »nesmiselne fantazme«, toda nezavedno smo fiksirani nanje, in kot take še bolj kot to, v kar smo zavestno »prepričani«, opredeljujejo našo libidinalno ekonomijo in naše delovanje. Pomenijo našo potlačeno »resnico«, in to, da »racionalno-zavestno« »vemo, da ne držijo«, je zgolj njihovo zanikanje v strogem analitičnem pomenu (**Verneinung**), ki je prav oblika spregledanja njihovega dometa, daleč od tega, da bi prizadelo njihovo moč. Trenutke, kjer te trditve že napol eksplicitno vdrejo na dan, npr. omenjena mesta lisenkistične diskurza, je potemtakem bržkone treba dojeti kot »simptome«, vdore tega sicer izrinjenega diskurza, ki pa zato — prav kot izrinjen — nič manj ne obvladuje celotno ekonomijo »stalinizma«, torej kot mesta, na katerih le-ta »pokaže karte«.

Morda tukaj poteka meja med »objektivizmom« in »subjektivizmom«: na zavestno-eksplicitni ravni pomeni »stalinizem« mehanično-materialistični objektivizem, toda v kar »v resnici (nezavedno) verjame«, je skrajni antropocentrični teleologizem-finalizem: da narava sama »po svoji naravi« hoče ustreči človeku ipd.

[13] Ta tip indiference do političnega se seveda v osnovi razlikuje od konzervativno-meščanskega, usmerjenega v »državo blagostanja«. Mimogrede povedano, s tem nikakor ne pobijamo trditve, da ne obstoji indiferenca v političnih zadevah — saj gre prav za to, da je že sama indiferenca (negativni) modus diference, tj. že pomeni, da 'zavzamemo stran'.

[14] Zadošča vzeti v roke vodilne sovjetske dnevnike, natančneje: njihove naslovne strani: ne le, da jih 'nihče ne bere', marveč je to ne-branje že vračunano v njihovo produkcijo; bere se jih prav 'med vrsticami' (da bi se iz 'simptomov' — npr. vrstnega reda omembe funkcionarjev, tega, kar je bilo pri poročilu o obisku tujega državnika spuščeno itd. — razbralo o premikih v sferi oblasti itd.).

[15] Ta prelom z Marxom, premik iz 'znanosti pozicije' v metagovorico, simptomatično nakaže spremenjena dimenzija pojma **ideologije**; ozko povezana s tem pa je druga poteza stalinskega diskurza: le-ta **ravna** — četudi tega ne **reče** —, kot da buržoazni ideologi vedo, kako je 'v resnici', a kljub temu — zaradi svojih »interesov« — **zavestno lažejo**; pogojenost spoznanja z razrednimi interesi (s pozicijo v razrednem boju) je s tem dojeta kot **zunanja** opredeljenost: tudi buržoazni ideologi 'vidijo resnično stanje', ki ga šele naknadno 'falsificirajo' — spet smo pri vsem dostopnem mestu objektivne-nevtralne vednosti.

[16] V zvezi s tem bi bilo zanimivo zastaviti vprašanje dvoznačnosti »zvijače uma«: enkrat gre za delovni proces, kjer človek izkorišča naravne sile, jim »pusti delati zase«, drugič za zgodovinski proces, v katerem sami individui, njihove »strasti«, igrajo vlogo teh sil, ki jim »pusti delati zase« zgodovinski um — kateri pomen je tu »osnoven«, kateri »metaforičen«?

[17] Ta znotraj/zunaj je tipična spekularna (če se že hoče: predoidipska) slepa pot, in kot tak znova priča o določeni zavrnitvi Razlike: enkrat smo mi sami 'znotraj', brez distance, drugič smo v poziciji čiste zunanjosti — kar je s tem izključenega, je prav mesto križanja, na katerem 'znotraj prehaja v zunaj', na katerem smo 'mi sami' v razliki znotraj/zunaj, na 'nemogočem' mestu Razlike.

[17a] Vzemimo značilen odlomek dokazovanja, kako je z uporabo dialektične metode pri družbenem življenju (vsa podčrt. in vel. črke — S. Ž.):

» — — —

DALJE. ČE je prehod počasnih količinskih sprememb v hitre in nenadne kakovostne spremembe razvojni zakon, TEDAJ JE JASNO, da **so revolucionarni prevrati, ki jih izvršujejo zatirani razredi, popolnoma naraven in neogiben pojav.**

TO SE PRAVI, da se prehod od kapitalizma k socializmu in osvoboditev delavskega razreda izpod kapitalističnega jarma ne more uresničiti po poti počasnih sprememb, po poti reform, temveč samo po poti kakovostne spremembe kapitalističnega reda, po poti revolucije.

TO SE PRAVI, da je treba biti revolucionar, ne pa reformist, **če se nočeš zmotiti v politiki.**

DALJE. ČE poteka razvoj v obliki razkrivanja notranjih protislovij, v obliki spopadov med nasprotnimi si silami na osnovi teh protislovij zato, da bi se ta protislovja preodolela, TEDAJ JE JASNO, da je razredna borba proletariata **popolnoma naraven in neogiben pojav.**

TO SE PRAVI, da ne smemo zakrivati protislovja kapitalističnega reda, temveč jih moramo razkrivati in razmotavati, ne smemo gasiti razredno borbo, temveč jo moramo izvajati do kraja.

TO SE PRAVI, da je treba izvajati nespravljivo razredno proletarsko politiko, ne pa reformistično politiko harmonije med interesi proletariata in buržoazije, ne pa sporazumaško politiko »vraščanja« kapitalizma v socializem, **če se nočeš zmotiti v politiki.**

TAKO JE z marksistično dialektično metodo, če pogledamo, (1) kako se da uporabiti pri družbenem življenju, (2) kako se da uporabiti pri zgodovini družbe«. (109—110)

[18] Posebej velja opozoriti, da je razlika komunist-nekomunist tukaj opredeljena kot razlika **v sami materiji** (»... iz posebnega materiala«) in ne zgolj kot **formalna** razlika (komunisti kot najbolj osveščeni del delavskega razreda ipd.).

[19] »Politični ritual nalaga vodjem, vsem vodjem, to govorno ceremonijo: izogibati se morajo temu, da bi rekli, kako uživajo oblast, maskirati morajo ta užitek z retoriko aparata, ki deluje kot tehnika zastraševanja« (Legendre, op. cit., str. 131—132).

[20] To govorjenje o »izgradnji socializma« poleg tega vsebuje isti trik subverzije denotativa s performativom: ne uporabi se slučajno beseda »izgradnja«, ki pripada redu »produkcije stvari« — kot da je »socializem« stvar, katere proizvodnje se je treba načrtno lotiti in ki bo na koncu stala pred nami kot nekaj danega-gotovega, pri čemer 'mi sami' ostanemo v zunanji poziciji — stvar, ki je »zelo težavna« in zato zahteva toliko več discipline, enotnosti volje itd.; kot da ni »socializem« tisti proces, v katerem se subvertira predvsem pozicija 'nas samih', in ga potemtakem takšen pristop že vnaprej blokira.

[21] Študija Sergia Finzija o analnem očetu (v Psychoanalyse et politique, Seuil, Paris) se nam zdi v mnogih pogledih izredna, toda kljub temu žrtev določene prevare, tipične za sodobne poskuse »transgresije« Simbolnega: tiha identifikacija Nadjaza (ali celo Zakona) z imaginarnim Idealom (»višja instanca«), ki mu nato ni težko najti 'realnega', profanega protipola, ki ga spodbija (»Zadošča lahen šum, smrad...«); to operacijo ponavadi spremlja še afirmacija kontinuiranosti nezavednega Zakona s socialnim zakonom, »falokracije« z danim »socialnim redom« itd. (»simbolizacija falosa... usmeri subjekta k sprejetju socialnega pakta«) — z vsem tem se zgubi prav 'druga, nora stran' Zakona , ki jo poudari Lacan, ko npr. govori o vselej obscenem značaju Nadjaza. Naša premeščena uporaba pojma analnega očeta meri torej predvsem proti tistim, ki preozko dojamejo dimenzijo Zakona in od tod zahtevajo »transgresijo« v »anti-Oidipa« ipd. — ne da gre za »utopijo«, da je Zakon »neukinljiv«, prav nasprotno, zdi se, da ti poskusi zapadejo klasični ideološki prevari, katere mehanizem je lepo orisal že Marx (npr. ob razmerju Platonove »utopije« do dejanskosti takratne grške družbe): mislijo, da sežejo preko danega, toda to, kar opisujejo, je zgolj idealna podoba samega obstoječega; drugače povedano, za »subverzijo Oidipa« nam ni treba prav nič čakati kake prihodnje Revolucije, že stalinizem pomeni realizacijo anti-Oidipa. V stalinizmu naletimo prav na poteze, ki jih Finzi povzema po mladem Marxu: **obscenost** (teror nad množicami **v imenu** samega delavskega razreda), generalizirano **prostitucijo** Države, **feminilnost** (»imaginarna zareza kastracije«, pogoj, da dosežemo mesto oblasti, »se vpisuje v kategorijo ženskega« (Legendre, op. cit., str. 144—145).

[22] Ne pozabimo: uživanje oblasti pomeni »**čisti užitek**«; če kot tako »zabriše razliko spolov«, se pravi seksualno-označevalno razliko, potem je na ta način hkrati točka **brez želje.**

[23] Zato nikakor ni slučajna poteza, da vodja stalinske Partije **ni** 'dober govornik', za razliko od fašističnega vodje. Vselej gre na zapis — na »brošure«, članke itd., in celo, ko ima »velike govore«, jih obvezno **bere.** Eden redkih 'govornikov' med boljševiškimi voditelji je bil prav Trocki, model »izdajalca« v stalinskem diskurzu.

[24] »Partija **rabi** tvoje priznanje« — ta raba, poziv Drugega, nikakor ne nakazuje manka v Drugem, marveč ga nasprotno zastira: Partija nas rabi, da bi se ohranila homogena-zaprta množica brez luknje.

[25] Stalinski diskurz ob tem ugotavljanju krivde izvrši dvojno 'postavitev v oklepaj': »subjektivne intence« akta v tem, ko se omeji na njegov »objektivni pomen«, katerega »objektivnost« pa je znova učinek 'postavitve v oklepaj' določenega diskurzivnega mehanizma. Najprej se vzpostavi totalna odgovornost subjekta za nasledke njegovih dejanj, in to tako, da se ta objektivni nasledek, to, kar tvoje

dejanje »objektivno pomeni« (»ne glede na še tako iskrene subjektivne želje«), projicira nazaj v subjekt kot njegova »pritajena želja«: 'to, kar je tvoje dejanje objektivno pomenilo, si **v resnici** tudi hotel'. Tako piše **Zgodovina** o mnenju nekaterih voditeljev industrije, po katerem naj bi se komunisti ukvarjali zgolj s splošnim vodstvom produkcije, tehnična vprašanja pa prepustili specialistom: »V svojem bistvu je tak odnos do tehnike prikrival, zakrinkaval pritajeno željo dela gospodarstvenikov-komunistov — zavreti tempo v industrijskem razvoju, ga zmanjšati. . .« (Z — 302) Ni slučajno, da **Zgodovina** rešitev tega problema nakaže v terminih biološke metafore: »Nujno je bilo treba gospodarstvenike-komuniste pripraviti do tega, da se začno zanimati za tehniko, **vcepiti** jim je bilo treba **ljubezen** do tehnike . . .« (Z — 303). Toda — če naj se vrnemo h glavnemu toku — kaj je ta »objektivni pomen« drugega kot — kar smo že pokazali — dejstvo določenega diskurza, prav tistega, ki 'je na oblasti' in od tod določa dominantni **frame of reference.**

[26] Od tod retorika vprašanja/odgovora v stalinskem diskurzu: treba je že tako vprašati, da bo odgovor 'jasen', da bo vnaprej izključen kakršenkoli 'problem'. Neposredno vzeto naj bi seveda spraševala »množica«, odgovarjalo pa »modro vodstvo« (nasprotno od fašizma, kjer **Führer** sprašuje in »množica« zagrmi odgovor); karte pokažejo odlomki, kjer zavzame obe vlogi sam Stalin: »V čem je tisto, kar je **novo** v sedanjem kolhoznem gibanju?« je spraševal tov. Stalin v svojem **članku »Leto velikega preloma«.** In odgovarjal je: »Novo in odločilno v sedanjem kolhoznem gibanju je to, da . . .« (Z — 228).

[27] Znotraj korpusa »marksizma-leninizma« poteka ostra zareza **sveto/profano** med Teksti »klasikov« (Marx-Engels-Lenin-Stalin) in kopico njihovih »komentarjev«, »aplikacij« itd.; odnos do Tekstov »klasikov« je tipično ambivalenten: sakralizacija koeksistira s skrajno indiferentnim, celo agresivnim odnosom. Z ene strani so res »sakralizirani«, toda ta premik v sfero **nedotakljivega** pomeni hkrati njihovo totalno **nevtralizacijo.** Teksti so zvedeni na mrtvo »zakladnico spoznanj marksizma-leninizma«, od koder lahko poljubno črpamo »citate« za legitimiranje pragmatične politike, in če kateri od Tekstov preveč direktno nasprotuje tej politiki, si ga izdajatelji niti najmanj ne pomišljajo skrajšati ali predelati. Stalinizem hkrati s sakralizacijo »klasikov« neprenehoma vrši svetoskrunstvo — njegov odnos do Tekstov je tako povsem **katoliški** (v nasprotju s protestantizmom, ki zahteva 'neposreden' stik z božjo besedo), katoliški prej kot ortodoksen-pravoslaven: »svete« tekste se neusmiljeno cenzurira, greh jih je brati brez komentarjev, sami Teksti bi nas zapeljali itd. (Zato ni slučajna simpatija nekaterih katoliških filozofov — npr. Gustava Wettra — za sistem diamata, njihovo poudarjanje podobnosti diamata z neotomizmom). Iz te konstelacije lahko tudi razumemo, zakaj je **Zgodovina . . .** takorekoč »knjiga knjig« stalinskega diskurza: je **edino** delo, ki je **hkrati** »klasično delo« in »komentar«.

[28] Ob opisovanju teh procesov je interpretativno zanimiva sintagma »kakor se je pokazalo pozneje«, »takrat je postalo jasno«, »kakor se (sedaj) vidi« in druge njene inačice — zgodovina je neprenehno brana 'nazaj'; odveč je pripomniti, da je to 'branje nazaj' kolikor le mogoče daleč od učinka označevalčeve naknadnosti oz. retroaktivnosti. Zanimiva je tudi osrednja vloga Trockega: »Glavni inspirator in organizator vse te bande morilcev in špijonov je bil Judež Trocki. Pomočniki Trockega in izvrševalci njegovih kontrarevolucionarnih navodil so bili Zinovjev, Kamenov in njihove trockistične pleve.« (Z — 315) Zastaviti bi bilo treba vprašanje, kaj reprezentira **označevalec** »Trocki« v ekonomiji stalinskega diskurza — kajti gre zanj in ne za »realnega« Trockega; za slednjega je prav možno, da je — vsaj po določeni plati svoje dejavnosti — sam med snovalci »stalinizma«.

MARTIN KRPAN, ČLOVEK IN MISLEC

KRPANOV TEOREM*

Pred časom smo lahko v Razgledih prebrali polemiko z Martinom Krpanom, ki mu je v glavnem očitala, da ni Lucien Leuwen, če že Stavrogin ne more biti. Vprašanje subjekta pa je danes materialistično vprašanje, in odgovora nanj res ni mogoče najti tam, kjer ga ni iskati. Ideologom slovenske buržoazije, ki se že nekaj let slastijo z njeno belle époque, za kar so retroaktivno razglasili svoj fin de siècle — za to drago ceno, ki pa njih seveda nič ne stane, da morajo razdirati simbolni tekst epohe, prav kakor njihovi bolj praktični kolegi podirajo njej snovnejši tekst — pač ne more ugajati ljudska robatost kakega Krpana: simptomatično je vsekakor, da ga ne morejo dojeti drugače, kot da ga vključijo v predromaneskno pismenstvo: tako vselej buržoazija v svoji grozi arhaizira ljudske sile, in kolikor se pri tem mora zatekati k htoničnim metaforam, jo seveda vodi somnambulna slutnja, da gre za starega krta.

»Slišal sem«, pravi Krpan, »da vsi ljudje vse vedó; na vsem svetu se pa vse dobi; pa bi se ne dobil tudi junak nad Brdavsa? . . .«

To je seveda pogled na svet; toda pomembno je, da je struktura tega svetovnega nazora logična: Krpan ne javka kakor idealist cesar »ni ga, mislim, pod soncem junaka,« pač pa ve, da se dejanja preverjajo v označevalcu. Gospoda hiti od besed k dejanjem, in se dá poklati — Krpan pa je teoretik, to se pravi »kmet je kmet«, ne magister (»Nikar praznih besed ne razdirajte!«) ne junak (»saj se ne zna bojevati, kakor gre junakom«, si misli Brdavs):

izid dvoboja je za Krpana teorem, ki ga je treba izpeljati iz kakega veljavnega aksiona. Tu pa je priložnost za Levstikovega Slovenca, da pokaže, v čem je superioren nad zgodovinskim velikim svetom. Ne gre za to, da bi narodu ponaredili ljudski epos, kakor so poskušali Levstikovi sodobniki, pač pa da ljudsko izročilo z banavzarskim dovtipom obrneš sebi v prid. Ljudska modrost je cenena, kdo bi to bolje vedel od kontrabandarja — se pravi zastonj, to je brez cene, kar pomeni brez pomena, kot pravi označevalec nesmiselna. Pravilni odnos do tradicije je tihotapstvo: dela Krpanu ni bilo mar — znal pa je valorizirati mejo in carinske predpise: zato ve, da je edina vrednost izročila v meji, ki ga loči od proze sodobnosti, in avantgardist, ki to izročilo destruira, res zaničuje svoje lastno bogastvo, kakor opozarjajo kulturniški reakcionarji. Vse, kar konstituira aksiom, je v tem, da je postavljen za aksiom: »slišal sem«. Zakaj pa ne avtoriteta doxe, ki se gotovo prilega cesarjevemu ušesu, glede na to, da je reakcionar po službeni dolžnosti.

»'Slišal sem,' pravi Krpan,« in se tako konstituira kot pravi literarni junak: ravno toliko pripet na ustno izročilo, da še lahko zbuja estetiško konstitutivno, in narodno potrjevalno, verovanje — in prav toliko osvobojen, da to izročilo lahko samovoljno eksploatira.

Vera je potrebna cesarju, Krpan pa potrebuje cesarjevo vero: cerkev je zanj le kraj za opolzek dovtip (»Rajši bi bil imel, da bi se mi bili utrgali v cerkvi naramnici obe kmalu, takrat ko bi ravni bil sveče prižigal!«) — toda materialni pogoji za zmago nad Brdavsom so odvisni prav od cesarjevega zaupanja. Zato ne neti cesar Krpana na Brdavsa, pač pa Krpan cesarja sokoli za dvoboj. Krpan bije dva dvoboja, vmes pa opravi še naročilo: da Brdavsu vzame glavo. Za junaka je Krpana naredil cesar: »Pa ne zameri! To mi je naročil moj gospod, cesar; jaz nisem vedel ne zate ne za tvoje velikanstvo in za vse krvave poboje.«

Krpan je lahko junak nad Brdavsa, ker se požvižga na krvave poboje zgodovine velikega sveta, tj. vladajočih razredov: če ga cesar že vleče v ta bordel za junaka, ga mora pač tudi storiti za junaka. In v pravem sokratovskem dialogu bo Krpan s potrpežljivo majevtiko pomagal cesarju, da ga porodi kot junaka: pri tem mu je ves čas ne-

* Na tem mestu objavljamo uvodni tekst **Krpanov teorem** in najpomembnejši del intervencij internega kolokvija na temo **Martin Krpan, človek in mislec**, ki ga je ob 120-letnici izida »Martina Krpana« organizirala Semiotična sekcija Sociološkega društva Slovenije v Ljubljani dne 21. III. 1978.

koliko nerodno, saj junak žal lahko pride na svet le iz nekoliko kočljivega množevanja.

Ženska stopi na prizorišče šele po praznični paradi, kot reprezentant državne oblasti — v podobah gospodarjeve žene in pobabljenega ministra Gregorja. Ta drugi dvoboj je trši, kolikor oblast postavi podložnika v nemogočo alternativo: lahko si vzame spisek pogač, janjcev in krač, ki pa ga ne more zamenjati ne odnesti — lahko pa tudi (in to je drugi člen alternative, hkrati pa tudi »resnica« aporije prvega člena) postane dvorni norec.

Takšno je plačilo oblasti: »kakor bi mački miš na rep privezal.«

Ta prava dvoboja izbojuje Krpan v tesneh označevalca: prav minister Gregor je tisti, ki topoumno skuša označevalec zatolči s prav(n)o besedo (katere nasledek se seveda glasi: »državi dela škodo. Primite ga, zaprimo ga!«). Glede tega si Krpan ne dela iluzij: zgodovino piše Gregor, če bo od otepanja z Brdavsom kaj ostalo, se bo »govorilo«. Nezgodovinski bo Krpan tudi preživel zunaj neke določene zgodovine: klasično literarno-zgodovinsko vprašanje glede »resnične podloge« je tu nemogoče — Krpan ni alegorija, ker v njem govori resnica sama: »morda bodo postavači še celo skladali pripovedovalke in pesmi« — literatura je za materialista pertinentna, le kolikor ne pripada gregorjevski zgodovini, kolikor je torej označevalna.

Toda tudi junaškega opravila se Krpan ne loti po gosposko: to pisec Razgledov še posebno zameri — socialdemokratski reformist nemara hoče, naj bi se Krpan podredil pravilom viteškega klanja: Krpan pa ve, da je parlamentarna demokracija past za zatirane, vendar tudi ne nasede terorizmu. S konkretno analizo konkretnih okoliščin najde pravi prijem: mehko pot lipovine, ostrino mesarice, hkrati je ves v pravilih in vendar vseskoz zunaj njih: Krpan je leninist in Japonec cesarskega Dunaja.

Njegov postopek se priključi na dva označevalna mehanizma: na vozlanje nominacije in na dialektiko podobnika.

Krpanov prvi prijem je praktična kritika fetišizma vojne ekonomije: »Ne bojim se ... velikanovega orožja ... ki mu vsemu še **imena** ne vem...« S tem sproži dérive označevalca prav na šibkem členu vladajoče simbolne ekonomije: na kraju vere v Ime, se pravi v temelju njene teologije. Kar ga pripelje k drugemu prijemu, s katerim »naredi veliko reč, ki ni bila nobenemu orožju **podobna** ...«

Ne veruje v Ime in sega po moči ne-podobnega — »Ti nisi právdanski človek!« mu pravi cesar — Krpan je tako rekoč od hudega, kar je navsezadnje le arhaična ubeseditev tistega, na kar moderni mislimo, ko pravimo, da je nezgodovinski, tj., da ne pripada zgodovini vladajočih razredov. (Veselo je zato slišati, da sodobna buržoazija ne zna nič drugega, kakor da blebetaje ponavlja cesarjeve besede). Ni pa tudi preprost nacionalističen ateist, tu se izmakne imperializmu »post-metafizične« misli, saj je veliko hujši: on z bogom računa.

»Vsak človek je tak, kakršnega je bog dal,« pravi Krpan; toda v čem je zanj božje poreklo človeka?: »vsak ima nekaj nad sabo: kdor ni grbast, morda je pa trobast!«

Tu smo torej spet pri Krpanovem teoremu, se pravi pri strukturi njegove vizije sveta, in prav poučno je videti, kako na tem mestu Goldmannova kobila bose razdira. Teorem se torej glasi: k vsakemu x^n obstaja neki element x^n+1, ki je tak, da je »nad« x^n. Iz tega naj bi nadalje izhajalo, da Krpan lahko premaga Brdavsa: da pa bi dvoboj postal pravi model tega teorema, je treba izpolniti še neki pogoj, s katerim se Krpan mora odločiti od klasičnega logiškega diskurza.

Vendar moramo prej še pojasniti, da Krpan svojo formulo izvaja pravzaprav iz aksioma, ki trdi, da vsi ljudje vse vedo: nad »vsemi« x torej vendarle ni »nič«, s pogojem, da množico človeštva pravilno kopuliramo z vednostjo: ta pogled je le na videz razsvetljenski, saj razsvetljenjstvo prav dopušča možnost, da »vsi« lahko ne vedo tudi nič, in s tem izprazni mesto za »enega več«, za katerega se pač predpostavlja, naj bi vedel »vse«.

Krpan kot pravi literarni junak se seveda z veseljem utemelji z logiko, ki utemeljuje tudi eno izmed možnih definicij stavka: tudi stavku je vselej možno dodati še en člen. Toda medtem ko slovničarska ideologija plačuje svojo slepoto za označevalec s paradoksom, da je stavek hkrati samozadostna enotnost smisla in načelno odprt večnemu nadaljevanju (pika za tem večnim in neskončnim stavkom je pač sam bog)

– pa Krpan meni, da je vsakdo en in **zato** (ali: **ker**) je manjkav. Stavek se za gramatičnega nevrotika mora nadaljevati, ker je njegov smisel počen. Kaj vse bi lahko literarna zgodovina razbrala iz podrobnosti, da se »Martin Krpan« konča z besedo **»nič«**, četudi položeno na usta (? psihotična zaprta, torej »odpravljena«? torej bolje: položeno na dolgopeto in ražnjasto suho telo) ministra Gregorja — kar bi omogočilo vsaj spekulacijo o nihilizmu oblasti. Toda kobila, ki ni Krpanova, je pač spet bosa.

Božje poreklo človeka je torej v tem, da nad vsemi ljudmi ni nikogar, ki bi vedel več kot »vsi«: »kdo ni grbast, morda je pa trobast« – prav ta ugotovitev onemogoča, po Krpanu, da bi iz zapore vseh kripljev lahko sklepali na eksistenco nekega x »vsi plus ena«, ki pa mu ne bi nič manjkalo. Ni namreč naključje, da je Krpanov silogizem prav parafraza teološkega dokaza za eksistenco boga: ravno kakor popje iz božje vsemogočnosti izpeljujejo nujnost božje eksistence — pa Krpan iz človekove nepopolnosti sklepa, da boga ne more biti: torej se tudi Brdavs ne more upostaviti na njegovo mesto.

Toda Krpanov aksiom je dvojen: če njegova prva poluta pokriva epistemološko vprašanje, pa je druga loputa praktično-družbena in se tiče strukture družbene menjave. Krpan torej očitno ne verjame v metafiziko usmerjenega izobraževanja: zanj je splošna izobrazba neposredno praktična — zato pa tudi splošnost lahko razume materialistično: splošna vednost pripada množici človeštva in se ne cedi iz kakršnih privilegiranih možganov. S tem je posredno tudi pokazano, da metafizika usmerjenega izobraževanja pripada ideologiji vladajočih razredov: cesarjev sin se je na drugi stopnji prav gotovo usmeril v podskupino viteških veščin, ki zagotavljajo profil junaka — pa ga je to pripeljalo naravnost pod Brdavsov meč. Posnemanje tujih vzorcev nas ne zavaruje pred tujim »know-how«, pač pa nas ravno podvrže uvoženi tehnologiji.

Šele v svoji dvojnosti lahko aksiom zagotovi ontološko možnost junaka nad Brdavsa.

V dialogu med Krpanom in cesarjem ima ta dvojnost izhodiščne postavke posebno vlogo: z drugo formulacijo namreč Krpan poda besedo cesarju in mu omogoči, da **si ga** poišče za junaka; Krpan cesarja dobesedno (tu mislimo dobesedno) posadi na kraj, ki ga je izpraznila ljudska modrost s svojo neosebno formulacijo »se dobi«.

Še več: Krpanov teorem je sploh šele mogoče izvesti zgolj v intersubjektivni besedi — v tem je vsa Krpanova paralogika. Aksiom namreč zagotavlja samo, da ima vsakdo nekaj nad sabo, da je pač trobast, če že ni grbast — in torej ni nikjer rečeno, da ne bi Krpan v Brdavsu mogel dobiti junaka »nad sabo«. Most od predpostavke k izjavi postavlja prav menjalna formulacija — ta pa najprej zahteva dialogično, tj. neekvivalentno, označevalno zamenjavo med cesarjem in Krpanom: Krpan zamenjuje na simbolni ravni — kaj? zgolj označevalce: njegova ljudska modrost je v tem, da cesarja obravnava kot označevalec, pod katerega se je pač zapel človeček, s katerim ima opraviti, in ga postavi na mesto manjkajočega označevalca v formulaciji na »se« (Levstikova preciznost je tudi v tem, da pokaže, koliko laže je prestaviti kobilo kot označevalec): cesarju Krpan tako omogoči, da **predstavlja** subjekt, vendar na ravni socialne menjave: cesar je tisti, ki bo »našel« Krpana. (Levstiku v prid je vsekakor, da je na ta mehanizem opozoril s specifično literarno anticipacijo: »Cesar si misli: to velja, da bi se zapomnilo — in« pozabi; vendar **se** zapomni: namreč v kočijažu, tj. v hlapcu. Za ustanovitev množice »vsi ljudje« torej očitno zadošča par gospodar-hlapec: da namreč gospodar pozablja tisto, kar hlapec »ve«).

Prav zato tudi cesar Krpana ne more »izplačati«: niti s svojo hčerjo ne, se pravi, da pravljica ni možna. Kakšen razlog zoper poroko s cesarjevo hčerjo navede Krpan, ko pravi: »To je presneto slaba krama, babo po svetu prenašati!«? — ta, da cesarjeva hči zanj nima uporabne vrednosti, zamenjati pa je, **kot ženo**, tu ne more: skratka, če cesar ponuja hčer, ima ta ponudba prav isto strukturo kakor cesaričina zvijača z janjci, kračami itn. Cesar ne more dati Krpanu ničesar, kar **ima:** je pa, inverzno, edini, ki lahko kupi, kar ni naprodaj: namreč sam **vel**, v katerega je potisnjen »njegov« podložnik. Zato lahko edinole njemu Krpan proda tisto, česar **nima:** namreč cesaričine krače itn. Ta kupčija je nekakšna analepsa menjalne polovice Krpanovega aksioma in je kompozicijska paralela proleptični epizodi s kočijaževo vednostjo.

Prav zato, ker je dvoboj z Brdavsom na simetrali med dvema epizodama, je lahko mitološka kondenzacija njune logike: Brdavs pogine, ker si je s tavtologijo »kmet je kmet« zaprl pot do vednosti in ker je, zaslepljen od fetišizma imena in idealistične ontologije podobnosti, svojo definicijo hitel udejanit — se pravi, zadrl meč v mehko lipovino.

Cesar kot cesar lahko dá samo tisto, kar **je:** podpis svojega imena, tj. pravi zapis: toda tak, ki bo v avtokratskem sistemu Krpanu vendarle zagotavljal vagabundstvo subjekta; Krpan spet zlorablja najvišje Ime: zdaj bo tihotapec v cesarjevem imenu, ali, če hočete, kapitalist po fevdalnem pravu.

Kakor je cesar »kupil« Krpana za junaka od hlapca (celo dvakrat: najprej od kočijaža in potem, v meandru silogizma, od Krpana samega), tako mu zdaj hlapec proda svoje hlapčestvo v podobi cesaričine krače: in kakor je bila simbolna polovica zamenjave prej uvod v socialno-vojaško transakcijo, tako zdaj družbeno-ekonomska »pogodba« uvede simbolno odvezo za tihotapca.

In Krpan ve, da s tem zgodbe še ni konec:

Krpan odgovori: »... Pa saj imam priče, da ste vi prevzeli vse sitnosti, ki bodo prišle prvič ali drugič iz tega, dobro me poslušajte!«

Družbeno-zgodovinska konsekvenca Krpanovega aksioma je pač, da za vsakim »prvič« pride še »drugič«: in če je druga značilnost Krpanove sintagmacije, da v njej utripata v železnem zaporedju označevalno in socialno, simbolno in družbeno-politično, potem si glede na to, da je Krpan, odrobivši glavo stvarnemu Brdavsu, tudi cesarju simbolno odstrigel njegovo, pač lahko mislimo, kakšen bo ta »drugič« —

še posebej, če upoštevamo, da je po tretji zakonitosti te sintagmacije njen meander zdaj potezo prepustil drugemu subjektu, namreč bralcu.

Krpana je treba, kakor sam pravi, samo dobro poslušati.

Zoja Skušek-Močnik

INTERVENCIJA

Uvodni tekst napeljuje na vrsto misli. Naj nekatere omenim.

Pravljično hipotezo poroke s cesarjevo hčerjo Krpan zavrne, kakor ugotavlja zgornji tekst, z ugotovitvijo, da ta hči (po »naturi« — namreč po tem, da je iz bogate hiše) zanj nima uporabne vrednosti, da pa, če bi jo vzel za ženo (tj. po »kulturi«, namreč zaradi cesarjeve starostne demence), tudi menjalne vrednosti ne bi imeli. Tej poroki se torej Krpan odpove tako, da formulira sámo prepoved incesta: sestra (če lahko uporabimo ta udobnostni izraz, ki nam in abstracto zaznamuje razmerje ne glede na njegovo konkretno določenost v vsaki posamični družbi) je za brata zamenljiva, prav kolikor zanj ni uporabljiva: tabu na uporabo je tu neposredno sama možnost zamenjave; zato tudi prepoved incesta nič ne prepoveduje, pač pa, narobe, prav odpira menjalno socialno raven (»odpira« seveda še več: glede na neposredno prepletenost sorodstvenih razmerij s produkcijskimi odnosi je neposredno člen produkcijske odnosnosti). (Primerjaj, npr., **dvojno gesto,** ki je Lévi-Straussov donesek k tej problematiki: kakor se hipotetična »nuklearna družina« ne more socializirati, tj. preseči v širše občestvo brez zapovedi, ki ukazuje eksogamijo, pa tudi te »nuklearne družine« sploh ne more biti brez prepovedi incesta: ta tabu je konstitutiven za samo **opredeljivost** člena v strukturi).

Cesarjeva hči predstavlja torej za Krpana ničelno stopnjo kontradikcije med uporabno in menjalno vrednostjo, tj. točko, kjer druga drugo ničita, nekakšen negativ denarja. Če torej Krpan tisto, česar nima (cesaričino kračo), pretvori v mošnjo zlatnikov, tj. v zaklad kot primitivno (»prvobitno«) obliko imetja, ne preseneča, da ponujeno izjemo od incestnega tabuja[1] preobrazi v legitimacijo za kapitalizacijski obtok D — B — D', se pravi za **splošno formulo kapitala,** kakor se neposredno kaže v sferi cirkulacije, tj. za zaželeno iluzijo kapitalske ploditve brez produktivnega ovinka. Ne vem, če je že kdo ustrezno občudoval eleganco, s katero Krpan punktualni blagoslov fevdalnega gospoda breobrazi v neskončno veriženje vrednosti v procesu, se pravi to čisto »idiosinkratično« ideološko interpretacijo prehoda v kapitali-

zem, in se zadosti čudil gibu, s katerim preskoči iz norčevskega negativa subjekta v nosilca »avtomatičnega subjekta« tega prosilca, tj. kapitala. Še posebej, ker to ni le poslanica Slovencem leta 1858, ampak tudi estetično uobličenje procesa, ki je ravnokar v teku, ko se »Martin Krpan« piše — namreč konstitucije »umetniške proze«, kakor pravijo slavisti, tj. dokončnega obračuna s folklorističnimi nostalgijami takratnih buržoaznih ideologov: tu se seveda odpirajo vprašanja o Levstikovi ideološki meji, o nujni dvoumnosti tega teksta, o navsezadnje lažni dilemi, ali gre za subverzivnost ali zgolj za mlado-meščansko ideologijo; zgornji tekst to dilemo uspešno odpravlja.

Krpan demontira mehanizme epskega fantazma z dejavnim prehodom v prozo »kapitalizma«, ki pa se je vselej že pisala in ga je prav kvalificirana za kandidata fevdalne norosti: če bi Krpan sprejel **katerokoli** izmed ponujenih plačil, bi le priznal, da je tisto, za kar ga imajo — namreč norec cesarskega Dunaja; in prav tu je njegova superiornost nad kakim Sorelom ali Razkolnikovim — da namreč **ne potrebuje priznanja od gospodarja.** Prav ti dve točki želim poudariti v tem pripisu, da bo tudi delfinom in drugim kulturniškim ribam jasna poanta zgornjega spisa:

1. anti-Ojdipa si nista izmislila Deleuze in Guattari, pač pa ga je izumil Levstik;
2. Levstik ne sodi v histerično linijo slovenske literature od »Prešerna« do glasnikov trenutne desne »avantgarde«.

Ad secundum. Kolikor, denimo, Levstikovi sodobniki (Trdina) mislijo Prešerna v nasprotju s Koseskim v sponi »labud vs. orel«, ga »histerizirajo« pred tistim, kar je za nas današnjike delirij grandomanije: že Trdinova postavitev kljub vsemu, kar izrecno govori in kar misli, kar pripoveduje, zadošča, da fenomen Koseskega dobi tisto malo svojega pomena zgolj na »podlagi« in pod dominanto Prešernove poezije. To Levstik povsem jasno eksplicira v svoji praksi: vendar se s tem podre neka negotova ideološka konstelacija — in Levstikov problem je prav, kako v tem prevratnem hipu zavreči hlapčevsko pozicijo. Odgovor je, denimo, tudi »Martin Krpan« — ki je **prav zato,** kakor smo se prepričali, neberljiv z neke določene sodobne ideološke pozicije; ta slednja se, denimo, kaže v odnosu dela sodobne književne tvornosti do meta-govorice: teorija jo namreč travmatizira (pri tem doživlja natančno isto kakor sodobni tehnobirokrati v svojem paničnem sovraštvu, strahu pred teorijo), prav kolikor hoče (tj. ne more) biti njena meta-govorica, tj., kolikor noče in ne more govoriti njene resnice, ker pač ne more več naivno deliti tradicionalnega pojma resnice, ker pač ni več teorija v sponi »teorija/praksa«; ta abortirana zahteva, prošnja, se zato k svojemu nosilcu vrača kot fantazma očetomora; ta del literarne tvornosti se še ni soočil s Krpanovim diskurzom in ostaja diskurz nesrečnega hlapca. (Zato na tem mestu predlagam, da se »Martina Krpana« vključi v seznam obveznega branja za predmet »temelji marksizma« na vseh visokih in višjih šolah, ki se kljub vsemu še ukvarjajo s humanističnimi vedami). Odtod vsi servilni refleksi v obliki oglasa: »iščemo gospodarja«, oglasa, ki ne preseva zgolj s platnic naše Literature. Vztrajati danes pri razločitvi »teorije« od »literature« je pač le vseskoz problematična taktična poteza, ki naj — bona fide, sed incerta — omogoči v polju retrogradne tradicije pomesti s to nesrečno vidmarjansko ideologijo.

Ad primum. Krpan izvrši vrsto preračunanih inverzij na Ojdipovem mitu. Kakor Ojdip dobi kraljevo ženo, tako naš rešitelj mesta zavrne cesarjevo hčer; oni zagreši incest, ta ga konceptualizira; oni noče več gledati, ta noče več poslušati; Ojdip je kruljav, Krpan korači mastito; prvi je predmet genetske kontrabande, drugi je subjekt komercialnega tihotapstva; oni izročen zverinam v žrtje, ta od cesarja premalo nahranjen; prvi na poti ubije, drugi se iz gazi umakne; Ojdip na sfingino uganko odgovori, Krpan jo Brdavsu raje sam po(d)stavi; prvi se kvalificira z resnico, drugi z lažjo; Ojdip je na koncu kot predrt mehur

[1] Z roko cesarjeve hčere mu ponudijo vstop v **norost:** paralela ali kar prevod te možnosti je ponudba, da postane dvorni norec — natančneje, nadomestnik za mrtvega norca; to je seveda, kakor ugotavlja zgornji tekst, past, da bi Krpana hamletovsko znevrotizirali — živi norec namreč v tej fantazmagoriji očitno lahko spregovori le, če kralj psihotizira, t.j., ko se posvetna oblast sesuje (kralj Lear): zanimivo in poučno je, da kobilje branje zahteva od Krpana prav zahodnoevropsko nevrozo.

(Lacan dixit), Krpan jo maha s polno mošnjo; nekaj ju vendarle druži: **nobeden kralja ne prepozna.** In še nekaj: kakor je Ojdip sam svoj očim po zakonski zvezi, tako je Krpan, kot smo prebrali v zgornjem tekstu, svoj oče po govornem (p)aktu.

Problematike »malih narodov« in velike Evrope torej očitno ni mogoče misliti v udobnih okvirih krivde »mnogih zamud«: navsezadnje smo Slovenci imeli nouvelle philosophie že od leta 1968.

R. M.

ŠE ENA PRIPOMBA

»Magister Gregor, veste kaj? Enkrat sem bil vaš bebec, dvakrat pa ne bom. Smejalo bi se malo in veliko meni in moji zarobljeni pameti, ko bi to naredil.«

Kdaj 'enkrat' je bil Krpan magistrov bebec? V gotovosti, da se bo že še našel, ki bo iskal ta fiktivni punkt, nalašč zanemarjamo prvi del Krpanovega stavka drugemu v prid: dvakrat bebec bi bil, če ne bi speljal teorema do (Gregorjevega) konca, marveč bi se dal razglasiti za dvornega norca.

Ko cesarju Krpan prizna, da se je o prvem srečanju z njim zlagal glede karakterja svojega tovora, pristavlja: »Saj se nisem bal pravzaprav ne vas ne vašega kočijaža. Pa taka je le: kadar se človek zasukne s pravega pota, naj bo še tako močan, pa se vendar boji, če veja ob vejo udari.« Takšen silak se ne boji nobenega fizičnega osebka in ker takrat še ni vedel, koga srečuje, tudi ne nobenega moralnega; da bi se pred bogom kesal svojih grehov, pritiče idealistu Brdavsove baže. Oprezen je le nasproti **pravu** — ono je tisto, ki te zgrabi za besedo.

Kontrabandar opravlja svoje **contra bannum**, nasproti pravni prepovedi, zato po definiciji ni »na pravem potu«, na potu prava. Z njega je izrinjen; njegova beseda ni prava, marveč ne-umna, prav bebasta. Bebavost seveda ni nič točkastega; v njej se pač znajde, kdor se med sukanjem okoli pravnega pota zatakne v kak člen — takrat in tam ga pravo drži za besedo.

Ker je treba vseskozi računati s pravom, ni legalizacije socialnega statusa za Krpana stvar monarhove volje, temveč problem, kako izreči zahtevo po delitvi privilegija. Cesar ni ravno primeren naslovljenec, da bi mu tihotapec brez ovinkov zašepetal v uho: »Cesarost, veste kaj? Če mi nudite uvozno dovoljenje, vam garantiram redno dobavo prvorazredne angleške soli.«

Krpanu v nuji pride na misel, kar je že dolgo imel na jeziku. Ko je bil zasuknjen s pravega pota, se mu je ukresala laž in zabrusil jo je cesarju. Zdaj na njej, znova z majevtiko, porodi resnico. Resda se njegova dialektika loči tu in tam od platonske: za resnico zaležeta dve podtaknjeni laži.

Cesarju, pozabljivcu po funkciji, je treba s spretnim spraševanjem privabiti v spomin in izvleči iz ust kako staro resnico:

— da je predlansko zimo c. srečal K. s kobilico v snegu,

— da je ob isti priložnosti K. tovoril, cesar citira Krpana, »bruse in kresilno gobo«. V tretje gre rado in po predjedi dveh izjav, pripoznanih za resnični, vtihotapi Krpan cesarju na krožnik še dobro misel: »To je bilo tačas, ko ste se vi peljali v Jeruzalem«.

Gospod ve za Jeruzalem ravno toliko, kolikor za svoje pozabljene izjave. Da pri priči zanika svojo domnevno trditev in tako prizna laž, ki je ni izrekel, ni nič čudnega. Kot prepričan idealist je nasedel označevalni zvijači in v njej 'prepoznal' prizadevanje po rekonstrukciji realnega dogodka. Po svojih močeh sodeluje pri tem prizadevanju z izločitvijo neustreznega elementa iz predvidene celote — in se zadolži pri Krpanu.

Ta je potreboval cesarjevo priznanje, da bi mogel sam priznati, kako se ukvarja s kontrabantom. Priznanju se ne more izogniti, če hoče, da pravo v osebi ministra Gregorja prizna njegovo tihotapstvo za legalno. Cesar veruje v boga in v ekvivalentnost simbolne menjave, zato bo drobno cesarsko laž odtehtala debela podložnikova — in si bosta bot. Ne, ne bosta si bot. Krpan v odgovor na 'cesarjevo laž' brž **ponudi** za resnično vsebino svojih vreč namesto brusov in kresilne gobe angleško sol. S cesarskimi očmi gledano je to prav uslužni gib, ki se spodobi podložniku, ko je zasačil svojega gospoda pri grehu.

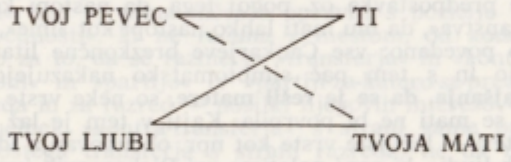
Spričo tega giba je spet in spet Krpanov simbolni dolžnik; **mora** biti radodaren in ga — ministrovemu pravnemu posegu navzlic —narediti za izjemo sredi bebcev. Malo in veliko se bo smejalo nekomu drugemu, ne Martinu Krpanu.

J. V.

DVA ASPEKTA

Prvi aspekt, na katerega bi hotel opozoriti v svojem — žal improviziranem — posegu, je, da si je ob uvodni intervenciji tov. Skuškove treba nujno zastaviti »transcendentalno« vprašanje o pogojih možnosti: kako je takšna intervencija sploh možna? Skratka, treba se je vprašati po tisti liniji »slovenske književnosti«, ki predstavlja — če naj uporabimo izraz iz strukturalnega besednjaka — njen »fon«, njeno vselej-že-predpostavljeno ozadje.

Tu izhajamo iz dognjanj magistra Močnika (prim. **Mesčevo zlato**, Problemi-Razprave 106—107, predvs. str. 68), ki je — opozoriti velja, da tu igram vlogo bedaka, ki 'jasno pove' tisto, kar je iz konteksta tako in tako že jasno — v desetem verzu Prešernovega soneta **Na jasnem nebu...** razbral Lacanovo znamenito »shemo Z« (prim. razlago te sheme v pričujoči številki RAZPRAV). Deseti verz se glasi »Ne bojte pesmi se, ki jih prepeva TVOJ PEVEC, TI, TVOJ LJUBI, TVOJA MATI, in ki jih pel do zadnjega bo dneva.« TVOJ PEVEC je kajpada S, subjekt izjavljanja, TI je imaginarni naslovnik, alter ego, TVOJ LJUBI je pesnikov **ego** (moi, ne subjekt), tj. zrcalni-imaginarni protipol TEBI; na četrtem mestu pa je — in v tem je ključ zadeve — TVOJA MATI, ne pa OČE, ime očeta kot nosilec simbolne funkcije!



Skratka, **mati** nastopa kot nosilec falosa, označevalec simbolne kastrakcije. Zadeva kajpada ne bi bila več kot bežen domislek, če ne bi na isto konstelacijo naleteli pri Cankarju; ključni tekst za to konstelacijo je novela **Ob smrtni postelji**; na to njeno razsežnost je doslej najjasneje opozoril pokojni Dušan Pirjevec — spomniti se ga na ta način se nam zdi vsekakor primerneje kot mešanica pietetnega slinjenja in molka, značilna za »naš sedanji trenutek«. V mislih imam zaključni del knjige **Ivan Cankar in evropska literatura** (CZ 1964):

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

Mati je potemtakem znanilka simbolnega »pakta«, s svojo smrtjo nastopi kot Ime, ki nas zadolži in opredeli našo dejavnost kot poravnavanje »neporavnanih, a tudi nepovračljivih dolgov« (str. 436); s to ireduktibilno zadolženostjo Drugemu prebije Cankar Zupančičev narcisizem:

»Cankar očitno ni bil, kakor je to o sebi zapisal Župančič, le sam svoj upnik in le sam svoj dolžnik. Njegov upnik je bila njegova mati,

in dolžnik ni bil sebi, marveč svoji materi. Mati je bila zanj vrhovni etični princip in simbol neke zaveze in dolga.« (ibid.)

Na tem mestu pa se kajpada pokaže tudi nezadostnost Pirjevčevega pristopa, tj. pomanjkanje pojmovnega aparata materialistične teorije označevalne prakse (dialektičnomaterialistične psihoanalize),[1] ki bi mu edini lahko omogočil razviti subverzivni potencial lastnih tez. Tako je npr. izredno dalekosežna njegova teza, da je za Cankarjev opus značilno nihanje med »pesimističnim dualizmom« in »optimističnim spiritualizmom«, le da jo je kajpada treba dojeti v njeni označevalni ekonomiji: kot nihanje med imaginarnim-dualnim-zrcalnim razmerjem in simbolnim razmerjem, ki razreši slepo pot imaginarnega razmerja. **Ob smrtni postelji** kot »kritika nekdanjega dualističnega pesimizma in torej afirmacija bolj optimističnih pogledov« (str. 380) zaznamuje kajpada prav točko simbolizacije, prehoda iz imaginarne zaprtosti v simbolno relacijo, iz pozicije »lepe duše« v »odprtost svetu«.

Mati kot nosilka falosa in s tem znanilka simbolne kastracije ni isto kot to, kar v analitični teoriji nastopa kot »falična mati«: pri slednji gre prav za **zatajitev** kastrakcije. Bržkone pa je prav v tem iskati razlog Cankarjevemu nihanju med imaginarnim in simbolnim razmerjem: mati se ne more ustaliti kot nosilec kastracije, ker smo z njo v temelju v zaprtem-dualnem razmerju: simbolna kastracija nas odpre »svetu«, tujemu, utemelji »socialnost«, Cankarjeva mati pa deluje kot prototip zaprtega-»neukega«-domačega kozmosa, ki ga »izdamo« s »tujo učenostjo«. Zato mora Cankar vedno znova zagrešiti dejanje »izdajstva«, da bi se iztrgal materi.[2]

Iz te konstelacije dobi temeljni pomen dejstvo, da Cankar **piše o mrtvi materi;** to pisanje nas niti za trenutek ne sme prevarati — njegov nujen korelat in predpostavka je dejstvo, da je bil »realni« Cankar v razmerju do »realne« matere ravno najbolj svojeglav, samostojen itd. otrok;[3] prav ta »svojeglavost«, dejstvo, da jo je v »realnosti« najbolj od vseh otrok »izdal«, da je najbolj od vseh uhajal zaprtemu družinskemu krogu, je predpostavka oz. pogoj tega, da nastopi kot izvrševalec njenega »poslanstva«, da mu mati lahko nastopi kot »ime«, ki ga zadolži.

Preprosto povedano: vse Cankarjeve brezkončne litanije o materi zgolj zastirajo in s tem pač simptomatsko nakazujejo dejstvo neskončnega **olajšanja, da se je rešil matere,** so neke vrste nevrotsko zaklinjanje, da se mati ne bi povrnila. Kajti v tem je laž Cankarjevega pisanja o materi — laži iste vrste kot npr. občudovanja idiličnega sveta »malih, dobrih ljudi«, ki nanj naletimo pri Dickensovih junakih: njegova predpostavka je, da **mi sami že govorimo od zunaj,** in tako kot npr. Davidu Copperfieldu ob vsem občudovanju »malih ljudi« še na kraj pameti ne pade, da bi se jim sam pridružil, si ne moremo predstaviti ničesar grozljivejšega od tega, da bi mati nekega dne vstala iz groba in rekla Ivanu: Hotel si me, tu sem.

Na tem mestu bi kajpada bilo treba nadaljevati z analizo pogojev tega, da nastopi mati kot nosilka simbolizacije, tj. simbolne kastracije; trditev, da je ključ tej prikazni iskati v nerazvitosti naše lastne, slovenske buržoazije (tj. da je očetu zaradi podrejenega socialnega statusa primanjkovalo avtoritete, da bi zavzel mesto »nad-jaza«), je kajpada vulgarno-sociologistična; pomislimo zgolj na Prežihovega Voranca, ki ga je v osnovi zaznamovalo skustvo »ponižanega očeta«, pa je njegov odnos do matere — v Solzicah — pravi antipod Cankarjevemu. Seveda pa nikakor ne gre za izključitev »socialne« ali »politične« razsežnosti, marveč prav za to, da se izstavi **neposredna politična investiranost libidinalne ekonomije;** tako bi npr. — če vzamemo primer Tavčarja — že bil čas, da začnemo brati **Cvetje v jeseni** kot to, kar ono (po besedah samega Tavčarja) je: politično dejanje, manifest »starega«, desnega liberalizma proti preveč levo usmerjenim »mladim«; od tod ni dojeti le poveličevanja bogatega, samostojnega kmeta, marveč celotno »erotično« razsežnost teksta, vez ostarelega meščana s kmečkim dekletom.

Drugi aspekt, na katerega bi želel bežno opozoriti — in ki, sodeč po reakcijah poslušalcev na uvodno intervencijo tov. Skuškove, točneje, sodeč po izostanku **pravilnih** reakcij, ni naletel na pravi odmev —, je vprašanje leninizma. V tem okviru bi veljalo nakazati tri momente, v katerih je — med drugim, kajpada — iskati **aktualnost leninskega pristopa:** (1) znamenito in že kar zloglasno vprašanje »vnanjosti« zavesti glede na razred, (2) Leninova razmišljanja o libidalni ekonomiji revolucije v okviru polemik proti revizionistom in anarhistom, (3) vloga

'provokacij', 'nespoštovanja pravil igre' itd. kot ireduktibilne sestavine »leninskega stila«.

Vnanjosti se danes, kot je znano, slabo piše. Ob nji takoj pomislimo na parazitirajočo instanco reprezentacije, na pozicijo metagovorice Partije-vzgojitelja z njeno »objektivno vednostjo« itd., na instanco, ki — iz svoje vnanje pozicije — totalizira razred, čemu zoperstavljamo spontano samoorganizacijo samega razreda kot zgodovinskega subjekta itd.; skratka, če naj omenimo najslavnejši par: Lenin — Luxembourg. Teh dveh pozicij se kajpada ne da združiti v nekakšni »sintezi« tipa 'treba je upoštevati tako objektivno kot subjektivno plat...': ta operacija 'ne gre' — oba skupaj ne tvorita komplementarni par, saj vsak od njiju igra vlogo 'simptoma' (vrnitve potlačenega) drugega — kot taka se konstitutivno ne moreta srečati. Z ene strani »objektivizem« **diamata** predpostavlja absolutni subjektivizem tistega, ki je v položaju, da določa, kaj naj velja za 'objektivno nujno,' z druge strani pa ostane zahteva »spontane« organizacije, neodtujene od svoje baze, torej zahteva razrešitve »fetiša« Partije v samogibanju razreda kot zgodovinskega subjekta (zahteva, ki kulminira v fantazmu reprezentacije, ki je **notranja** totalnost »razreda«) po svoji libidalni ekonomiji **monoteistična** defetišizacija (ni slučajno, da se spontaneistična »antidogmatska« reakcija vselej zateče k tej teološki sintagmi — samogibanje). Nasprotno, treba se je lotiti same njune skupne predpostavke — »razreda« kot zaprte in sebi notranje totalnosti, pa naj bo ta totalnost totalizirana od zunaj, s strani fetiša »Partije«, ali od znotraj, prek svojega »samogibanja« — in dojeti to predpostavko kot zrcalno podobo »obstoječega«, ki jo je sàmo treba v zgodovinskem procesu »negirati«.

Edini način, da se iztrgamo tej igri dopolnjevanja, je potemtakem opora v neki vnanjosti — to, da gledamo nase, »kot da bi bili kdo drug« (Freud), kar je že Brecht (v ME TI, Knjigi obratov, kar lahko beremo tudi kot Jaz-Ti) imenoval »živeti v tretji osebi«, prebiti okvir zrcalne-dualne relacije. Gledati nase, »kot da bi bili kdo drug«, / »živeti v tretji osebi«, vse to nima ničesar opraviti s pozicijo metagovorice, »objektivne vednosti«, ki ne računa z mestom, od koder se izreka.[4] Gre preprosto za to, da se razmerja »transferja« in »kontra-transferja« med »razredom« in »partijo« (v »partiji-za-katero-se-predstavlja-da-ve« s strani razreda in za razred — nosilki njegovih interesov« — bi veljalo videti prej učinek »kontra-transferja« s strani same partije kot pa učinek preprostega transferja s strani razreda) ne da razrešiti z nekakšno »spontano« / »avtonomno« dejavnostjo samega razreda — potrebna je neka zunanja instanca, absolutno gibljivo, neujemljivo mesto, ki »usmeri revolucionarno energijo množic« ne s svojo več-vednostjo, ne s tem, da 've namesto množic', marveč takorekoč s sàmo svojo pozicijo Drugega, mesta, na katerega se obrača »revolucionarna energija«.

Glede libidinalne ekonomije revolucionarnega procesa bi bilo vredno natančno prebrati Leninove zapiske zoper revizionizem in anarhizem v **Državi in revoluciji, Proletarski revoluciji in renegatu Kautskemu, Levičarstvu — otroški bolezni komunizma** itd.; tu Lenin sijajno izpostavi revizionizem in anarhizem kot **dva tipa, kako 'izriniti' revolucijo.** Poanta revizionističnega razpravljanja o revoluciji je v tem, da — kot pravi Lenin — **»revolucija izgine«:** razpravlja se o tem, kako bo **pred** (parlamentarna borba in koalicije ipd.), celo o tem, kako bo **po** (v neki nedoločeni prihodnosti), sam **prelom pa se preprosto izbriše.** Anarhizem kot protipol revizionizmu, ki zahteva 'totalno' revolucijo, pa ostane na ravni 'abstraktne negacije' in prav tako ne more misliti revolucije kot konkretnega preloma. Z eno besedo, Leninova zasluga je v tem, da je detektiral **grozo** pred revolucionarnim prelomom, ki opredeljuje **kastrativno** logiko, na delu v teh poskusih: »revolucija« nastopa kot nekaj, k čemur težimo, kar pričakujemo ipd., nekaj, kar se bo z gotovostjo pripetilo, hkrati pa kot nekaj nezamišljivega-nemogočega (tako kot je otroka v konstelaciji Oidipa groza pred kastracijo, hkrati pa je prepričan, da je kastracija nemogoča, da 'se mu kaj takega ne more pripetiti'). To logiko je lepo nakazal že Robespierre, ko je omahljivcem paradoksalno očital, da hočejo »revolucijo brez revolucije«. Odveč je pripomniti, da je prav **aktualnost revolucije** kot temeljna poteza Leninove misli (ki jo je zaznal že Lukacs) tista, ki mu omogoči detektirati različne moduse izmikanja revolucionarnemu prelomu, izmikanja temu, da bi (v vseh konotacijah, ki jih prinaša ta sintagma) **prestopili** prag. Libidinalna vsebina tega izmikanja je kajpada — kot smo pravkar

nakazali — **umik pred »realnostjo« (simbolne) kastracije**, pred tem, da bi vsprejeli/»integrirali« manko. Prav na to grozo, na to izmikanje pred »prekoračitvijo praga« računa Gospodar (oblast), ki nam v zameno za odpoved prekoračitvi zagotavlja, da bo zareza kastracije potekala »daleč nad nami« (D. Sibony).

Tretji moment pa je doslej najširše razvila Elisabeth Roudinesco v **Pour une politique de la psychanalyse** (Maspero 1977): »leninski stil« per definitionem ne spoštuje 'pravil igre', ki opredeljujejo politični boj kot spopad dveh zrcalnih-simetričnih nasprotnikov; razredni boj je per definitionem nekaj »provokativnega«, »škandaloznega«, nasprotnika nikoli ne pričaka tam, kjer ga le-ta pričakuje itd. Z eno besedo, gre za razliko Imaginarno/Simbolno: meščansko ideologijo (vključno z uporabo matematične »teorije iger« v političnem območju) v temelju opredeljuje pojmovanje političnega boja kot boja dveh zrcalnih-simetričnih nasprotnikov, boja, ki se giblje v nekem 'objektivnem' okviru, katerega pravil igre se ne da postaviti pod vprašaj, marveč jih je treba spoštovati; proletarska politična akcija pa vselej postavlja pod vprašaj samo polje, v katerem se srečuje z nasprotnikom, tj. se neprenehoma izmika poziciji zrcalnega nasprotnika in računa s Tretjim, ki zajema obe zrcalni poziciji. Heglovsko rečeno: meščanski politični boj se giblje na ravni negacije, proletarski na ravni negacije negacija, tj. proletarski boj neprenehoma negira samo pozicijo, od koder (je) negira(l) buržoazno pozicijo.

To razliko pojasni E. Roudinesco z izvrstnim primerom iz kriminalne pripovedi, z razliko med Poejevim Dupinom in Poirotom Agathe Christie. Poirot ostaja na ravni imaginarne identifikacije: postopa tako, da se skuša »vživeti v nasprotnika«, »misliti tako, kot razmišlja zločinec« ipd., in na ta »psihologističen« način najti ključ zločina; Dupin pa se — razlika je navidez neznatna, vendar odločilna — **ne identificira z drugim, marveč z njegovim sklepanjem (umovanjem)** — kot pravi Lacan v svoji interpretaciji Poejevega **Ukradenega pisma** —, tj. računa z **Drugim** kot z razsrediščenim mestom »logike«, ki opredeljuje drugega. (Ta vstavek je kajpada dojeti kot »samokritiko« mojega prikaza razmerja med analitikom in detektivom — Razprave 173-175, str. 217-219 —, kjer nakazana razlika ni izpeljana.)[5]

S. Ž.

[1] Kot je znano, je tudi Pirjevčeva predavanja zadnjih let v temelju opredelila ta enigmatska praznina: skoraj vsako leto najavljena predavanja iz »strukturalne poetike« so se običajno končala pri Tainu, nikoli ni prišlo do temeljnega spoprijema z osnovnimi teoretskimi sklopi: Derrida, Lacan itd. To praznino mu je kajpada šteti v dobro — tako je vsaj **prostor ostal odprt**, za razliko od kopice prehitrih kritik, ki so skušale zapolniti razpoko, ki jo je prinesel »strukturalizem«. (Ta odprt prostor velja ohraniti tudi proti poskusom, ki vnašajo v Pirjevčev opus svojsko aristotelovsko ekonomijo, češ da je ta opus z zadnjo študijo o **Bratih Karamazovah** dosegel vrh, zaokroženost, kjer ni ničesar niti dodati niti odvzeti ipd.)

[2] V zvezi s tem bi bilo zanimivo opozoriti na dialektiko presežnega objekta pri Cankarju, točneje: na njeno implicitno analno vsebino. Presežni objekt, prek katerega se skuša Cankar iztrgati materi, objekt, ki naj bi simboliziral presežno uživanje nad materinskim ugodjem, — napr. prosluli **dateljni** — se v trenutku, ko ga zasežemo, spremeni v »kup dreka« (analni podtoni gnusne-lepljive gmote, v kar se Cankarju spremenijo dateljni, so nezgrešljivi). Tako se omenjeno nihanje na objektivni ravni prikazuje kot nihanje med analnim in simbolnim objektom.

Zanimivo je, da na isto nihanje med analnim in simbolnim objektom naletimo celo pri Henryju Jamesu, v njegovih **Ambasadorjih**. Gre za znamenito vprašanje, kaj je tisti vselej evocirani, a nikoli imenovani objekt, ki ga proizvajajo v Woollettu in s katerim so obogateli Newsomovi — objekt, ki se vselej najavi prezgodaj ali prepozno, nikoli 'ob svojem času,' v ubranosti intersubjektivnega trenutka: na začetku **Ambasadorjev** bi Maria rada vedela, kateri je ta objekt, pa Strether tega noče povedati, ob koncu se Strether ponudi, da ji to pove, pa Marie zadeva več ne zanima. V različnih študijah naletimo na dve interpretaciji: prva — pogostejša — trdi, da je ta objekt **nočna posoda**, druga, da je **ura**; menimo, da je vsa poanta zadeve ravno v tem, da ohranimo nihanje med obema možnima razlagama, med prvo — »analno« —in drugo — »simbolno« (ura s svojim tiktakanjem kot oznanilom simbolne artikulacije).

[3] O tem razmerju »realnega« Cankarja do »realne« matere veliko pove spominski zapisek Janeza Kocmurja **Cankar in delavske matere** iz leta 1939 (cit. po Pirjevčevi knjigi, str. 443): Cankar je — pripoveduje Kocmur — zbadal sestro Nežo: »Ali še veš, kako si bila najbolj nagajiva izmed vseh . . .« Ali slabo je naletel. Zdajci se sestra vzravna, oči se ji zaiskrijo, da mu zastane sapa. Prestrašeno je pogledal s širokimi očmi, v trenutku se zave, da je segel predaleč. Prepozno. »Ni res!« plane ona. »Kaj govoriš! Ravno narobe je res . . . Ti si naredil materi največ sivih las . . . he, verjemite mi, gospod! . . . On je bil najbolj nagajiv in svojeglaven. Vse je moralo biti po njegovem; kar si je on vtepel v glavo, je moralo biti. . . . Če smo bili vsi lačni, cigarete si moral imeti . . .« Cankar strmi nanjo prestrašen, z izbuljenimi očmi, trd od sramu. Zardi do ušes, na čelo mu

stopijo debele potne srage. »Ja, sedaj te je sram,« nadaljuje sestra, videč njegovo zadrego. »Saj te je lahko. Sedaj, ko je ni več, pišeš, kakor da si jo imel bogve kako rad . . .« Naprej ni prišla, divji bratov pogled ji je zaprl sapo. Zakrilil je z rokami, srdito stresel z glavo in šinil pokonci. Iz prsi se mu je izvil hropeč glas in obtičal v grlu. Krik groze. Koj nato se je sesedel brez moči, pogled uprt v me, kakor bi hotel reči. Čemu poslušaš? /Razumel sem — v njem je butalo: Raz krinkan!«

K tej zgodbici je pripomniti zgolj to, da je pravzaprav odvečna, saj je vse to jasno že iz samih Cankarjevih tekstov. Vredno pa jo je bilo navesti, ker kljub tej jasnosti kaj radi spregledamo »realnost«, ki se skriva za sluzasto-patetičnim likom »plemenite slovenske matere«.

V zvezi s tem bi že bil čas, da začnemo brati nekatera dela slovenske »mladinske« književnosti kot slabo, napol zakrite **»umazane«, obscene zgodbice.** Vzemimo sledeči **happy end:** »Ni jima več manjkalo kruha, rada sta se imela in se nista več ločila«. Kaj je to — srečna poroka na koncu pravljice? Ne, ne gre za moža in ženo, gre za **Petra Klepca in njegovo mati** v varianti Franceta Bevka, Čebelica 36, MK 1958) Sploh gre bržkone pri Petru Klepcu in Martinu Krpanu za paradigmatsko opozicijo dveh tipov »narodnega junaka«, pri čemer je Klepec in ne Krpan tisti, ki igra vlogo materinega falosa (njenega »ta malega«), tj. ki mu daje moč to, da ostaja stopljen z »zemljo-materjo«; drugače povedano, če je Krpan »leninist na cesarskem dvoru«, pa je Klepec »stalinist« (prim. zaključek Zgodovine VKP(b), kjer je prek metafore Anteja Partija postavljena v položaj materialnega falosa).

[4] Tudi kar zadeva razmerje političnega Vodje do vednosti, se nam zdi, da je (vsaj danes) glavni problem v tem, kako dokazati njegovo ne-vednost, da bi ohranili nedotaknjeno njegovo pozicijo kot pozicijo subjekta-za-katerega-se-predpostavlja-da-NE-ve — pogoj sine qua non političnega verovanja: mar se »afera Watergate« ni vrtela prav okoli vprašanja »je Nixon vedel ali ne (za vlom)?«; danes se skuša celo dokazati (angleški zgodovinar David Irving), da Hitler »ni vedel« (za »končno rešitev židovskega vprašanja«), da ne omenjamo vzklika tisočih obsojenih komunistov: »Če bi le Stalin vedel . . .«.

[5] Na tem mestu velja za konec še opozoriti, da smo že pred sedmimi leti, ko se je materialistična teorija označevalca pri nas šele konstituirala v dodelano teoretsko prizorišče, zapisali: »Literarnim zgodovinarjem prepuščamo **zaenkrat,** da pojasnijo, kaj za »slovensko literaturo« pomeni, da je mati ne le znanilec kastracije . . ., ampak da se dejavno vključuje na kraj manka v subjektu — kaj torej od Prešerna pa vsaj in predvsem do Cankarja pomeni, da je mati imetnik falosa.« (R. Močnik, Mesčevo zlato, ibid., str. 88) Sedem let se nam zdi pravno dovolj dolga in glede na »mitski« pomen števila leto zaokrožena doba, da to prepustitev — četudi se na tem mestu vprašanja lotujemo le improvizirano in bežno — vzamemo nazaj.

MARTIN KRPAN IN PROBLEM EKVIVALENČNE MENJAVE

Že pri površnem branju lahko opazimo presenetljivo dejstvo, da se glavina fabule Martina Krpana izteče že nekje ob dobri polovici teksta, namreč z zmago Krpana nad Brdavsom. Tukaj pa se zgodba nenadoma ustavi, fabula se zatakne in kakor da bi ji zmanjkalo niti, kakor da bi začela cepetati na mestu — a ne na katerem koli mestu, temveč prav na mestu ekvivalenčne menjave, ob tej temeljni postavke in temeljni skrivnosti družbe, ki temelji na blagovni produkciji. Druga polovica teksta mora namreč razrešiti vprašanje, kakšen ekvivalent je mogoče postaviti nasproti Krpanovemu junaškemu podvigu, kakšno naj bo plačilo za njegovo delo, kolikšna je njegova vrednost. Za opravljeno delo ponudijo Krpanu tri ekvivalente, od katerih prvega in tretjega zavrne, drugega pa v določeni obliki pogojno sprejme, a le kot del svojega plačila; naposled pa, kot je znano, sam predlaga še drugačno vrsto plačila.

Osnovno strukturo teh ekvivalenčnih razmerij bi najlažje ponazorili, če posežemo po Marxovi shemi totalne ali razvite vrednostne forme (cf. Kapital I., str. 74 ff.), druge izmed štirih stopenj dedukcije vrednostne forme. Ustrezna shema bi bila torej sledeči:

zmaga nad Brdavsom = poroka s cesarjevo hčerjo
= sod vina, 105 pogač, 20 janjcev, 48 krač
= mesto dvornega norca

Dobljena farmula se od Marxove razlikuje v dveh pogledih:

1. Če je snovna lastnost razvite vrednostne forme v tem, da se da verigo, » v kateri se ena vrednostna enačba pridružuje drugi, . . . vedno znova podaljšati z vsako novo nastopajočo vrsto blaga, ki daje snov za nov vrednostni izraz« (str. 76), pa je v naši formuli serija vrednostnih izrazov omejena in dokončna.

2. Če Marxova formula raziskuje skrivnost blagovne menjave in velja le za njo, pa v naši shemi ni težko prepoznati tistih treh tipov menjave, ki po Levi-Straussu ležijo v temelju sleherne družbe: menjavo žena, menjavo dobrin in menjavo besed.

Oglejmo si zdaj pobližje vsak člen posebej.

Cesarjeva hči.

Kot prvi člen v verigi ponujenih zamenjav nastopi ženska, in to kot metafora blaga s kar najvišjo menjalno vrednostjo: »Nimam take stvari v cesarstvu, da bi dejal: ne dam ti je, če jo hočeš; celo mojo Jerico, mojo edino hčer, imaš na ponudbo, ako nisi oženjen,« pravi cesar. Krpan to velikodušno ponudbo zavrne po kratkem razmisleku in pri tem kot razlog navede dokaj bizarno zgodbo: njegova rajnka žena mu je nekoč na poti zbolela in moral jo je naložiti v oprtni koš, kar se mu je izredno »sitno zdelo«. A od kod ta sitnost in težava, kako naj bi to motilo takega hrusta? Sitnost nikakor ni bila v tem, da bi bila težka: »Izhajal bi že bil; ... težka ... ni bila; ali kamor sem prišel, povsod so me vprašali, kakšno kramo prodajam.« Sitnost je torej iskati v zelo nenavadni težavi, v kateri nepričakovano znova naletimo na problem menjalne vrednosti. Z ženo v odprtem košu je bil Krpan postavljen v dvoumni položaj, kjer se je zdelo, da je žena stavljena na prodaj, soočen je bil torej z mučnim vprašanjem, na kakšen način in pod katerimi pogoji lahko ženska v našu kulturi velja za menjalno vrednost. Od Levi-Straussa smo se naučili, kakšne pasti in prepade skriva v sebi to vprašanje, kako nas menjava žena navaja k temeljnemu dejstvu prepovedi incesta.

»Od trenutka, ko sem si prepovedal uporabo ženske, ki postane s tem razpoložljiva za nekoga drugega, obstoji nekje nekdo drug, ki se je odpovedal ženski, ki postane s tem razpoložljiva zame. Vsebina prepovedi incesta ni izčrpana s prepovedjo: ta je vzpostavljena le zato, da bi neposredno ali posredno zagotovila neko **menjavo**«. (Levi-Strauss)

Ženska je Krpanu ponujena ne v zameno za žensko, temveč v zameno za opravljeno delo, menjava žena stopa v polje blagovnih menjalnih razmerij. »To je presneto slaba krama, babo po svetu prenašati!« pripominja cinično Krpan. Posebno sitnost in tesnobo mu povzroča torej nedoločni občutek, da se tukaj navadna blagovna menjava križa z nekim drugim tipom menjave, s katerim je kaj mučno imeti opravka. Še toliko bolj mučno, če gre za cesarjevo hčer, za to prispodobo najvišje menjalne vrednosti. Krpanova zavrnitev tega prvega ekvivalenta temelji torej na ugovoru, da je ženska, postavljena v menjalno enačbo, vir posebnih sitnosti in preglavic.

Sod vina, 105 pogač, 20 janjcev, 48 krač.

To je cesaričina ponudba, ki preseneča po svoji numerični natančnosti. V prvem delu zgodbe zvemo, koliko hrane je Krpan pospravil vsak dan, ki ga je prebil na dvoru, in po preprostem izračunu lahko ugotovimo, da bi mu ponujena jedila zadostovala za 20 — 25 dni (trije kopuni, ki tvorijo del njegove dnevne porabe, v ponudbi sicer ne nastopajo, zato pa količina janjcev zadostuje za 40 dni). Lahko sklepamo, da je bilo to prav tisto obdobje, ki ga je Krpan prebil na dvoru (v prvem delu namreč zvemo, da je pot od Dunaja do Vrha in nazaj trajala vsaj štirinajst dni — toliko je moral torej Krpan počakati, da so mu od doma pripeljali kobilico, k čemer je še treba prišteti nekaj časa za priprave na boj). Cesaričina ponudba se torej v grobem ujema s tisto količino hrane, ki jo je Krpan porabil v času svojih priprav na spopad, ponuja mu torej ekvivalent za reprodukcijo delovne sile, ki jo je moral potrošiti pri opravljanju svojega dela. Takšna menjava ima po Marxovi definiciji določeno ime: **mezda.** Mezda, izraz vrednosti delovne sile, se določa »z vrednostjo življenjskih potrebščin, ki so potrebne za reprodukcijo, razvoj, ohranjanje in ovekovečenje delovne sile.« (MEID IV., str. 194, cf. Kapital I, str. 601—609). Cesarica ravna kot buržoazni ekonom, ko ponuja Krpanu ekvivalent za reprodukcijo njegove delovne sile, računajoč pri tem na prilastitev presežne vrednosti. Natančna določenost količine jedil temelji torej na hitrem izračunu prevejanega kapitalista. Cesarica ponudi Krpanu mezdo po opravlje-

nem delu, vnazaj, medtem ko je Krpan to količino že porabil za svojo reprodukcijo v času priprav. A to plačilo, ki ga je Krpan prejel vnaprej kot aro in kot zalog, je bilo vključeno v kupčijo že od trenutka, ko je Krpan prispel na dvor in to ne glede na iztek dvoboja. Podvojitev iste količine jedil, ki je po opravljenem delu ponujena kot mezda, naj bi služila videzu pravičnega plačila za pošteno delo.

Cesaričina ponudba pa vsebuje še posebne pogoje: »To moraš pa vse domu na Kranjsko spraviti, ako hočeš. Prodati pa ne smeš cepéra, ne tukaj ne na potu. Kadar boš na Vrhu pri Sveti Trojici, potlej pa stori, kakor se ti zdi.« Cesarica hoče torej še dalje goljufati z zakoni politične ekonomije: v družbi, ki temelji na zakonitostih blagovne menjave, je Krpanu naloženo, naj ekvivalent za svojo delovno silo tretira zgolj kot uporabno vrednost. Če vsebuje sleherna menjalna vrednost določenega blaga, njegova vrednostna forma, nujni quid pro quo, po katerem »uporabna vrednost postane pojavna forma svojega nasprotka, vrednosti« (Marx: Vrednostna forma), pa temelji cesaričina zahteva na dvojnem quid pro quo, po katerem naj blago, ta »čutno nadčutna« reč, neposredno abstraktna telesnost, nastopi zgolj kot uporabna vrednost. Ta obrnjeni quid pro quo je zato dvakrat sprevrnjeno, dvojno spervertirano razmerje. Splošneje vzeto je cesaričina ponudba prispodoba tistega stanja, v katerem kapitalist delavcu s sladkim glasom ponuja pošteno pogodbo in pravični delež dobrin, da bi si v spremnih klavzulah te pogodbe zagotovil svoje gospostvo. »... to je ravno, kakor bi mački miš na rep privezali, da se potlej vrti sama okrog sebe, doseči je pa vendar ne more,« pravi Krpan. Krog, v katerem se vrti podložnik, je prav tisti, ki omogoča perpetuiranje gospostva: »double bind« situacija, v kateri je podložniku zmeraj na razpolago vse bogastvo, a le pod pogoji, pod katerimi ga ne more doseči; situacija, ki v pogojih blagovne produkcije zmeraj temelji na quid pro qui uporabne in menjalne vrednosti. — Cesaričino ponudbo sprejme Krpan na njenih lastnih tleh, torej ne tako, da bi pokazal njene goljufive predpostavke, temveč tako, da pregoljufa njihovo goljufijo: na dvorišču cesarskega dvora si bo postavil kolibo, kjer bo svojo mezdo v miru použil.

Mesto dvornega norca

Da gre za menjavo besed, kaže že formulacija, s katero minister Gregor predlaga to vrsto plačila: »Vaš norec Stehàn je umrl... Stehàn in Krpàn, to si je nekam jako podobno.« Toda položaj je tukaj obrnjen glede na prva dva ekvivalenta: beseda ni tisto, kar naj bi Krpan prejel kot plačilo za svoje delo, temveč tisto, kar bi po tej izmenjavi sam moral dajati v zameno za določen status oz. določeno mezdo. To obrnjeno razmerje je indeks tiste sprevrnjenosti, ki ji je podložna beseda v razmerjah blagovne menjave, kjer ima ne le svoj ekvivalent in se kot vsako blago vpisuje v vrednostne enačbe, temveč tudi kot delo ustvarjanja svoj presežek in s tem zagotavlja gospodarju njegov presežni užitek. Kaj drugega je posel dvornega norca kot gospodarjevo iztrženje presežnega užitka in besedovanja svojega podložnika, način, kako gospodar lokalizira muhavost besede, kako jo kroti in vpreže v svoj voz? — Krpan tudi to ponudbo zavrne: »Magister Gregor, veste kaj? Enkrat sem bil vaš bebec, dvakrat pa ne bom«. Krpanovo zavrnitev si lahko tolmačimo takole: vaš dvorni norec sem že tako ali tako, v ta položaj sem bil postavljen že od vsega začetka. Kljub zvijačnosti, s katero Krpan rokuje z besedo (če je Krpan kontrabantar, pa je njegovo najimenitnejše kontrabantarstvo ne tisto s soljo, temveč tisto z jezikom), pa je bil že od svojega prihoda postavljen v položaj, kjer je presežek njegove jezikavosti šel na mlin njegovih naredbodajalcev, in v tem izkoriščevalskem odnosu ne mara več vztrajati. — Če ta tretji člen v verigi vrednostnih enačb reprezentira menjavo besed znotraj polja blagovne menjave, pa uvaja tekst o Krpanu še drugo enačbo, ki, kot bomo videli, sega preko tega polja in njegovega pojma ekvivalence.

— — —

Krpan zavrne prvo in tretjo ponudbo (zanašajoč se morda pri tem na ljudsko modrost, da se ne kaže zanašati ne na ženske ne na besede) ter pristane pri sledeči končni enačbi:

zmaga nad Brdavsom = pismo + mošnja

Oglejmo si najprej mošnjo.

Mošnjo dobi Krpan v zameno za vso jedačo, ki jo je ponudila cesarica: »Martin, ali prodaš meni pogače in vino, pa kar je še drugih reči? Najlaže bo tako, lej! S cesarico bom že jaz govoril, da bo prav. Mošnjo cekinov ti dam; ti boš pa blago pustil.« Mošnja je torej ekvivalent mezde, sredstev za reprodukcijo delovne sile, a šele po posebnem odbitku; Krpan namreč odgovori: »Poldrugo mošnjo pa še kakšno krono povrhu, vem, da je lepo vredno, ko bi prodajal brat bratu. Pa naj bo, no, pri vas ne bom na tisto gledal. Samo da jaz ne bom imel pri cesarici zavoljo tega nikakršnih ohodkov; ne lazim rad okoli gosposke.« Vrednost pijače je bila torej več kot poldrugo mošnjo, med brati, kot hitro oceni Krpanovo vajeno tihotapsko oko. Ali je hotel cesar Krpana preslepariti? Krpan mu rade volje odstopi polovico mošnje, da bi tako tudi cesar dobil svojo odškodnino za sitnosti, ki jih bo imel s cesarico. V blagovnem svetu, kjer ima vsaka stvar svojo numerično vrednost, se lahko izračuna tudi vrednost teh sitnosti: polovico mošnje in še kakšno krono povrhu. A ne le to. Sitnosti s cesarico izvirajo v prvi vrsti iz razprtij glede lipe, torej lahko ta odbitek od mezde velja za davek na obrabo produkcijskih sredstev oz. surovin. Cesarica torej nastopa kot kapitalist, in to v dvojnem pomenu: 1. kot buržoazni ekonom, ki ponuja ekvivalent za potrošeno delovno silo in hkrati poskrbi za klavzulo, ki naj delavca dvojno oškoduje, in 2. kot posestnik produkcijskih sredstev oz. surovin. (Še en dokaz, da se v slovenski literaturi pojavi mati, kjer bi se moral pojaviti oče, da imamo torej opravka s falično materjo).

Če v tej enačbi mošnja (po omenjenem odbitku) reprezentira mezdo, potem pismo reprezentira **presežno vrednost.** V Krpanovi zahtevi torej lahko vidimo zahtevo po razpolaganju s presežno vrednostjo lastnega dela.

Že Slodnjak pravi, da je Levstik v Krpana položil »zavest, da ljudstvo dela, trpi in se žrtvuje, gospoda pa nehvaležno uživa sadove tega.« V zahtevi po pismu pa je Slodnjak v svojem predvojnem spisu o Krpanu videl celo zahtevo po ustavi.

Krpan se torej ne pusti preslepiti kapitalistovi zvijači, ki hoče vrednost delovne sile predstaviti že kar za vrednost dela. S pismom, ki naj mu zagotovi nemoteno trgovanje s soljo, posega Krpan na območje predpisov in zakonov, na območje pravnega diskurza, se pravi prav tistega diskurza, ki mu je naloženo jamstvo za iztrženje presežne vrednosti, zagotovilo za videz ekvivalenčne menjave.

Pismo je edini ekvivalent, ki ga Krpan predlaga sam, čeprav se tudi mošnjička ne brani. Ob pozornem branju se izkaže, da je Krpan zahtevo po pismu imel že ves čas v glavi in da je kot dober trgovec hotel zbarantati višjo ceno za svoje delo.

Njegove manevre lahko vidimo že v prvem delu. Spočetka se je ustil: »Petnajst Brdavsov za malo južino, to je meni toliko, kolikor vam kamen spraviti čez lužo, ki jo preskoči dete, sedem let staro«. A že čez nekaj strani se popravi: »Kar se tiče Brdavsa, to ni igrača, kakor bi kdo z grma zapodil vrabca, ki se boji vsakega ocepka in kamna.«

Pismo zaprosi Krpan takole: »Zdaj pa dobro, da mi je prišlo na misel! Kmalu bi bil pozabil, kar imam že dolgo na jeziku.« In po cesaričinem izpadu Krpan »prime za kljuko, pa kakor da bi hotel iti« — ne »da bi šel« in tudi ne »kakor da hoče iti«; pogojnik nam izda, da je bil teatralični odhod le manever.

Ob zadnjem odlomku je treba opozoriti še na zanimivo dejstvo, da ima Krpan tri roke.

»Krpan ga pa nič ne posluša, temveč zadene si na desno ramo kij, na levo pa mesarico, stopi k durim in reče: »Veste kaj? Bog vas obváruj! Pa nikar kaj ne zamerite!«

Na te besede prime za kljuko, pa kakor da bi hotel iti.«

Če je imel na desni rami kij in na levi mesarico, s katero roko je potem prijel za kljuko? Gotovo prav s tisto tretjo roko, katere spretnost in trdoto je občutil že Brdavs.

»Brdavs visoko dvigne meč, da bi že o prvem odsekal sovražniku glavo; ali ta mu urno podstavi svoj kij, da se meč globoko zadere v mehko lipovino; in preden ga velikan more izdreti, odjaha Krpan z male kobilice, potegne Brdavsa na tla, pa ga položi, kakor bi otroka v zibel déval . . .«

Če je Krpan tudi tokrat držal v eni roki kij in v drugi mesarico, kako naj bi položil svojega nasprotnika na tla, če ne prav s tisto tretjo roko, s katero je prijel za kljuko?

S.Ž.: To, ravno to potrjuje dognanje magistra Močnika, da je že Levstik izumil anti-Oidipa: Oidip ima — kot je znano — »oko preveč« (organ teorije, zrenja, ne-dejavnosti), Martin Krpan pa »roko preveč« (organ dejavnosti).

— — —

Med tremi tipi menjav, ki jih razgrinja drugi del povesti o Krpanu, ima menjava besed gotovo posebno in privilegirano mesto: vse menjave se lahko odvijajo le skozi besedo in na njenem terenu, kot medij jo vseskozi predpostavljajo. Zdi se, da služi beseda ves čas kot sredstvo vzporejanja menjalnih ekvivalenc, a kot njihovo sredstvo menjavam hkrati izvzeta in vztrajajoča v določeni neekvivalenčnosti in neekonomičnosti. A prav beseda je lahko edini pravi ekvivalent za Krpanovo dejanje: »Moje otepanje z Brdavsom vem, da je imena vredno«. Njegovi vrednosti se lahko približamo z imenom, ime njegove vrednosti je lahko le vrednost njegovega imena. A katerega imena? »Kaj se zna? Morda bodo postavači še celo skladali pripovedovalke in pesmi, da se bo govorilo, ko ne bo ne vas ne mene, kosti ne prsti...« Njegova prava vrednost se lahko zrcali le v imenu, ki mu ga lahko dajo pripovedovalke in pesmi, se pravi ta zgodba sama, edini predstavnik razreda pripovedovalk in pesmi. Pravi ekvivalent Krpanovega dejanja je torej prav ta zgodba, ki jo beremo. A kaj to pomeni? Če je Krpanova zmaga nad Brdavsom le del te zgodbe (njen drugi del, kot smo videli, ji skuša postaviti ob bok primerno plačilo), pa se njena prava vrednost lahko razodene šele v ekvivalentu, ki je ta zgodba sama. Kar nam tekst proizvede kot svoj element, je torej vredno celoto tega teksta. Lahko bi torej rekli, da se osnovna ekvivalenčna enačba glasi:

del (zgodbe) = celota (zgodbe)

in prav ta temeljna neekvivalenčnost je tista, ki odlikuje red menjave besed. Če Marxove ekvivalenčne enačbe vzpostavljajo razmerje enakosti med dvema vrstama blaga, v katerih tiči ista substanca strjenega dela, pa se besede izmenjavajo le tako, da je njihova ekvivalenca nenehno prelomljena, neenaka, protislovna, njihova substanca zgolj neskončno sledenje razlik. Ta red besede, kjer je del lahko enak celoti, celota pa spet nič drugega kot svoj lastni del, prostor, kjer je klasifikatorični red nenehno kršen, kjer je lahko element enakoznačen množici, ki ga zaobsega, to je prav paradoksalni red naddoločenosti.

M. D.

INTERVENCIJA II.

Anti-Oidipa sem vpeljal nekoliko abruptno. Zdaj, ko je tovariš Dolar po drugačni poti prišel do korelativnega sklepa, začenjam tej domislici verjeti. Zato se jo splača še nekoliko razviti.

Kakor veste, je mit za Lévi-Straussa kup kart: na vrhu pikova sedmica, pod njo karina trojka itn. — členi so na vsaki karti drugačni, razmerja med členi na eni karti tudi niso homologna razmerjem na drugi — in vendar strukturno pripadajo istemu mitemu: takoj namreč veste, da so vse te karte enako ničvredne. Vse pripadajo mitemu »platlca«. In element »pik desno zgoraj« je strukturno ekvivalenten elementu »kara spodaj na sredi«. Vendar pa s temi kartami igrate: in lahko se zgodi, da s pikovo sedmico zbijete pagata, kar ima v teleologiji pagata ultima vrednost revolucionarne katastrofe — toda zato ne bo karina trojka nič boljša karta. Za Evropo je npr. Ojdip tak pik-siebner, čeprav ni po Lévi-Straussu nič boljši kakor, denimo, Kadmov mit. V procesu neke konkretne igre se je namreč zgodilo, da je pikova sedmica iz člena postala funkcija — funkcija elementa, ki se imenuje odsotnost pikove barve pri tistem, ki igra pagat ultimo. Mimogrede si zdaj lahko mislite, zakaj je kartanje za kristjana greh in za sodobno

davčno upravo čezmerno obdavčljiv luksuz: je namreč mitologija mitološke konstitucije družbe, tj. mitologija na kvadrat — se pravi parodija.

Kar nas pripelje h Krpanu.

Ta je namreč še več kot parodija: tu karte niso naložene druga na drugo, pač pa stojijo počez. To mu med drugim omogoča, da je sam svoj mit in svoja teorija — zanesljivo znamenje materializma.

Jože Pogačnik je zgodbo razkosal na narativne sekvence in pokazal, da je tektonično-klasicistično urejena. Toda prav njegova razvrstitev tudi pokaže, da v vsesplošni simetriji en člen nima komplementa: poleg cesarice Krpan namreč užali tudi »viteze« — cesarica se maščuje, vitezi se pa ne. A zato zgodba ni nič manj simetrična. Na kraj manjkajočega maščevanja vitezov pride spopad z Gregorjem.

Kaj to pomeni? Zakaj se vitezi ne maščujejo. Brž̌čas zato, ker se ne morejo. Razlaga, da se ne morejo zato, ker so zgodovinsko odpisan razred, bi sicer bila pravilna, vendar prelahka. Cesarica jim resda pove, da gre država k hudiču, ker so možje postali babe — toda Gregor, ki vzame zadevo v roke, ko plemstvo odpove, ni zato nič manj pobabljen. Tako tudi mora biti: resnica aristokracije je homoseksualizem uradništva.

Greimasovsko bi lahko sklepali, da je Krpanova žalitev mogoče le **vračilo** za neko drugo zlo, ki so mu ga prizadeli že v kakšni prejšnji zgodbi. Zgodbi, tj. mitu. Da pač poravna dolg in da je ponižanje vitezov konec nekega mitičnega krogotoka, ne njegov začetek.

Krpan poniža dvorjane, ko jim potegne vse konje za rep iz hleva, njegova kobilica pa jih zbrca na smetišče (zgodovine). Na tem kraju zgodbe je to že star Krpanov trik: za branilca cesarstva se je namreč kvalificiral prav s tem, da je prestavil kobilo. Toda pri tistem dogodku Krpan ne doživi nikakršne žalitve; narobe: na cesarjevo duhovičenje mu že vnaprej opsuje njegove mesnate konje. Kolikor je tu cesar za Krpana še predstavnik gospode nasploh, lahko torej rečemo, da je Krpan aristokracijo zmerom že razžalil — in da na to tudi nikoli ne pozabi še posebej opozoriti (»bolje enkrat preveč kakor nikoli«).

Toda prenašanje konj je lahko Krpanov star trik prav zato, ker spada v njegovo osnovno življenjsko dejavnost: tu se vključuje v paradigmo »prenašati sol — prestavljati kobilo«. »Žalitev« sama je tako kondenzirana incidenca Krpanovega habitusa v kontekst salonskega petelinjenja — vrne jim tako rekoč za to, da jih mora v svojem življenju in delu kar naprej **prenašati.** Vrne jim za to, da mora mlatiti njihove pandurje, če hoče preživeti: in kakor je gosposko oko Krpana zavoljo prenašanja kobile sploh opazilo, tako ga tudi prepozna, ko goni cesarske pse tako, da enega izmed financarjev prenaša po zraku.

Kako da cesarjev odposlanec prepozna Krpana prav po tem, da mlati po državnem aparatu, je tudi skrivnost teksta — tj. Levstikov materializem: slu ni treba vedeti, da kot cesarjev hlapec že deli kočijaževo vednost, tudi se mu ni treba zavedati, da se kot angel, tj. kot mitični **shifter,** spušča iz enega mitskega krogotoka v drug krogotok — označevalec misli namesto njega.

V prizoru s cesarskimi konji se torej križata dva krogotoka, ljudsko-tihotapski in dvorsko-viteški, in s tem, da ta mitem rokovanja s konji postane tu utopično križišče dveh ekonomskih, družbenih, simbolnih, žanrskih nivojev, nekako **kvadrira** svojo mitično naravo, postane mitologem na drugo potenco — in zanka v nasnutku tretjega mita (»Krpana kot celote«, če lahko preplet prvih dveh mitov pogojno tako imenujemo).

Pod konjsko opravilo se torej vpiše Krpan kot subjekt; nemara ni odveč pomisliti, kaj hipična figura pomeni v kmetski ideologiji: je statusni simbol kmečke aristokracije, simbol luksuznega utroška, in hkrati priložnost za najbolj zavrženi status konjskega hlapca ali tatu (ali, če smo že pri tem, **konjskega tihotapca,** zelo aktualnega prav na Notranjskem: berite današnjega Levstika, materialista sodobne slovenske književnosti Matevža Haceta, ki ga tovarišici Skušek ni bilo treba omeniti, saj ga je prav ona pripeljala v krog našega interesa). Brdavs podpiše svojo smrtno obsodbo, ko o Krpanu pravi »kmet je kmet« — Krpan ni kmet, on je **polutan,** toda tako daleč od romantike Desetega brata.

V viteškem mitu Krpan dokaže superiornost, ker se mu ga posreči križati s svojim lastnim tihotapskim mitom — vlači konje čez prag kakor sol čez mejo. S stališča narativne strukture imamo tu paralelo z epizodo, ko prestavi kobilo iz kulturne gazi v snežno naturo. Torej sta

se ta dva mita že enkrat križala: kar je vsakdanje početje v delovni prozi, je **épreuve de qualification** v dvorni poeziji. Dvoumni označevalec ponižanih cesarskih konjev dobi interpretacijo, če ga nanesemo na uvodno zimsko sekvenco — toda ta spet ni nikakršna v sebi umirjena izrazna substanca, pač pa pomeni le in prav spet kot križišče dveh krogotokov, ki se očitno ne nehata srečevati, odbijati in dvoumiti.

Toda »prenašanje« — ki je očitno, sit venia verbo, »arhetip« tlačenega naroda, pri čemer naj pripomnim, da se jungovskemu mračnjaštvu lahko izognemo le, če tipamo za vozlanjem označevalcev, ki pa po definiciji ne pozna nikakršne »arhé«, četudi sem pa tja kakšno proizvede — »prenašanje« se še enkrat prikaže: Krpan zavrne cesarsko hčer, ker bi je ne mogel **prenašati,** to mu lahko verjamemo, in cenimo njegov evfemizem, kako nam pove, da Krpan pač mora z ženo tako kot s konjem, tolikšno nežnost zmorejo samo ljudske množice, a plemkinje je ne prenesejo. Tu Krpan sam, položaju ustrezno, prav angelsko ravna in se spusti iz ene sfere v drugo, vendar ne brez inverzije: prenašanje je bilo prej funkcija člena »Krpan«, funkcija, ki ga je pognala iz enega mita v drugega, zdaj je »narativni« člen, v katerem sam Krpan nastopa v funkciji soproga-prenašalca — in ki mu na »meta-diskurzivni« ravni pomaga, da se zavaruje pred novo takšno funkcijo, ko se po tem mitemu kakor po nitki spusti iz ene mitične zgodbe nazaj v drugo. Prej je »prenašanje« delovalo kot protaza in katalitična opora za pot »navzgor«, zdaj je uokvirjeno v analepso in rabi za pot »navzdol«. Mimogrede s tem še enkrat eksplicira proleptično naravo začetne kvalifikacije — po konjski moči, zavoljo katere je Krpan zadosti dober za cesarski dvor, je hkrati tudi že predober, tj. prehud zanj: na koncu linije vidimo, da pravzaprav že ves čas krožimo — vse je bilo že na začetku; ciklično, tj. »mitsko« branje razodene »Krpana« kot politično retoriko — medtem ko ga linearno branje konstituira kot mitologijo: se pravi, zavede nas v ciklično branje, ki pripelje spet v linijo polemike — itn.: nikoli nas ne pusti pri miru.

Lahko rečemo tudi: element, ki je bil prej vzrok za kvalifikacijo po drugem, je zdaj argument za diskvalifikacijo po samem sebi. Itn. Pomembno je, da se ti »preskoki« dogajajo prav po formuli mitskega invertiranja, katere razlago najdete v Strukturalni antropologiji.

In zavoljo te zadnje konsekvence sem se pravzaprav spustil v vso to mučno mitografijo.

Kot »mythe de fondation« mora biti »Krpan« neizbežno v zvezi z Ojdipom, ki je tudi utemeljevalni mit ali neka določena »kritika« mitov te vrste, kolikor so pravi utemeljitveni miti nekoliko naivni glede vprašanja »oblasti«. Kot stališče hlapca se »Krpan« ne more zadovoljiti s kakšno parodijo, pač pa mora konstituirati neko »globino«, tj., biti mora večplasten. Levstikova genialnost je v tem, da je, prvič, doumel, da mit ni fabula, temveč označevalni dispozitiv, in drugič, da se mu je posrečilo, ker nas mit neizbežno zapre v svojo horizont, da z mitskim, tj. simbolnim orožjem to simbolno zaporo stre.

Lévi-Strauss meditira o grškem mitu, katerega problem naj bi bil, kako iz dvojega nastane eno; in o ameriških mitih, ki rešujejo problem opozicije med človekovo avtohtonostjo in njeno negacijo. Z isto preciznostjo bi lahko rekli, da gre »Krpanu« za obojno problematiko **hkrati** — in za njeno **inverzno** postavitev: kako naj iz enega (habsburška monarhija) nastane več (narodi!) — kako iz Evrope svete alianse, ki je negacija avtohtonosti, priti do Evrope, ki bi to avtohtonost uveljavljala (pravice vseh, da so, kakor so zrasli iz zemlje).

Toda tu gre še za več — ali, natančneje: te dvojne problematike ni mogoče razreševati, je sploh ni mogoče vzdržati, vzdrževati, če ne postavimo globljega problema, o katerem lahko pravzaprav spregovori edinole mit. Tu je Levstik visoko nad helsinško listino.

Krpan nas uči takole: problema narodov, problema Evrope, problemov sodobnega sveta ne moremo ne postaviti ne reševati, ne da bi posegli v ekonomijo oblasti, ne da bi posegli v ekonomijo spolnosti. Ne da bi posegli v ekonomijo oblasti kot spolno **ekonomijo.**

To je zadnja opomba, do katere sem hotel priti: če je v Ojdipu rodbinsko-spolna ekonomija raven **členov** in je oblast **funkcija** — je pri Krpanu, prav v duhu Lévi-Straussa in proti njegovemu zaprtju, **oblast člen** in je **spolno funkcija,** medtem ko je sorodstveno raven zgodovina že odplaknila, denimo, z viteško smrtjo cesarjevega sina. Potem je lahko Krpan svoj oče, sin in svoj gospod, toda roka, nikakor ne duh.

Potem je lahko oblast zdaj moški, pobabljen, zdaj virilna ženska, ves čas pa uni-sex, ker protiljudska. Ljudska oblast bo oblast spolne razlike — tj. odprava oblasti.

Zakon mitskega pretvarjanja (ta beseda mi na tem pravem mestu zveni zelo prava) — Fx (a) : Fy (b) — Fx (b) : Bx-a (y) — opisuje torej »Krpanov« tekstualni proces tako na »zunaj« (vis-à-vis Oidipa) kakor na »znotraj« (tj. razmerja med posameznimi miti, iz katerih je »Krpan« spleten); tu se lahko še enkrat prepričate, da ta opozicija znotraj/zunaj strukturno ni pertinentna. Na antioidipsko branje nas je napeljala prav eleganca, s katero se je Levstiku posrečilo, da ekonomično postavi svoje karte hkrati pokonci in počez — samo pri »vitezih« mu hudič očitno ni dal, da ne bi pustil enega označevalca samo počez. Počez v goltancu monarhije.

Prav zato, ker karte tu niso samo zamešane in ker »Krpan« tudi ni samo hiša iz kart — pač pa je talon slovenske simbolne zgodovine, kjer vam iz vsakega srca počez ven štrli pik, in iz vsakega križa (pozor: od tod vam je brati Cankarja!) materialistična rdeča kara — prav zato si ga tudi literarna veda že sto let zaman prizadeva brati: manjka ji ena roka, preprosto ga ne more zgrabiti. Zakaj, kakor nam je pokazal tovariš Dolar, če se hočete spoprijeti s Krpanom, morate imeti tri roke.

Za nobeno izmed Krpanovih kart ne morete reči, ali je pik-siebner ali škis: sestavljen je iz samih jokerjev. To je njegova vrednost, ki je ostala malone brez tekmeca v slovenski literaturi: jokerji sicer še kar naprej hodijo naokoli, zato pa jih na straneh njihove književnosti ni.

R. M.

PRISPEVKI H KONCEPTUALIZACIJI ZGODOVINE UMETNOSTI IN LITERATURE

„...BY THE VERY CUNNING OF THE SCENE..."

Kako začeti razpravljanje o gledališču? Vprašanje se praktično vsiljuje, četudi je načelno odveč: kot »teorija« je takšno razpravljanje zavezano logiki teorijskega diskurza, ki naj se začne pri prvinah in se prek vse bolj sestavljenih členov dvigne do zakonitosti občega; kot razpravljanje o gledališču pa ga obvezuje že sam predmet, ki je vzor celote z začetkom, sredino in koncem.

Vprašanje o začetku je torej v posebnem primeru govora o gledališču dvakrat odveč, in Aristotel ga tako tudi »prakticira« — da ga namreč odpravi, še preden bi se lahko postavilo:

> . . . légomen arksámenoi katà fýsin prôton apò tôn próton.
> . . . pa govôrimo začenši naravno prvo (najprej) od prvega.
>
> (Poetika I, 1447, a)

Če že hočemo odgovor na dvakrat odvečno vprašanje, bomo našli tavtologijo: prôton apò tôn próton. Ni naključje, da slovenski prevod tega stavka ne prevaja: zakaj začeti od začetka predpostavlja, da je to mogoče storiti »naravno, katà fýsin«. V sodobnosti, ko je sleherna morebitna »narava« vselej že družbeno-zgodovinsko, torej razredno posredovana, nam ta opora ni več mogoča. In z njo padeta še drugi predpostavki aristotelovskega načina govorjenja: lógos, arhé.

Brez izvora, ki bi ga bilo mogoče zajeti v logos, se mora naše razpravljanje zateči pač v skromnejše konstrukte; zato si izberemo »razumno abstrakcijo« (Marx), ki — kolikor smo prepričani, da ni popolnoma arbitrarna — naj nam bo vodilo, dokler nas pač ne pripelje do stopnje, ko nam jo bo mogoče de-konstruirati.

Nemara bi si omogočili nekoliko jasnejši pregled, če bi gledališče vključili v njegov širši kontekst; s tem seveda ne mislimo na njegov splošni družbeni položaj, na njegovo morebitno družbeno vlogo (to bi bilo preveč posplošeno), pač pa na specifično družbeno »funkcijo«, ki jo gledališče opravlja — ki pa sama presega posebni gledališki način svojega »udejanjanja«, saj jo lahko »nosijo« tudi nekatere druge dejavnosti. Najprej bomo torej skušali poiskati tisto kulturno ali civilizacijsko funkcijo, katere prevodnik je med drugimi tudi gledališče, potem pa bomo poskusili določiti, kaj je tisto, kar v okvirih same te funkcije še posebej opredeljuje gledališče v njegovi specifičnosti. To je seveda zgolj začetni prijem, zato je nujno nekoliko abstrakten: 1. predpostavljamo nekakšno družbeno funkcijo, čeprav je jasno, da dejavnosti, skoz katere naj bi se po naši začetni fikciji »izražala«, to funkcijo šele prav konstituirajo; 2. za začetek gledamo nezgodovinsko, tj., izhajamo implicite iz sodobnega položaja (z vso tridicijo, ki ga opredeljuje, ki pa ostaja še nerazčlenjena): jasno je namreč, da ni nikakršne vnaprejšnje, nadzgodovinske spektakelske funkcije — pač pa vsakokratna zgodovinska konstelacija razmerij med kulturnimi ali civilizacijskimi funkcijami temeljno opredeljuje tudi sam notranji ustroj teh funkcij (ni namreč isto, če se gledališče opredeljuje v razmerju z olimpijskimi igrami v Grčiji ali v srednjem veku glede na cerkveno mašo ali viteški turnir ali v sodobnosti v razmerju s TV in nogometom: gledališka funkcija ni ista, gledališče družbeno ne pomeni isto).

Zgodovinsko-kulturni kontekst, v okviru katerega se nam vprašanje gledališča neposredno postavlja, nas napeljuje k domnevi, da gre gledališču v »ožjem pomenu« vendarle neko posebno odlično mesto v celoti širše spektakelske »funkcije«; vsaj v okvirih naše kulturne tradicije je gledališče bržčas privilegirana manifestacija spektakla in je tako rekoč tisti element, ki v okvirih te širše celote in zanjo predstavlja to celoto kot celoto: tako se npr. nove tehnike predstavljanja (film, radio, TV) »merijo« glede na plasično gledališče, nanj se konceptualno, kadrovsko, delno celo institucionalno opirajo itn. Rečemo lahko, da je gledali-

šče dominantno v odnosih, ki vladajo med člani strukturirane celote spektakelske funkcije.

V čem je potem tista posebna vrednost gledališča, zaradi katere mu sodobnost pripisuje tako pomembno mesto?

Blagovnost produkcije je v gledališču vsaj zelo specifična, če že ne načelno nemogoča. Blagovna proizvodnja proizvaja dobrine, namenjene trgu — blaga. Pri gledališču manjkata oba pogoja za blagovno proizvodnjo: gledališka predstava ni dobrina in zato ne more postati pravo blago, prav tako tudi ni pravega trga gledaliških ponudb.

Očitno je, da je tudi v družbi, ki jo obvladuje blagovna proizvodnja, gledališče ustanova, ki se je menjalno-tržna razmerja dotikajo le obrobno in je ne morejo temeljno opredeljevati: pri gledališču gre za nekaj, kar »presega« splošno blagovnost kapitalistične družbe in kar že v sami meščanski ideologiji ne deluje v skladu z njenimi siceršnjimi kramarskimi premisami (subvencioniranje gledališč je tako rekoč trans-historično: od Grčije do sodobnih nacionalnih teatrov).

Te posebnosti gledališča izvirajo iz tega, da je gledališče najprej in predvsem **predstava**, in ves lesk, s katerim je mogoče povečati privlačnost, je namenjen temu, da poveča »izjemnost« te predstave — tj. kraja in časa gledališke uprizoritve. Vsi prijemi, s katerimi je mogoče povečati odličnost gledališkega »dogodka«, so le dodatni postopki — gledališki kraj in čas definira edinole predstava.

Toda četudi sta gledališki kraj in čas odvisna od uprizarjanja, ki ju opredeljuje, se vendar v samem predstavljanju ne izčrpa »telos« gledališča — ali, natančneje, samo uprizarjanje je vselej uprizarjanje za nekoga — in za »nekaj«; da gre za kompleksen problem, nas prepriča limitni primer festivala, ko sta kraj in čas uprizarjanja glede na samo vsebino predstavljanja popolnoma «arbitrarna«, in je predstava očitno pretveza, pretekst, podlaga za nekaj drugega.

Predstava je po svoji naravi namenjena gledanju, in gledališki kraj in čas, katerih pomembnost se nam je vsilila, sta torej očitno kraj in čas za zbiranje gledalcev, **zbirališče** občinstva. Gledališče je tako očitno predvsem zbirališče nekega določenega občinstva, zbirališče, ki to občinstvo — vsaj za čas predstave in vsaj »v domišljiji«, ideološko — konstituira ali vsaj potrdi kot specifično družbeno skupino. Gledališču je torej inherentna socialna, če ne celo socializacijska funkcija; jasno je torej, da je gledališče temeljno nedostopno površni komercializaciji (ali pa se mora spremeniti v nekaj drugega: npr. v kabaret), in razumljivo je, zakaj prav gledališče lahko postane pomembno mesto političnega boja; razumljiva je tudi izjemna vloga gledališča pri narodih brez države — in, vzporedno, zanimanje, ki ga mora sleherna državna organizacija gojiti prav za gledališče — ali vsaj za njegov »reprezentativni« del.

Pripadnost skupini, ki jo gledališče konstituira ali vsaj potrjuje, je pravzaprav tavtologična: posameznik skupini pripada, ker je tam, kjer se ta skupina zbira, pripada ji, ker ji pripada — je v njej, ker se je pač nekako znašel v njej. To je značilna logika ideološke identifikacije, ki že vnaprej računa z možnostjo, da je taka identifikacija lahko tudi lažna — torej v nasprotju z realnim družbenim položajem posameznika, ki se je na tak »ideološki« način vključil v neko družbeno skupino. Očitno torej ne gre le za to, da se neka skupina konstituira in loči od drugih skupin, pač pa tudi za to (vsaj v sodobni situaciji in seveda z vrsto odtenkov), da se omogoči ideološka solidarizacija s skupino tudi pripadnikom tistih skupin, katerih interesi so lahko nasprotni interesom skupine, ki se na ta način »potrjuje«. Pri tem je seveda odločilnega pomena, da se pripadniki drugih skupin ideološko identificirajo kot posamezniki — da je torej ta identifikacijski postopek hkrati tudi ideološka dezintegracija drugih skupin. Ta »demokratični« postopek je značilen za sodobno meščansko ideologijo — opaziti ga je mogoče tudi na drugih ideoloških področjih. V drugačnem ideološkem kontekstu lahko seveda gledališko »zbiranje« deluje tudi kot mehanizem socialnega ekskluzivizma, kar je vsaj delno značilno za nekatera avantgardna gibanja — zelo očitno je bilo v neki fazi črnskega ameriškega gledališča, ki se je navezovalo na ideologijo in na gibanje »black power«.

S tega stališča socialno relevantni oder ni na »odru«, pač pa v dvorani, ki je edina čutno-nazorna pred-stavitev te skupine, ki je sicer lahko socialno-empirično popolnoma razpršena. Oder je v tem primeru vselej že gledališče v gledališču in z »estetiko« eventualno prikriva socialno razsežnost gledališča (s tem, da zbuja videz, kot da bi šlo za »obče« vred-

note, torej za univerzalno humanistične — in ne skupinsko-politične — ideale). Participacija, za katero se vnema del avantgarde, je v tej luči le linearno nadaljevanje in razodevanje situacije, ki je implicitno navzoča (in celo determinantna) že v klasičnem meščanskem gledališču — saj takšna participacija »estetsko« razsežnost širi v dvorano, ki jo v klasičnem gledališču obvladuje politična razsežnost (v skrajni mistificirani različici lahko dobi participacija obliko — temeljno lažnega — mističnega »obhajila«, zaveze med gledalci in igralci, med člani iluzornega občestva) — medtem ko npr. Brecht dela prav narobe — politično razsežnost iz dvorane širi na oder, in s tem subvertira odrsko estetiko. Participacija pa seveda deluje lahko tudi ekskluzivno-politično — če vpelje med publiko popolnoma neestetiško ločnico, s tem da npr. črni igralci vabijo k sodelovanju samo ne-bele gledalce.

ARISTOTELIZEM IN VPRAŠANJE »GRŠTVA« NOVOVEŠKEGA GLEDALIŠČA

Pri razčlenjevanju za nas izhodiščne sodobne situacije moramo najprej tematizirati »aristotelizem« meščanskega gledališča (in s tem v zvezi vprašanje avantgarde in dvoumnosti njenih »prebojev«). V tem okviru moramo ustrezno valorizirati tale paradoks: atiška tragedija je cvetela slabo stoletje, potem pa je po več kakor tisočletnem »molku« usodno opredelila celotno novoveško gledališko zgodovino. Kakšen je odnos med »grštvom« gledališča in potrebami vladajočih razredov v novoveški Evropi? Kakšne so te »potrebe«, da vsaj v kulturni sferi postavijo prav gledališče za preskusni kamen legitimacije ne le aristokracije, pač pa tudi pragmatične buržoazije?

Vrsto problemov, ki se postavljajo v zvezi z grško tradicijo sodobnega gledališča, lahko poskusimo preliminarno sistematizirati takole:

1. Jasno je, da je vsakršna »klasika« konstrukt tiste dobe, ki se na to klasiko sklicuje; sama konstrukcija neke konkretne klasike je stvar konkretne zgodovinske analize; problem pa se zaplete drugje; zakaj lahko Poetika deluje kot temeljni tekst za popolnoma različne gledališke prakse (implicite celo v avantgardi)? In naprej: kako je mogoče, da se Ajshil in Sofoklej odtrgata od svoje religiozne in politične podlage — in da delujeta kot »vzor« prav na temelju pozabe zgodovinskega (političnega, religioznega...) konteksta, v katerega sta »izvirno« skoz in skoz vpletena?

2. Do selekcije klasičnih tekstov je v veliki meri prišlo že v antiki: to zbuja iluzijo o kontinuiranem procesu predajanja in ohranjanja (odbiranja) estetskih vrednot. To iluzijo pa najprej vsaj delno spodbijata dve empirični dejstvi:

a. to, da v antiki estetska dovršenost umetnin (kakor jo danes dojemamo) ni v premem sorazmerju s socialnim uspehom gledališča: ta uspeh traja tudi v času dekadence dramske literature; glede na sodobno situacijo, ki tudi pozna to neskladje, lahko to antično diferenco sicer (po svoje?) razumemo, interpretirati pa bi jo bilo mogoče le konkretno-zgodovinsko iz tedanje situacije;

b. fenomen srednjega veka: ta pozna specifične manifestacije »spektakelske funkcije«, hkrati pa ima literatura v srednjem veku specifičen položaj, še posebej pred sholastiko, tj. pred 12. stoletjem; specifična je tudi notranja struktura te literature in v njenem okviru valorizacija (latinske) antike (cf. za nas popolnoma konfuzne spiske šolskih avtorjev, ki jih navaja Curtius).

Za specifiko novodobnega razumevanja grške klasične tragedije pa govori predvsem implicitna strukturacija trojice Ajshil-Sofoklej-Evripid po stereotipnem vzorcu rojstvo-razcvet-propad; in privilegij, ki ga v okviru Sofoklejevega opusa uživa Kralj Ojdip, pri Ajshilu pa brž̌as drugi del Oresteje — skratka poudarek, ki ga naš čas daje enemu izmed členov v triadni strukturi grške tragedije — prav tistemu, kjer se uprizarja razkol (med človekom in bogovi, v človeku samem); novodobna percepcija torej že vnaprej podere specifično strukturo antične tragedije.

Za specifiko tega novodobnega dojemanja bi govorilo tudi razumevanje Antigone (npr. v modernih verzijah, ki poudarjajo spopad med »notranjim« in »zunanjim« zakonom, medtem ko gre pri Sofokleju, vsaj če verjamemo Tronskemu, za spopad med dvema raznorodnima zakono-

ma, med zakonom rodu in zakonom polis — ter za poskus, kako bi na specifično »literarni« način, ta konflikt presegli; podobno interpretacijo ima že Hegel: gre za dve tragiki, Kreonovo in Antigonino, ne za eno samo); ali pa razumevanje Evripida, v katerega se je danes vrinila neizbrisna »melodramatska« razsežnost, medtem ko je njegov problem (po Tronskem) prav vdor »subjekta« kot destrukcija poskusov mitološkega preseganja razkola (značilnega za poprejšnjo tragedijo).

Oba problemska sklopa (1. spektakelska funkcija; 2. antična klasika) se križata v problemu katarze; katarza je sploh »kondenzacijsko vozlišče« teorij o gledališču, in to vsaj iz treh razlogov:

1. S tem da se pri tem problemu teorije nujno nanašajo na Aristotela, se opredeljujejo glede svojega odnosa do grške klasike; s tem da se vse teorije nanašajo na isti stavek v Poetiki, implicite opredeljujejo svoja medsebojna razmerja (pri čemer mitični »tertium comparationis« ni drugo kot povsem negativno določeno križišče razlik — ob pač neprevarljivi možnosti, da »izvirno« gre za prepisovalsko napako, kar daje stvari še dodaten mik: prav to, da je vprašanje te pomote popolnoma irelevantno za »veljavnost« interpretacij, to, da bi »interpretacije« veljale tudi, če bi se nanašale na nekaj, česar v »izvirniku« ni — prav to kaže, da je katarza vsekakor problem novoveškega gledališča, četudi bi nemara ne bila problem za Aristotela — pri čemer pa se specifična novoveška »slaba vest« vede do katarze kot do nečesa, kar je za Aristotela »še« samoumevno, kar pa je za »nas« vselej že zgubljeno — ali vsaj nedostopno, dostopno le posredno, prek analize, prek specifične naravnanosti itd.).

2. Razpravljanje o katarzi zato nujno govori o specifičnem dojemanju »spektakelske funkcije« v okviru vsake posamezne teorije; v teorijah, ki vključujejo tudi pojem katarze, je katarza očitno tisto, kar specifično diferencira gledališče — ali vsaj tragedijo — od drugih manifestacij spektakelske funkcije (specifični element krščanske maše bi bil, denimo, bržčas evharistija, tj. učinek identifikacije in participacije; sodobne športne igre bi bile nemara primer specifične redukcije katarze in razpada njene notranje dialektike — funkcija identifikacije in funkcija razlike se povnanjita, »substancializirata« in dokončno razločita: to je povsem očitno pri kolektivnih športih, pa tudi nacionalistična interpretacija individualnih športov izvršuje isto operacijo); način, kako posamezne teorije interpretirajo katarzo, zato neposredno govori o funkciji, ki jo pripisujejo gledališču v celoti pesniških umetnosti.

3. Glede na to, da je katarza konceptualizirana kot pogoj za gledališkost — kot nekaj, kar v sami gledališki praksi zmeraj že »je« (ali bolje: kot nekaj, po čemer ta praksa v svoji specifiki sploh je) — kar pa je teoriji le težko dostopno, kar je v teoriji dano le posredno, na način deskripcije ali refleksije, ne pa kot »neposredno doživetje« — govorijo teorije o katarzi vselej implicite tudi o statusu same teorije **o** gledališču v njenem razmerju do prakse **v** gledališču; katarza torej razpade v nerazrešljivo dvojnost: ali imamo neposredno doživetje, toda brez refleksije — ali pa imamo refleksijo, toda na račun neposrednosti doživetja. (To nas pelje nazaj k »temeljem evropske metafizike«; tvegali bi celo paradoksno opredelitev, da je edina možna definicija katarze tavtologija: katarza je katarza; če je namreč katarza izkustvo diference, kot pravi Pirjevec[1], potem je pač **najprej** izkustvo svoje lastne razlike, svoje lastne nemožnosti, da se »izkusi« drugače kot razlikovanje **v** konceptu: potem bi bila tudi usoda Poetike le tekstualno-teorijska uprizoritev tega paradoksa, strogi teorijski komplement gledališki praksi katarze.) Iz tega paralogizma bi lahko interpretirali tudi spontanistično ideologijo avantgarde (valorizacija enega pola proti drugemu) ali, natančneje: dejstvo, da relativne praktične uspehe gledališke avantgarde spremlja popolna teorijska regresija.

Znano je, da je pojem katarze Aristotelov »coup de force« v polemiki proti Platonovi kritiki drame in nemara sploh proti izgonu pesnikov iz države; značilno je, da Aristotel svoj pojem katarze, kakor bomo skušali pokazati na koncu, razdela prav kot »odpravo, preseganje« paralogizma, o katerem pravkar govorimo. Če pa je v Poetiki paradoks katarze razrešen že, še preden se sploh lahko pokaže (glede na to, da je mimesis za Aristotela užitek **in** spoznanje hkrati, in katarza zbujanje čustev strahu in sočutja **in** njuno očiščenje), se moramo vprašati, zakaj

[1] Cf. uvod v Stendhalov roman **Lucien Leuwen**, zbirka 100 romanov, CZ, Ljubljana 1970.

v sodobnem (meščanskem) gledališču ti pojmi, ki naj bi dvojnost prav premagovali, spet »razpadejo« in porodijo dileme, iz katerih to gledališče ne more uiti — ali, še natančneje, katerih prakticiranje je prav temeljna dejavnost tega gledališča. Ali ta zgodovinska usoda aristotelovskih kategorij vendarle na neki način ne »daje prav« Platonu — ali torej sodobno gledališče kljub svojemu aristotelizmu (ali pa nemara prav zaradi njega) vendarle ne živi v Platonovi senci?

— Eden izmed stereotipov avantgardne kritike tradicionalnega meščanskega gledališča je očitek, da je to gledališče »literarno«. Pri tem seveda mislijo na aristotelovsko vrednotenje »delov« tragedije, po katerem je mythos pač najpomembnejša prvina. Toda takšna koncepcija tistega, čemur avantgardni ideologi pravijo »literatura v teatru«, odpira bistveno vprašanje: kako se že v samem dramskem besedilu »producira« scenski prostor. Kako ta »literarni« del kljub svoji morebitni samozadostnosti odpre možnost, da bo »presežen« na posebni način dramskega spektakla?

Če je med elementi tragedije najpomembnejši mythos, in če lahko torej tragedija »naredi vtis« tudi brez gledališke uprizoritve, mora biti pač že v mitu, tj. »besedilu, tekstu«, vpisana produkcija prostora scene, konstituirana **razlika** med sceno in ne-sceno: na ta vpis se mora opirati celotni uprizoritveni mehanizem, brez te »podlage« nastane popolnoma drug tip gledališča, kakor kažejo nekatera avantgardna prizadevanja, ki uprizarjajo predloge, ki niso »namenjene« uprizarjanju; ta naš aristotelizem ni naivna predpostavka, saj je to **dejanska** predpostavka celotnega »klasičnega« novoveškega evropskega gledališča.

Zanimivo bi bilo v zvezi s prvenstvom mita premisliti tole hipotezo: če gre v gledališču predvsem za zbiranje družbenih skupin, za specifičen način njihove identifikacije, konstituiranja itn. — potem je element tragedije, ki tej socialni funkciji gledališča najbolj ustreza in jo lahko najuspešnejše nosi, pač spektakel; s tem, da spektakel zdrkne po pomembnosti prav na zadnje mesto, bi se torej predvsem prikrivala »prava« socialna funkcija gledališča; toda v nekem smislu se ta funkcija mora prikrivati: spektakel namreč resda lahko nosi »zbirno« funkcijo, vendar ne zadošča za definicijo specifično gledališkega načina zbiranja; brž ko dosežemo, da je gledališče »zmerom **že**« spektakel, je trditev, da v njem prevladuje mythos, popolnoma pravilna: v okvirih spektakelske funkcije namreč prav mythos in z njim povezana katarza opredeljujeta specifiko gledališča; sam spektakel bi nemara zadoščal za zbiranje na način praznovanja, medtem ko mythos izpolnjuje, med drugim, enega izmed temeljnih pogojev za gledališkost: namreč individualno identifikacijo gledalca z družbeno skupino, ki si prireja gledališče; lahko torej rečemo: mythos je nemara resda pretveza, vendar pa je nujna pretveza; šele mythos daje tavtologični »ploskosti« praznovanja, ki ji zadošča spektakel, tisto globino, distanco, ki je nujna za specifično gledališko dialektiko identifikacij in integracij.

SCENA PO HEGLOVI ESTETIKI

Privilegiran vstop v problematiko sodobnega gledališča bržčas odpira Heglova Estetika (3. del, 3. poglavje, C, III). Branje te Heglove interpretacije nam lahko odgovori na vrsto vprašanj, ki smo jih načeli v uvodnem razmišljanju.

Pri Heglu najprej preseneča sama dispozicija problematike: med načelno vprašanje o obči naravi dramske umetnine, vprašanje, ki ga obdela na začetku, in vprašanje o posebni razčlenitvi te občosti (vrste dramske poezije in zgodovinski momenti), tj. vprašanje, ki izhaja iz načelnega prvega vprašanja, se — za naiven pogled kakor nekak tujek — umešča dejanje, ki ne pripada apriorni členitvi imanentne problematike dramske umetnine: vprašanje zunanje »izvedbe«. Hegel ta »ovinek« svojega izpeljevanja utemelji že v uvodnih opombah k razdelku o »dramski poeziji«: nujnost, da se dramska umetnina uprizori na sceni, izvira prav iz tistega, zaradi česar je drama najvišja stopnja poezije in umetnosti sploh. Specifično dramsko povezovanje epskega elementa s subjektivnim elementom drami ne dopušča, da bi epsko opisovala kraj dogajanja in njegovo zunanjo stran: zato je nujno, da se ta (»zunanja«) razsežnost predstavi na sceni. Dramska totalizacija epskega in lirskega elementa v njuni razločenosti, totalizacija, ki je hkrati »ponotranjenje« protislovja in njegovega razpleta (saj je značilnost v sebi sklenjenega

dramskega dejanja prav v tem, da hkrati izhaja iz subjekta in se razreši objektivno), zahteva, da se dramska umetnina »povnanji« na sceni: to povnanjenje pa nikakor ne izdaja kakšne »šibkosti« dramske sklenjenosti in totalnosti, nikakor ne deluje kot kakšna raznorodna »bergla«, na katero bi se morala opirati dramska celota, da bi si zagotovila samozadostnost — pač pa, nasprotno, šele prav razvija temeljno razsežnost samozadostnosti dramske celote: namreč njeno neposredno sedanjost.

Za Hegla je torej načelno razrešena aporija teatrske metafizike, aporija, ki bo mučila še Artauda in katere nerazrešljivost bo Derrida razglasil za samo vzmet gledališkosti gledališča: aporija diskurza in scene, pri-sebnosti in zgube, ponavljanja in absolutne navzočnosti (aporija, ki je pravzaprav »dialektika« življenja in smrti: če hočemo zadržati samo navzočnost navzočnosti, sedanjost sedanjosti, samo živost živosti, nam gre za tisto, kar se **ne** ponavlja, kar se ne sme, ne more ponavljati: torej za tisto, kar je neizbežno zavezano smrti, kar se zadržati ne da: kar je mrtvo, brž ko je zadržano; če pa hočemo živost kot tisto, kar »ostane«, ohranimo le, kar v neposrednosti že »ni«, kar je v njej že mrtvo: kar jo druži s preteklostjo, in nikoli ne bo neposredna živost; če zavračamo smrt kot ponavljanje, jo sprejemamo kot čisto in nepovratno zgubo sedanjosti — in narobe: če jo zavrnemo kot »neujemljivost« zdajšnjosti, jo sprejmemo kot ponavljanje ...). To aporijo je Aristotel enostransko že rešil: bistveni element tragedije je **mythos,** ta pa je **mímesis práxeos:** torej diskurz (ponovitev itn.); **ópsis,** spektakel, neposredna uprizoritev je manj pomemben element: Aristotel se tako umesti v diskurz — a mu zato celotna problematika udari na dan prav na področju diskurza: ves Aristotelov problem je potem, kako zagotoviti takšno razčlenitev mita, da bo ta mythos čim manj raz-členjen, da bo torej ustrezal idealu celotnosti (najboljši mythos je tisti, ki je najbolj razčlenjen, zapleten, a hkrati najbolj »celotnosten« — ki torej po zakonu verjetnosti ali nujnosti najbolje »totalizira« razčlenjenost).

Hegel to aporijo načelno razreši, vendar za to ceno, da (vsaj v uvodnih opombah) ne tematizira odnosa med govorom in sceno: zakaj tisto, kar je podlaga za privilegij poezije — in drame še posebej, je prav govor, edini »element, ki je vreden, da rabi za zunanje izražanje duha«. Vse naštete odlike dramske umetnine, ki neposredno lahko utemeljijo nujnost scenskega ovinka, vendarle črpajo svojo moč in odličnost iz svoje skupne podlage — iz tega, da so **že** odlike govora, da so neki specifičen način delovanja govora (dramski način v nasprotju z epskim, lirskim). Neposredna enotnost subjektivnega in objektivnega je mogoča le v govoru; neposredna sedanjost, tj. neposredna enotnost dejanja in njegove predstavitve je prav tako mogoča le v govoru: govor je torej vnaprejšnja totalizirajoča instanca tistih totalnosti, ki odlikujejo dramo.

(Če je govor neposredna enotnost dejanja in njegove predstavitve, če torej z besedo hkrati nekaj »storim« in že tudi predstavim, kaj počnem, če sta torej, rečeno v besedju sodobne lingvistike, konstativna in performativna funkcija v govoru na neki način vselej nerazdružljivo navzoči — potem bi se veljalo vprašati, ali ni govor na sceni »predstava predstave«, predstavljanje na drugo potenco: ena izmed obeh govornih funkcij se od-loči od govorne celostnosti in vzame sebe in svoje dopolnilo za predmet svojega posnemanja; sceno bi torej »odprlo« križanje dveh protislovnih operacij: 1. razločitev, diferenciacija, osamostojitev ene izmed obeh funkcij na račun komplementarne uravnoteženosti celote; torej afirmacija razlike in različnosti; 2. operacija samo-nanašanja, podvojitev »istega«, tavtologija, isto, ki govori o sebi, plastenje iste funkcije, ki je hkrati dejavnik in predmet — torej afirmacija istosti, identitete. S tem bi v samem govoru opredelili tečaja, okoli katerih kroži gledališka dialektika: razlika in identiteta. Konkretna gledališka praksa lahko poudari en ali drugi tečaj — toda tako ali drugače vselej subvertira »naravno« uravnovešenost govorice; vselej tudi afirmira razliko med obema »funkcijama« na način protislovja — ki ga sicer lahko »zabriše«, ki pa jo vendarle »nosi.)

Tisto, kar si mora drama dati prek scene, česar navzočnost v drami brez scene ni zagotovljena (kraj in okoliščine dogajanja, zunanja stran dogajanja), je prav **ne-govorna** stran dejanja: toda če je tako, potem je govor že opredeljen kot besedni govor, kot jezikovna ali fonetična govorica; k temu pojmu govora ne sodita npr. govorica gibov, obrazna mimika, govorica oblačil, in še celo ne »govorica« krajev, okoliščin (kakor bi nujnost scene izvirala iz nemožnosti »topo-logija«). Tiho predpostav-

ljeno vprašanje Heglovih uvodnih opomb je torej vprašanje o razmerju med govorom in sceno; na to nemo vprašanje odgovarja netematizirana opredelitev govora kot jezika, kot človekove besede, izbranega izrazila duha. (Tu seveda razvijamo derridajevsko tematiko fonocentrizma: glede na specifične težave, ki jih Hegel povzroča Derridaju, pa je vsekakor zanimivo najti foncentristično predpostavko v odlomku, ki na videz drsi mimo celotne te problematike.)

Na to netematizirano vprašanje, torej na vprašanje, ki ga Hegel tu ne postavlja, odgovarja, vsaj sprva, tradicionalistično: s »pravo mero« in, v okviru te srednje prave poti, s hierarhizacijo dramskih prvin. Prava dramska umetnost bo tista, v kateri bo torej funkcija recitiranja, mimike, dejanja (pa tudi: arhitekture, skulpture, slikarstva, glasbe) vnaprej omejena z dominanto besede.

Rečemo torej lahko, da si prava dramska beseda jemlje druge prvine — kot dramske prvine — zgolj za svoj znak; toda sama beseda je spet »zgolj znak«: hierarhična urejenost pa se Heglu ne razprši v neskončno členitev znakov, v kateri en znak pomeni samo drug znak, in se smisel le brez konca odlaga; zanj je, po paradoksu, ki zadre v jedro sodobne metafizike, odličnost besede prav v njeni skromnosti, in beseda mora dominirati prav zato, ker je »šibka« — ker je »samo še znak, različen od same vsebine«.

V uvodnem razpravljanju k poglavju o poeziji (ko Hegel govori o poeziji »nasploh«), opredeli mesto poezije kot govorne umetnosti med drugimi umetnostmi — in utemelji iz tega položaja izvirajočo »superiornost« poezije. Medtem ko se pri likovnih umetnostih duhovna vsebina izraža prek čutnega materiala, ki je neposredno navzoč kot lik, in je pri glasbi ta vsebina prav tako posredovana prek čutnega elementa zvoka (pri tem pa je izraz pri likovnih umetnostih še preveč potopljen v neposredno konkrecijo, medtem ko se pri glasbi duhovna vsebina izraža le prek odnosov med toni — in je torej izraz abstrakten) — pa zmore poezija malone brez čutnega načina pojavljanja svoje vsebine: objektivnost in »zunanjost« poezije sta »samo notranje predstavljanje in opažanje«; funkcijo, ki jo ima pri drugih umetnostih čutni material, opravlja pri poeziji »duhovna forma«.

Zvočno-čutni element besede deluje v poeziji »samo še kot znak, različen od same vsebine«: odličnost poezije je prav v tem, da je njena čutna razsežnost samo še »nesamostojno sredstvo duhovnega izražanja«, »enostaven zunanji znak sporočanja«: Heglu torej uspe, da se izogne mistificiranju »pesniške besede«, posreči se mu, da ohrani novoveško razumevanje govorice kot občevalnega (in sporočilnega) sredstva — in da prav iz tega instrumentalnega delovanja govorice izpelje **moč** duhovne vsebine, ki se prek njega izraža.

Tu je Hegel očitno superiornejši kakor nekatere sodobne umetnostne ideologije, ki skušajo poetsko besedo izločiti iz tistega, čemur pravijo »vsakdanja govorica« — in ki z mistifikacijo pesniške besede le potrjujejo svojo nemožnost, da bi resnično subvertirale novoveški instrumentalizem govorice. Za Hegla je duhovna vsebina, ki je dosegljiva le prek »magičnega« izraza, »prešibka«, da bi se izrazila drugače: v instrumentalizaciji besede ne vidi nesreče govorice, pač pa moč duhovne vsebine.

(S »strukturalističnim« besednjakom bi lahko Heglovo pozicijo shematizirali takole: medtem ko je pri likovnih umetnostih izraz motiviran in je pri glasbi diferencialen, pa je v poeziji **arbitraren;** vsebina je pri likovnih umetnostih zunaj izraza in mu je heterogena, pri glasbi je izraz edini izraz vsebine, torej je vsebina le v odnosih med toni in je izrazu homogena, celo zavezana — medtem pa je pri poeziji vsebina hkrati zunaj izraza in je izrazu homogena — ali, kar je pravzaprav isto, vsebina je v izrazu in je heterogena do njega: prevedljivost »označevalca« je moč »označevalca«, ki se znebi zavezanosti na označevalec.)

Iz teh splošnih postavk izhaja, da je dramska umetnost prav udejanjenje superiornosti poezije, živa pred-stavitev razmerij med umetnostmi v neposredni sedanjosti realnega dogajanja. Odlikovanost dramske umetnosti je prav v tem, da sintetično prikazuje **telos,** h kateremu teži »razvoj« umetnosti, da v sinhroni formi najvišje umetnosti prikaže logiko njenega notranjega razvoja — da, navsezadnje, v enem izmed delov celotnega področja umetnosti prikaže, zrcali celoto umetnosti in razmerja, ki to celoto kot celoto strukturirajo.

Heglova razvrstitev problematike pa s tem še zmerom ni pojasnjena: preden se namreč problematika scene vrine v členitev problematike od občega k posebnemu, se anticipira kot podrazdelek k začetnemu občemu razdelku — vendar samo z enim svojih elementov: v razčlenitvi prvega razdelka, ki spet poteka kot sestop od občega k posebnemu (od »principa dramske poezije« k »dramski umetnini«), kot tretji člen nastopa (na videz) radikalno heterogen element: »odnos dramske umetnine do publike«. Scena se anticipira v tistem, kar naj bi šele dopolnila — toda prek tistega, kar njo samo dopolnjuje, prek svojega lastnega komplementa, do katerega je v razmerju kot do svojega drugega. Ta logika ni preprosta; če je scena dopolnilo drame, je publika dopolnilo scene, torej dopolnilo dopolnila, dopolnilo »drugega reda« (že izvedeno iz nekega dopolnila): toda v dramo se scena najprej vpiše kot svoje lastno dopolnilo — torej je dopolnilo drugega reda pred dopolnilom prvega reda, ali: dopolnilo scene že spada k tistemu, kar naj scena sama pride dopolnit. Sama scena je že dopolnjena v tistem, kar sama dopolnjuje. Prej kakor pred »circulus vitiosus« stojimo tu pred nekakšno spiralo, ki ji s paradoksnim preskokom uspeha, da se sklene.

— Toda pravi Heglov odgovor je drugod: privilegij govorjene besede, hierarhija delov, odlikovanost sedanjosti, arbitrarnost znaka so stari motivi, ki svoj pomen dobivajo šele iz konkretne razmestitve, iz konkretnega načina izvajanja in torej iz konkretne podlage, na katero jih veže neki tekst.

Na paradoks scene Hegel najprej odgovarja na način, ki ga utemeljuje tole empirično dejstvo: če bralec odloži knjigo, ki mu ne ugaja, je to pač njegova pravica, ki mu jo bo dopustil tudi umetnik, ne da bi v tem videl kakšno grožnjo za svojo umetnost; če pa odidem z gledališke predstave, je to dejanje, ki spodbija samo umetniškost umetnine — in do katerega umetnik kot **dramski** umetnik ne more biti ravnodušen; še več — in o tem govorijo tako kontekst Heglovega dokazovanja kakor nekateri dogodki iz gledališke zgodovine — dogajanja v »dvorani«, ki neposredno zadevajo umetniškost dramske umetnine, so hkrati neposredno tudi prava politična dejanja. Prav v tem je izjemni domet Heglove analize, in tudi njegova meja; tega problema se bomo najprej lotili s stališča vprašanja o subjektu v dramskem diskurzu (tako ga pravzaprav rešuje tudi Hegel, ki govori o publiki, kolektivu in naciji). (Če vprašanje postavimo na ta način, si bomo tudi omogočili, da ga povežemo s prejšnjim vprašanjem o govoru in sceni — ali bolje, omogočili si bomo, da pokažemo, kako gre za eno in isto vprašanje.)

Dramski umetnik je svoji publiki zavezan: to je vselej določena publika, za katero je napisana dramska umetnina, in ta publika je »navzoča celota«, ki »živo sodeluje« pri uprizoritvi; dramska umetnina se mora tako uveljaviti, realizirati kot umetnina na nekem določenem kraju in času. Videti je, kakor da bi celotnost dramskega »dogodka« presegala celotnost dramske umetnine kot »dela«.

Toda, ugotavlja Hegel, publika je heterogena: kaj naj bo torej podlaga za enotnost in celotnost dramskega »dogodka«, če te podlage ne daje publika sama na sebi, kakor se po igri vrste naključij zbira v gledališču; in če, na drugi strani, te podlage ne more priskrbeti že zgolj formalna uravnoteženost in enotnost dramske umetnine same na sebi.

Hegel na tem mestu nekoliko abruptno, in najprej na ravni ilustrativnega »zgleda«, vpelje pojem naroda (nacije). Konkretno publiko, ki se zbere na neki konkretni predstavi, tako preobrazi v celotni pesnikov narod, tj. v konkretno zgodovinsko skupnost, ki ji pesnik pripada.

Po tej »zamenjavi« Hegel izreče in izpelje temeljno tezo: opora, iz katere izvira celotnost dramskega dogodka, mora biti vpisana v samo dramsko umetnino. Osnova teženj, ki se v dramskem konfliktu spopadajo in razrešujejo, mora biti »ali neki splošni človeški interes ali pa neki patos, ki predstavlja substancialni, polnovredni patos pri tistem narodu, za katerega pesnik ustvarja«. Implicite torej Hegel trdi: konkretna empirična publika, ki se zbere na gledališki predstavi, se kot udeleženec v realizaciji dramske umetnine kot umetnine poenoti kot publika nekega zgodovinskega naroda, in to na podlagi nekega specifičnega »patosa« — ali splošnega človeškega interesa. Patos, ki je podlaga dramskega dogajanja, je zgodovinski patos naroda, ki mu pripadata publika in umetnik: ta patos je tista »moč«, iz katere raste dramski dogodek v svoji totalnosti.

Očitno je torej, da nas Heglova izpeljava sili, da naše manj filozofično razmišljanje najprej posvetimo nacionalnemu gledališču kot najvišji obliki nekega zgodovinskega tipa gledališča; ta sklep se ujema tudi z empirijo, v kateri živimo, in v kateri nacionalno gledališče vendarle še zmerom deluje kot najodličnejša ustanova na svojem področju.

Tega pregleda se seveda lotevamo z nekoliko manjšim zaupanjem v poslanstvo nacionalnega gledališča, kakor bi ga nemara lahko posneli iz Heglovih besed. Vsekakor nas Marxove mladostne opombe o vlogi »patosa« v zgodovini in revoluciji in o vlogi »afekta«, o katerem govori predvsem na začetku »18. brumaira«, kjer piše o »dramatičnem afektu« in o zanosu kot »samoprevari, iluziji«, napeljujejo k temu, da si postavljamo vprašanje o mehanizmih »produkcije« tega zgodovinskega »patosa«, ki naj, denimo, delni razredni interes meščanstva predstavi kot obči družbeni interes — in tako omogoči buržoaziji, da kot »splošni reprezentant« »celotne množice družbe« s pomočjo vseh vladanih razredov izvrši **svojo** revolucijo. Iz te Marxove problematike moramo tudi drugače interpretirati Heglov pojem katarze kot »pomiritve«, tj. prav kot zmage občega nad posebnim. Marx namreč zahteva takoj vprašanje: »katero obče?«, saj predpostavlja, da ni občega občega, pač pa da je obče vselej posebno — ali, natančneje, da je obče specifičen učinek razmerij med elementi sfere posebnega.

LESSING IN NACIONALNO GLEDALIŠČE

»Spektakelska funkcija«, v okviru katere smo se odločili obravnavati gledališče, se v našem zgodovinskem času bržčas najpopolneje uveljavlja v **nacionalnem** teatru: prav v vlogi, ki jo imajo gledališča pri konstituiranju sodobnih narodov (in še posebno tistih, ki dolgo nimajo svoje države), se lahko ta »funkcija« gledališča v polni meri izživi, tako da lahko celo rečemo, da imamo, ko govorimo o »spektakelski funkciji«, v mislih najprej in predvsem prav temeljno vlogo, ki jo ima gledališče pri vzpostavitvi najbolj pomembnega občestva nedavne pretekle in sodobne zgodovine — naroda. To tudi pomeni, da gledališča danes preprosto ne moremo gledati drugače kakor v perspektivi, ki jo je začrtal projekt nacionalnega teatra: to je, med drugim, tudi ena izmed bržčas ne tako številnih postavk, o kateri se strinjata spontana ideologija gledališke prakse in teoretično-filozofična refleksija o njej.

Že pri Lessingu najdemo formulacijo temeljnega paradoksa, ki ga predpostavlja to nacionalno podjetje — in ki ga dobro poznamo tudi iz zgodovine konstituiranja slovenskega naroda »skoz« literaturo in pozneje tudi »skoz« gledališče:

> Dobrosrčni domislek, da bi Nemcem pripravili narodno gledališče, ko Nemci še nismo narod!
>
> (Hamburška dramaturgija, str. 392.)

Kako narediti gledališče, ki bi raslo iz naroda in bi se obračalo k temu narodu, če pa naroda še ni? Toda ko narod »že bo«, bo tudi narodno gledališče na neki način odveč, ali bo vsaj moralo precej zožiti svoje poslanstvo — denimo v narodno-obrambno prizadevanje. Ne glede na to, da se narod dokončno vzpostavi prav skoz buržoazno državo — v kateri dobi »obramba« povsem specifično ideološko-politično funkcijo, ki je umetnosti vsaj tuja, če že ne sovražna. Toda ne da bi »prehitevali« Lessingov zgodovinski trenutek, lahko vso ostrino tega paradoksa razberemo že na samem specifičnem lessingovskem nivoju; odlomek se namreč nadaljuje takole:

> Ne govorim o političnem ustroju, govorim samo o nravstvenem značaju.

Glede na temeljni, prav usodni pomen, ki ga ima termin »nravstvenost« za Lessinga, ima beseda »samo« vsekakor nekoliko ironični prizvok; ne samo, da je politični ustroj v Lessingovem miselnem obzorju lahko le nekakšna »kristalizacija« nravstvenega značaja nekega naroda, pač pa je sama raven, na kateri in iz katere deluje gledališče, prav »nravstvena« raven — seveda v popolnoma nemoralističnem pomenu kot temeljna »eksistencialna« človekova raven. Najvišji namen in smisel nacionalnega gledališča bi torej bil, da vzpostavi in goji prav tisto, kar na drugi strani sploh šele omogoča, da se nacionalno gledališče

lahko »pripravi«. Če ni tega pogoja, ne more biti gledališča; toda če ni gledališča, tudi tega pogoja ne more biti. Paradoks nacionalnega gledališča je tako paradoks samo-nanašanja: če postavimo, da je gledališče heterogeno (da črpa svoj obstoj iz nečesa drugega, kot je samo, iz nravstvenega značaja nekega naroda), se pokaže, da je avtonomno (da ta »značaj« sámo vzpostavlja); če rečemo, da je gledališče avtonomno, smo prisiljeni v trditev, da je heteronomno.

Naš namen seveda ne more biti, da bi skušali ta paradoks kakorkoli »razrešiti«: Lessinga ni treba popravljati, zadošča nam, da smo ta paradoks razkrili kot eno izmed temeljnih postavk njegove misli; kolikor namreč tak »paradoks« nujno že vnaprej lomi logicistično sistematiko, odpira prav možnost za svoje praktično udejanjanje. Tako lahko rečemo, da »paradoks« opredeljuje horizont nacionalnega gledališča, ne da bi ga zapiral: prav vsa zgodovinska praksa (meščanskega) nacionalnega gledališča je (vselej nesklenjeno) »razreševanje«, tj., prakticiranje njegovega paradoksa. Pač pa moramo pregledati, kako ta temeljni paradoks zaznamuje samo Lessingovo teorijo gledališča v ožjem pomenu, se pravi, teorijo gledališča kot gledališke predstave.

Najbolj abstraktno lahko zaenkrat rečemo, da je Lessingova utemeljitev nacionalnega gledališča teološka (saj gledališče teži k nekemu cilju) in aktivistična (njegov cilj je neko »socialno« dejanje, ki se nanaša na nekaj, kar biva zunaj gledališča ali vsaj tudi zunaj njega). Ta opredelitev je seveda danes »locus communis«, vendar v svoji abstraktnosti omogoča, da povežemo splošno Lessingovo refleksijo o gledališču z njegovo konkretno teorijo predstave — tj., z njegovo specifično interpretacijo Aristotelove Poetike.

Način, kako Lessing izdeluje svojo teorijo, namreč kot interpretacijo Aristotela, moramo razumeti v vsej njegovi temeljni določujočnosti: ne gre namreč za kakšno »taktično« potezo, da se pač loti teksta, na katerega se sklicujejo tisti, s katerimi polemizira, in tudi ne za abstraktno presojo, da je med dotedanjimi misleci pač Aristotel tisti, ki je gledališče »še najbolje« obdelal. Če Lessing res tako sodi, ga k temu »sili« njegova lastna pozicija; če namreč, kakor sam poudarja, Aristotela popolnoma sprejema, dela tako zato, ker v njem resnično najde argumente, ki jih potrebuje za svojo lastno teorijo. Že iz same napetosti Lessingovega pisanja je jasno razvidno, da gre tu za **proces branja** Poetike v pomenu, ki ga ima »branje« v sodobni teoriji označevalca. Lessing »bere« Aristotela tako, da v njem najde razsežnosti, ki jih drugi bralci pred njim niso našli in jih niso mogli najti; v tekstu Poetike Lessing razbira distinkcije, ki jih drugi bralci in prevajalci sploh niso zaznali ali so jih drugače interpretirali (npr. problem prevajanja pridevnika filanthropon; ali interpretacija »štirih možnih tragičnih situacij«, slovenski prevod je glede teh mest precej »ne-lessingovski«) — in domet te njegove »bralne prakse« je tolikšen, da lahko upravičeno dvomimo, ali je danes mogoče brati Aristotela drugače kakor »lessingovsko« (vsaj pri Brechtu se, denimo, pokaže, da je njegovo »drugačno« interpretiranje Aristotela pomembna redukcija Aristotelovega teksta: Brecht, tako se nam zdi, v Aristotelu bere bolj usedline meščanske praktične interpretacije tega teksta in ne teksta samega). Če dodamo, da je sodobno gledališče z avantgardo vred v temelju še vedno aristetolovsko — in če Aristotelov tekst danes deluje predvsem skoz Lessingovo interpretacijo, je to le še razlog več, da temeljito premislimo Lessingovo dramaturgijo — in torej tudi ideologijo nacionalnega gledališča.

Osrednji vozel, kjer se zgoščajo razlikovanja med interpretacijami Poetike, je seveda vprašanje katarze. Ko Lessing razvija svojo interpretacijo katarze, si vzame za zgled razumevanja, ki ga je treba odkloniti, Corneillevo teorijo; Lessingovo kritiko lahko strnemo v dva temeljna očitka: 1. Corneille neupravičeno simplifikatorsko sistematizira Aristotela in meni, da zadošča, če tragedija vzbuja **ali** strah **ali** sočutje; s tem, da Corneille to dvojico razdruži, prezre vso bogato zapletenost njunega odnosa — ali bolje: njunega medsebojnega učinkovanja — in prezre prav tisto, kar je v Poetiki bistveno; 2. Corneillevo stališče, da tragedija očisti strasti, je abstraktno pedagoško in spet simplifikatorsko: na eni strani je presplošno, ker je spodbujanje k čednosti namen sleherne umetnosti in ne specifični namen tragedije; na drugi strani bi po Corneillu tragedija očistila vseh strasti — razen strahu in sočutja, medtem ko je po Aristotelu specifični namen tragedije prav in edinole očiščenje teh dveh občutij; nazadnje se »pedagogičnost« Corneilleve pozicije

kaže v tem, da sta tragična strah in sočutje zanj torej nujno zgolj **sredstvi** za neki povsem abstraktni in nespecifični namen. Iz teh očitkov in iz nekaterih drugih opomb lahko jasno razberemo, kakšna je Lessingova »bralna taktika«: ohraniti skuša zapletenost in prepletenost Aristotelovega teksta, pri tem pa hoče hkrati dokazati, da tekst Poetike ni protisloven. Zdi se, kakor bi ta načrt na drugi ravnini »ponavljal« paradoks nacionalnega gledališča: Lessing hoče hkrati dvoje: ne poenostavljati in ne reducirati teksta, ki je vendarle — vsaj »na prvi pogled« — v nasprotju sam s seboj, **in** dokazati, da v tem tekstu ni protislovij.

Kako uveljavlja to dvojno zahtevo, je bržčas najbolje razvidno iz razrešitve nemara najbolj presenetljivega protislovja v Poetiki: nasprotja med zahtevo v 13. poglavju, naj v »lepo zgrajenem mitu« preobrat vodi iz sreče v nesrečo, in oceno v 14. poglavju, da je najboljša tragična situacija tista, v kateri pravočasno prepoznanje prepreči nameravano »zlo« dejanje. Lessingov postopek pri razreševanju tega problema je toliko pomembnejši, ker nas vpelje tudi v njegovo razumevanje osrednjega vprašanja tragičnega očiščenja.

Že v prevodu odlomka o štirih tragičnih situacijah (37. list Hamburške dramaturgije) Lessing na čisto tekstovni ravni daje svojo specifično formulacijo Aristotelovega teksta (tako da je »pisec«, s katerim bomo imeli poslej opraviti, pravzaprav »Aristotel po Lessingu« — pri čemer lahko predlog »po« beremo kot operator v pasivni zvezi ali pa kot navaden časovni predlog — v tem zadnjem primeru bi se nanašal na zgodovinski čas, ki ga živimo): veliko bolj kakor drugi prevodi (slovenski tu ni izjema) razločuje med opozicijo vednost/nevednost in naklepnost/nenaklepnost. Ko se ti opoziciji kombinirata z opozicijo izvršitev/neizvršitev (dejanja), nastanejo znane štiri možnosti. V tej igri permutacij sta že vnaprej izključeni »nesmiselni« možnosti: da na začetku ni naklepa; da na koncu ni vednosti. Struktura tragedije je tako že pri Aristotelu teleološka, Lessing pa to teleologičnost še izostri s tem, da izolira nasprotje naklepnost/nenaklepnost in da — implicite in sledeč Aristotelu — ohrani samo naklepnost kot strukturirajočo možnost.

Vendar ta kombinatorika ni tako preprosta; na koncu je seveda vselej vednost — in tragedija je lepša, če je na začetku nevednost, saj tako vsebuje še dodatni mik preobrata iz nevednosti v vednost. Zdelo bi se nam naravno, če bi pri naklepnosti bila zadeva še enostavnejša: pri grškem pojmovanju človeka kot bitja prakse je vendar popolnoma nemogoče, da bi nenaklepno dejanje bilo kakorkoli tragično. Toda če bi bilo tako, bi bilo pravzaprav odveč še posebej poudarjati, da se dejanje lahko izvrši z namenom ali brez njega: in prav to nasprotje Lessing še posebej poudarja, čeprav ga resnično pozneje ne izkorišča. Videti je, da tu tiho sprejema Aristotelovo samoumevno predpostavko.

Toda Aristotel na nekem drugem mestu (v 9. poglavju) vendarle govori o tistem, kar prevajalci komentirajo z besedami »umetniška vrednost naključja«. Odsotnost naklepa namreč lahko — v nekaterih situacijah — razodeva neki višji namen, namreč samo nujnost, ki je temeljna zahteva v tragičnem mitu. V naključju se nujnost uveljavlja ne glede na pričakovanje, proti njemu in ne glede na zavednost naklepa. Aristotel daje primer Mitisovega kipa, ki se podre prav na krivca Mitisove smrti: tu gre za nekakšen »višji« naklep, za usodo, ki je seveda uperjena proti človeku. (Za nameček imamo tu tisto, kar bi glede na druga mesta in glede na Lessingovo problematiko lahko imenovali »nravstveno zadoščenje«: pomembno je, da se tu nravnost ujema s tisto nujnostjo, ki je za mit konstitutivna, ki iz zaporedja dogodkov šele naredi »sintezo dogodkov«, kakor Aristotel opredeljuje tragično fabulo). Če bi torej skušali izluščiti »globinsko« strukturo, iz katere je mogoče izpeljati štiri tragične situacije, bi jo lahko ponazorili takole:

ZAČETEK	KONEC
+ naklep	± naklep
± vednost	+ vednost

V tem okviru opozicija izvršitev/neizvršitev ni pertinentna distinkcija; to razlikovanje postane pomembno šele »znotraj« tega okvira — in še

tu dobiva svoj pomen (svojo »lepoto«) iz razvrstitve preostalih členov: v prvi situaciji je neizvršitev nameravanega dejanja grda oziroma netragična, v četrti situaciji pa je — skupaj z drugimi prvinami — »najlepša«.

Narobe pa se pokaže, da je nekakšna apriorna zahteva razdelitev tragičnega dogajanja na začetek in konec, se pravi distinkcija, ki v opredelitvi štirih situacij ni neposredno navzoča. Pač pa nastopa ta razdelitev v Aristotelovi opredelitvi organske celote (7. poglavje). Rečemo lahko, da je ta Aristotelova definicija celote, ki ima začetek in konec, šele prav z zgornjo shemo »strukturno« utemeljena: šele v tej shemi se namreč pokaže, da ta definicija celote ni tavtologična. Razdelitev na začetek, sredino in konec je prav specifični čas tragedije, tisto apriorno ozadje ali podlaga, na katerih se šele lahko razvijejo štiri možne tragične situacije. Ta razdelitev je tako rekoč »a priori« strukture, pogoj, da se struktura štirih možnosti šele lahko vzpostavi.

Vidimo tudi, da samo vprašanje izvršitve ali neizvršitve dejanja za Aristotela še ni v neposredni zvezi s človekovo praksis: odločilna je šele raven, na kateri gre za vednost/nevednost. Če se odsotnost naklepnosti, tj. naključje, lahko spremeni v neki »višji« namen ali v usodnejšo nujnost, se to zgodi prav kot spoznanje pri gledalcu: ta nepričakovana zveza, skoz katero se uveljavlja nujnost povezave dogodkov, zbudi v gledalcu prav spoznanje o tej nujnosti, navda ga s to posebno vednostjo. »Naklepnost« usode presega raven namenov tragične osebe — in njej ustrezajoča vednost se ne ustavlja v okvirih tragične fabule (junakovega zavedanja), pač pa napolnjuje celotni prostor grškega gledališča — tj., prostor občestva.

Prav to »preseganje« ali »preskakovanje« ločnice, ki razdvaja sceno od občinstva, se pravi gledalce od tistega, kar se jim daje v gledanje, je temeljna značilnost grškega gledališča in ostaja temeljni problem tudi v sodobnosti. To preseganje ni preprosto prekrivanje ali kak »paralelizem«, »homologizem« obeh struktur; gre namreč za to, da se distanca hkrati ohrani in premosti, in, splošneje, da se občestvo v privilegiranem prazničnem času hkrati spodbije in utrdi. Osrednje vozlišče te problematike je problem katarze, za katero lahko tu predlagamo najbolj splošno interpretacijo, da je katarza prav »ime« za to specifično prelamljajočo se, neuravnoteženo strukturo, ki pa vendarle aktivno spet in spet vzpostavlja svojo enotnost. Katarza je tisti »moment«, ko specifična struktura scene poseže v strukturo gledališča kot celote, se pravi v prostor, ki ga opredeljuje ločnica scena/občinstvo; je torej utopična točka, v kateri se celota seka s svojim delom, v kateri se nadrejena paradigmatska opozicija občinstvo/scena prekriva s sebi podrejeno »notranjo« strukturo same scene.

Ta vpetost ene strukture v drugo, ki se dogaja na način katarze, ima svoj strukturni reprezentant »en abîme«, če lahko tako rečemo, v samem razmerju med deli tragične zgodbe (mita); Lessing govori o tem razmerju v 38. listu in razbere, da je po Aristotelu najpomembnejši del tragičnega dejanja pathos: ta je najvažnejši za namen tragedije, tj. za zbujanje strahu in sočutja. Vendar, kakor smo že ugotovili, je na koncu tragedije vselej vednost: prav ta privilegij pathosa, ki ga Lessing odkriva pri Aristotelu, nam omogoča, da našim trditvam o vlogi vednosti (in torej o teleologiji v tragediji) vzamemo sleherni racionalistični prizvok: končna vednost je glede na osrednji pomen pathosa sicer »dodaten« pogoj, ki pomaga, da tragedija doseže svoj namen — toda prav ta »dodatni« pogoj šele omogoči, da bistveno deluje kot bistveno; dodatek sicer prihaja iz »manj« bistvenega, vendar šele omogoči bistvenemu, da deluje kot bistveno.

Lessing s tem razmerjem med deli tragične zgodbe uspešno razrešuje Aristotelovo protislovje; toda s tem, da trdi, da Aristotel v svojih na videz protislovnih trditvah govori o dveh različnih stvareh, o dveh različnih delih tragične zgodbe, in da zato mora ali vsaj more povedati dve različni stvari (najboljši preobrat sreče, tisti, ki pripelje iz sreče v nesrečo, se nanaša na spremenljivost sreče; najboljša tragična »situacija«, tista, v kateri pravočasno spoznanje prepreči trpljenje, se nanaša na spoznanje trpljenja kot del tragičnega dejanja) — hkrati tiho pove, da je protislovje položeno v samo strukturo tragičnega dejanja (mita): tragedija, ki bi hkrati izpolnila oba pogoja za najboljšo različico v obeh delih, namreč po tej interpretaciji ni možna.

KATARZA PO LESSINGU

Po teh nekaj zgledih lahko tvegamo domnevo, da Lessing ne polemizira zgolj proti simplifikatorski sistematičnosti francoskega klasicizma, pač pa mu gre za to, da načelno problematizira sistemskost sistema »nasploh«; mogoče je preveč reči, »da mu za to gre«, saj ta namen ni nujno »zaveden«: pač pa bi to subverzivno gesto lahko razbrali že iz same Lessingove prakse pisanja: ta namreč ni »sistematična« v običajnem metafizično-scientističnem pomenu, vendar pa je dosledna (zgled: v 77. listu na začetku trdi, da nas s koncem predstave mine sočutje, ostane le bojazen; ta trditev zveni kot preprosto »menje« ali predsodek, dokler se ne pokaže, da je dosledna anticipacija, saj nekoliko pozneje da načelno utemeljitev povezanosti sočutja s prezentom, sklicujoč se na odlomek iz Retorike, ki ga je komentiral v podobnem kontekstu že v 75. listu; opozorili bi tudi lahko na številne ovinke in stranske poti, po katerih teče prav »meandrski« tok njegovega razpravljanja; nazadnje tudi njegovih opomb, da ni hotel dati didaskalij ali sistema, ne moremo razlagati zgolj kot retorično skromnost).

Lessingovo prizadevanje bi torej merilo predvsem na to, da zgrabi »moment«, ko se sistem zlomi; privilegirani moment, v katerem se lomi sistemskost sistema, je seveda katarza. Pri Lessingu se ta prelom zgodi na poseben način, ki bi ga lahko imenovali «samo-nanašanje«:

> Kakor hitro je tragedije konec, preneha naše sočutje in od vseh občutkov ne ostane v nas nič drugega kot morebitna bojazen, ki jo črpamo iz pomilovalnega zla. Ta strah vzamemo s seboj, in kakor je bojazen kot primes sočutja pomagala očistiti sočutje, tako pomaga kot občutje, ki traja naprej, očistiti samo sebe. (77. list, str. 311.)

Najprej že znani prijem: bojazen je neločljiv del tragičnega sočutja; tako zelo, da Aristotelu pravzaprav ne bi bilo treba še posebej poudarjati, da tragedija zbuja sočutje **in** bojazen. Sočutje postane tragično sočutje in se dvigne nad golo filantropijo šele, ko ga prepoji ta specifična bojazen za nas same. Torej: četudi je sočutje temeljno, ne more postati zares tragično brez tega posebnega dodatka; vendar: ko sočutje ugasne, njegov »dodatek« traja naprej — **dodatni** pogoj tragičnega občutja postane **bistveni** pogoj za očiščenje tega občutja. Zato je tudi Aristotel upravičen, da to bojazen še posebej poudari. Toda tu gre Lessing še naprej: način, kako ta sámo gledališko predstavo presegajoča bojazen deluje, ni nič manj paradoksen. Bojazen namreč po Lessingu naredi tipično »münchhausensko« dejanje: sama sebe prime za lase in se potegne ven iz našega sveta.

Lessing ta paradoks katarze tudi izrecno formulira v polemiki proti Corneillu:

> Ta edina igra bi bila kakor točka, v kateri bi se sekali dve ravni črti, da se vso večnost več ne srečata. (78. list, str. 315.)

To se seveda nanaša na Corneillevo interpretacijo Aristotela; važen pa je vendarle moment »utopičnosti«, ki se nam je že vsilil pri poprejšnjem razmišljanju o katarzi v tekstu »Aristotela po Lessingu«. Lessing je seveda sam zase prepričan, da s svojo interpretacijo lahko to utopičnost preseže oziroma odpravi. Tu je redukcionist (toda: reducira pravzaprav domet svojega lastnega teksta), zato se mora zateči k minimalnemu psihologističnemu aparatu; vendar smo daleč od tega, da bi to razsežnost pri Lessingu pretirano poudarjali, četudi moramo priznati, da je v njegovem duhovnem potomstvu prav ta komponenta zasenčila bogastvo prepletenosti njegovega teksta. Menimo namreč, da napačno ravnajo tisti (Vidmar), ki prav ta regresivni vidik povzemajo za današnjo rabo: ta »barva časa« je namreč le površinska plast mehanizma Lessingovega branja, ki pa je za naš namen odločilen.

Po Corneillu zavrne Lessing tudi Daciera z njegovo stoično interpretacijo katarze: zavrne torej varnost stoične razdalje, ki bi gledalcu omogočila klasični filozofični dušni mir odmaknjenega modreca. Potem kakor mimogrede navrže opombo, ki pa je pravzaprav sama Lessingova definicija katarze.

Stoična distanca je razdalja jaz/drugi, ali bolje, jaz/svet drugih (vsaj v Dacierovi verziji); Lessing proti tej razdalji diskretno uvede neko drugo ločnico. Njegova distanca je specifično gledališka, je razmejitev, ki konstituira specifični gledališki prostor: tragična bojazen (na sceni) /

moja bojazen (občinstvo). S tem utemelji nujnost razločevanja scene od občinstva **in** hkrati pokaže na mehanizem »preskakovanja« te razmejitvene črte (78. list, str. 316). Tako odpre prostor meščanskega gledališča, vendar na ravni, ki jo je meščanska gledališka praksa tako rekoč vselej nujno reducirala: **ali** je to razločevanje hipostazirala v simplifikaciji gledališča-škatle (tako imenovana »četrta stena«, ki je ni) — **ali** pa je ločnico prehitro reducirala v ideologiji participacije (happening).

Lessing ohranja **oba** momenta: razliko in njeno »odpravo« v katarzi. Pogoj za odpravo razlike v katarzi je prav obstoj te razlike — in ta razlika na poseben način še naprej vztraja, tudi ko je že »presežena«. Zato lahko rečemo, da danes Aristotela pravzaprav ne moremo brati čez rob, ki ga je začrtal Lessing, ali natančneje, naše branje Aristotela je nujno »lessingovsko«.

To se pokaže na primer pri Brechtu: šele Brecht se je namreč s svojo teorijo učinka otujitve spet dvignil na raven Lessingove teorije (v nasprotju z Arthaudom, ki se ne more upreti redukcionističnim skušnjavam); vendar je pri tem pomembno, da Brecht ni razumel Aristotela, vsaj ne tako kakor Lessing: Brecht očita Aristotelu ravno redukcijo, ki jo v svojem »branju« Poetike zagreši post-lessingovska meščanska gledališka praksa. Tako se paradoksno Brecht v uporu zoper meščansko gledališče spet dvigne na raven začetkov tega gledališča pri Lessingu — s to razliko, da pa si Brecht nikoli psihologistično ne maskira utopičnosti katarze. Mogoče v nekaterih Brechtovih spisih to funkcijo zakrivanja dometa lastnega teksta opravlja didaktični razsvetljenski predsodek, vendar vsaj »Mali organon za teater« to redukcijo odpravlja (»Protislovje med učenjem in zabavo moramo jasno fiksirati kot pomembno . . .« seveda z dodatkom teleološke vizije: »Šele ko je produktivnost osvobojena, se lahko učenje preobrazi v zabavo, zabava pa v učenje.«) Nemara bi lahko to tezo formulirali tudi ostreje: Brecht izreče resnico, ki jo Lessing sicer pripoveduje, a se je ne »zaveda«. Lessing namreč simptomatično takoj zabriše svoj domet v naslednjem stavku z nravstveno-pedagoško interpretacijo očiščenja in s klasično zahtevo po izravnavi tistega, »kar je preveč ali premalo«, se pravi s slovito »srednjo mero« (pp. 316—317).

»ZA NARODOV BLAGOR« IN VPRAŠANJE PRELOMA MEŠČANSKEGA NACIONALNEGA GLEDALIŠČA

Lessingovsko gledališče temelji na vrsti protislovij, ki jih lahko ugotovimo na različnih njegovih ravneh in ki se specifično prepletajo; najbolj splošno in tudi najbolj abstraktno je protislovje, ki izvira iz navezave specifičnega gledališkega projekta na nacionalnost kot zgodovinski projekt: prav ta dvojna teleologija povzroča neki posebni »kratek stik«, saj obeh projektov ni mogoče spojiti v kak neproblematičen paralelizem ali celo v »višjo« enotnost: že Lessing se zaveda, da njegov gledališki projekt nekako »anticipira« zgodovinsko dogajanje na »nravstveni«, danes bi lahko rekli na splošni politični ravni. Podoben položaj se, denimo, ponovi pri Levstiku in pri njegovem gledališkem projektu. Nadaljnji zgodovinski razvoj nas lahko pouči, da za to protislovje nacionalnega gledališča ni nikakršne plehke »razrešitve«: na nasprotnem koncu zgodovinske verige je nacionalno gledališče pri narodih, ki so se politično in celo državno, vsekakor pa tudi »nravstveno«, že konstituirali. Toda če na svojih začetkih nacionalno gledališče »anticipira«, potem lahko rečemo, da na svojem »koncu« — ali ob svoji »dopolnitvi« — »mistificira«: splošni nacionalni interesi se v tem času razkrijejo kot posebni razredni interesi, in kolikor se gledališče še povezuje z ideologijo obče narodnostne »nravnosti«, pač nujno poskuša zakrinkati razredno-posebno naravo interesov buržoazije. Zato tudi ni naključje, da v slovenski slovstveni zgodovini nacionalistična meščanska ideologija doživi

v svojem času najbolj radikalno demistifikacijo prav v gledališču — v Cankarjevi »komediji« za narodov blagor.[2]

V nekem določenem trenutku se nam je problem nacionalnega gledališča postavil v obliki vprašanja o heteronomnosti ali avtonomnosti gledališča. Ta oblika vpraševanja je seveda čisto prehodna, saj se zavedamo, da je to v bistvu napačno vprašanje že klasični prepoznavni znak raznih sociologizmov in vulgarnih različic marksizma. Vendar nam ne gre za to, da bi dokazovali, da je navsezadnje vse »družbene pojave« mogoče povezati med seboj, pač pa želimo fiksirati trenutek, ko se gledališče samo v svojem »projektu« začne heteronomno utemeljevati — to je sicer tudi prav trenutek, ko začne samo sebe misliti na način »projekta«, se pravi teleološko (k čemur seveda spadajo literarno-teatrski programi, se pravi sam načrt, da se napiše »dramaturgijo«).

Nerodno vprašanje o avtonomnosti ali heteronomnosti je mogoče drugače formulirati, če ga povežemo s pravkar načeto problematiko anticipacije in mistifikacije: meščansko narodno gledališče se namreč ne razvija linearno od ene skrajnosti k drugi, pač pa moramo priznati, da je že sam začetek »okužen« s koncem, da torej že sama anticipacija ne more brez neke določene mistifikacije. Tu mislimo na Marxove pripombe v Kritiki Heglove filozofije državnega prava, kjer ugotavlja, da noben razred ne more prevzeti vloge voditelja revolucije, če v družbi ne zbudi trenutka »splošnega navdušenja«, če ne razneti nekega posebnega »afekta«, ki v trenutku »splošnega bratenja« zabriše v momentu revolucije drugotna razredna nasprotja — tako da vsi zatirani razredi z buržoazijo na čelu revolucionirajo skupaj kot »celotna množica družbe« proti aristokraciji: prav ta »afekt« omogoči meščanstvu, da se konstituira v »splošnega reprezentanta«, torej v govorca in voditelja celotne revolucionarne družbe v trenutku, ko podere zgodovinsko odpisani razred. V svoji družbeno-politični razsežnosti deluje nacionalno gledališče pri nastajajočih narodih prav kot netilec tega specifičnega konstituirajočega »afekta«: kolikor prebujajoči se nacionalizmi ne pripeljejo kar naravnost v nacionalno revolucijo, je tudi zbujanje »afekta« lahko manj dramatično: v tem primeru lahko Tugomer nadomesti giljotino. Četudi razlika ni tako samoumevna: ne smemo namreč pozabiti, da je spektakel na Place de la Révolution prav presenetljivi spektakularni dodatek k nespektakelskemu izidu, ki ga je občinstvo pripisovalo Figarovi svatbi (»tout finit par des canons«).

Specifika gledališča je vendarle v tem, da ne deluje kot preprosto mamilo (kakor, denimo, sodobna množična občila): ni navadno dražilo, ni zgolj uspavalo. Čeprav je ta razsežnost **tudi** neločljivo povezana z gledališčem: agit-prop in Broadway, pornoshow in poletne igre v izbranih okoljih so margine, ki gledališče ves čas najedajo v njegovi gledališkosti — ranljive točke, skoz katere je odprto vsakršni »heteronomni« eksploatacijski.

To problematiko bi nemara najustrezneje razsvetlili na zgledih izrecno aktivističnega gledališča, tistega, katerega eksplicitni namen je, da »služi« neki »ideji« — in ki se mora zato tudi izrecno ukvarjati s tradicionalnim vprašanjem o razmerjih med umetnostjo in ideologijo.

---

[2] Poseben problem je konkretni uspeh gledališke uprizoritve 1906. Za naš namen je pomembna že sama »stilska vrsta«, namreč »komedičnost«: meščansko gledališče, ki se samo sklicuje na tragedijo, Cankar spodbije s specifično »komedičnostjo« (tu ne bi mogli reči »komičnostjo«) — z nekim posebnim »ščukovskim« smehom (ki se sliši izza odra; Ščuka tudi še pred koncem demonstrativno odide s prizorišča in se pridruži množicam, ki nastopajo nevidne iz prostora onstran prizorišča: komedijsko prizorišče je tu meščansko, množice na njem niso uprizorljive in iz ozadja razbijajo šipe: zadnje besede v igri so povsem »tendenčne«: »... Kdo je razbil te šipe? —« Cankar torej zavestno postavi svojo sceno na mejno področje — med publiko in nevidnim ozadjem, ki je hkrati tudi »molčeče« — ali, bolje, govori drugo govorico kakor osebe na odru: »zunaj hrup, smeh in nerazumljivi klici« (režijska opomba v 27. prizoru, zadnje dejanje). Ščukovo pozicijo je mogoče še interpretirati teološko; vendar pa je ta specifična scenska razpostavitev prav revolucionarna: k razmejitvi scena/občinstvo, ki jo lahko zasledujemo od Aristotela prek Lessinga do Hegla, Cankar doda še »tretji« člen, »neuprizorljivo« dno, in s tem povsem radikalno problematizira sam položaj občinstva: ne samo, da ni identifikacije (to onemogoča že sam komedijski žanr), pač pa je publiki onemogočeno, da bi sploh vztrajala v golem razmerju scena-občinstvo: kolikor se zapre v ta klasični odnos, s tem prizna, da je vendarle bolj solidarna z vidnim prizoriščem kakor z neuprizorljivim ozadjem scene. V to Cankarjevo past se popolnoma simptomatično ujame reakcionarna klerikalna kritika: s tem, da postavlja enačaje, Grozd je Tavčar, Gruden je Hribar, Siratka Aškerc, češ »glejte liberalce«, prav pokaže svojo identifikacijsko slepoto, torej ne odbije osti komedije, ampak prizna svojo solidarnost z njeno »sceno«. Reakcija je torej povsem imuna za tisto, kar pri Cankarju deluje kot praktična anticipacija poznejšega Brechtovega otujitvenega učinka.

Vendar je za nas bolj zanimivo, in toku tega razmišljanja bolj ustreza, če ugotovimo, da je ta specifična razdalja, v kateri živi gledališče glede na neposredno politično-tendenčno uporabljivost, navzoča že v meščanskem, to se pravi v »lessingovskem« razumevanju teatra. Glede tega je slovenska meščanska zavest, seveda v svojem naprednejšem delu, prav dobro prenesla konfrontacijo z »ne-lessingovsko« gledališko prakso Narodovega blagra: ko bi liberalci brali Blagor na isti način kakor klerikalci, bi komedija bržčas še dlje čakala na uprizoritev v Ljubljani, in tudi kritike v Slovenskem narodu bi ne mogle biti tako navdušene; formulo, ki omogoča takratno dvoumno liberalno stališče, najbolj natančno izraža odgovor na klerikalna izzivanja v Slovenskem narodu 15. decembra 1906: »... Cankarjeva fantazija 'Za narodov blagov...« Protislovnost te formule, ki pa jo je bila takratna liberalna slovenska meščanska zavest očitno pripravljena vzeti nase, je lepo razvidna iz Tavčarjevega pamfleta 19. decembra v istem časniku, kjer Tavčar z implicitno **istih** stališč piše **proti** Cankarju; specifičnost položaja gledališča v meščanski zavesti in meščansko strategijo konstitutivne gledališke razmejitve (scena — občinstvo) seveda v tem času lahko definira edinole »Rdeči prapor«:

... ali 'Narod' si zna pomagati. Kako zna potolažiti olimpske in podsvetne bogove obenem to je zares imenitno. Najprej objavi entuziastično kritiko o premieri, potem pa — se roga lastni kritiki. In tako ima literatura svoj delež, veljaki pa svojega! (28. decembra 1906.)[3]

Če Slovenski narod manipulira meščansko razumevanje gledališke razlike v prid »avtonomnosti« umetnosti, v imenu implicitne koncepcije, da je namen gledališča »višji«, vsekakor nad strankarskimi prepiri (torej »nravstven« in ne zgolj politikantski) — a se nazadnje ujame v lastno past (Tavčarjev pamflet pade vseskoz pod raven Kobalovih kritik), pa je strategija našega lista prav nasprotna, a v istem horizontu: ob premieri objavi izrazito militanten spis, ki se konča: »Revoluciji glave in srca dajmo prostora!« — ko pa teden dni pozneje odgovarja na Tavčarjev napad, lahko dosledno svoji poziciji zapiše: »Omejenec pa si misli seveda, da je poezija fotografija...«.

Vendar se paradoks meščanske pozicije gledališča ne izčrpa v ideologiji, ki ga tako ali drugače spremlja, ki je na neki način vendarle zunaj gledališke prakse v ožjem pomenu — pač pa prežema samo gledališko dogajanje, samo gledališko predstavo kot predstavo; nemara bi lahko celo tvegali domnevo, da je paradoksnost prav konstitutivna za specifično gledališko predstavljivost, vsaj v meščanskem obzorju. Lessingova dramaturgija nas je o tem prepričala na teoretičnem nivoju; ljubljanska premiera Cankarjeve komedije nam na drugem koncu zgodovinske verige, ko se začne dogajati izstop iz meščanskega gledališča, govori o tem paradoksu tudi na čisto »pragmatični« ravni.

Formulacijo tega paradoksa spet lahko povzamemo po Rdečem praporu, saj je drugje kakor pri revolucionarni protiburžoazni ideologiji tudi iskati ne moremo; na drugi strani pa je značilna analitična nemoč te konstatacije, ki se mora pač zateči v moralizatorsko opombo o »srcu«; za Rdeči prapor je namreč protislovje dvojno: 1. prava Cankarjeva publika do Cankarja nima dostopa; razrešitev, ki jo predlaga Rdeči prapor, je razsvetljenska — »ljudska izobrazba«; 2. Cankar je doživel uspeh pri »nepravem« občinstvu; razrešitev je še manj prepričljiva in moralistična: navdušenje ni prišlo iz srca. Simptomatično je, da tu socialistična ideologija odpove prav pri problemu specifičnosti gledališča, pri tistem problemu, kjer se ne more izviti v zgodovinsko teleologijo.

... je prava Cankarjeva publika v nižavah, ne pa v višavah.
... je dosegla domača igra za naše razmere naravnost neprimeren uspeh... Gotovo ni prišlo vse prav iz srca. V gledališču so sedeli ljudje, ki bi bili gotovo z večjo slastjo sikali. Ali... vse je čutilo, da je protest nemogoč... In vendar niso zasedli delavci parketa, niso bili socialni demokratje v ložah... (28. decembra 1906.)

Problematičnost tega stališča postane posebno razvidna, če hipotetično predpostavimo, da bi bilo tako, kakor bi po premisah navedenih stavkov moralo biti: potem bi Cankarja gledala njegova prava publika, meščani pa bi »sikali«. Ta zadnja premisa je očitno nekoliko manihejska: meščan naj bi potemtakem bil nekdo, ki ves čas misli na svoj razredni interes, ki je ves čas politično na preži — nobena »slast« mu ne

[3] Cf. Moravčeve opombe v Cankarjevih Zbranih delih.

more priti zares od srca, če ni specifična meščanska razredna slast. Ne glede na to, da je ta vizija vseskoz »teatralična«, saj od gledalca zahteva, naj se vede kakor buržuj na odru, tj., kot dramski tip, pa pravzaprav blokira sleherno možnost gledališča: če bi meščani v dvorani morali protestirati, potem dogajanje na odru ni nič drugega kakor politična demonstracija, na katero se pač odgovori z nasprotno manifestacijo: med dvema političnima taboroma ni prostora za specifično »umetnostno, estetsko« dogajanje; če pa sprejmemo »ironično« branje te pozicije (ki je vseskoz neupravičeno, vendar poučno, saj razgalja predpostavko), potem zahtevamo od dvorane, da postane tudi sama oder — in ni več specifične gledališke razmejitve, pač pa ostane zgolj oder socialnih bojev: meščanski oder v dvorani proti socialističnemu na sceni; če stvar formuliramo tako, potem naša druga interpretacija ni več tako pregnana: revolucionarni kritik je namreč prisiljen k minimalni pedagoški gesti — gledališki oder mora implicitno predstavljati kot dogajanje na sceni razrednih bojev. Zato lahko samo ponovimo prejšnjo trditev, da je Rdeči prapor najbolj radikalno osvetlil paradoks meščanskega gledališča, kakor se zaostreno kaže v trenutku, ko se to gledališče »izteka« — in da je hkrati najbližji samo-refleksiji, tj., najbolj eksplicitno manipulira predpostavke svoje lastne kritiške prakse: predvsem to, da proti meščanskemu odru, ki je varno spravljen v zakoličeno področje umetnostnega (literaturi njen delež, veljakom njihov), afirmira univerzalni, vse vključujoči »oder« razrednih bojev.

Toda s tem je tudi že zgubljena specifična napetost, ki konstituira Cankarjevo gledališče v tej komediji: v samem Narodovem blagru je namreč že predpostavljeno, da komedije ne gleda njeno »pravo« občinstvo — hkrati pa je ta prava publika iz »nižav« tudi že vključena v topologijo scenskega prostora: ta »publika« razbija šipe na odrskem ozadju, torej prebija scensko »dno« — odpira gledališče na kraju, kjer mora biti najtrdneje sklenjeno. Ta »drhal« zato predvsem ni nikakršna publika — pač pa predstavitev meje tega gledališča v samem njegovem prostoru.

To napetost natančno formulira Rdeči prapor z opozorilom, da sporočilo satire ni namenjeno tistemu naslovniku, ki mu satira kaže ogledalo:

> Z njo pokazuje sicer zrcalo tistim prvakarjem, ki valjajo neprenehoma /narodov/ blagor po ustih . . . ali od njih ne pričakuje kesanja in spokorjenja, temveč obrača se indirektno prav do tistih 'razcapancev', do 'kraljev v cunjah', kakor njegov Ščuka.

S tem se razkolje enotnost, za katero gre prav meščanskemu gledališču in ki je za Lessinga še mogoča: enotnost estetske in sporočilne (tendenčne) razsežnosti, enotnost ogledala (mimesis) in politične spodbude (praxis), skratka zaokrožena enotnost gledališkega nravstvenega učinkovanja, poduka in užitka. Zato tudi Cankar ne more napisati tragedije: tisto občinstvo, ki bi na podlagi minimalne identifikacije nemara doživljalo katarzo, ne sme razumeti sporočila, in oni, ki sprejemajo sporočilo, ne smejo priti do katarze. Če se je županu Hribarju, kakor poroča Slovenec, »igra očividno zelo dopadla«, to nemara govori o njegovi duhovni širini, vsekakor pa predpostavlja, da je ni razumel. Če Cankar ne more napisati tragedije, pa njegova »komedija« čutno-nazorno in na način neposrednega dogajanja predstavlja tragično zagato gledališke umetnosti (ali bolje: gledališča kot umetnosti) v zgodovinskem trenutku, ko ni več mogoče vzdrževati niti iluzije o občestvu, na katerem ne temeljita le ideologija in praksa meščanskega gledališča, pač pa tudi njegov daljni zgled — klasično grško gledališče. Četudi je po razpadu specifične »nravstvene« enotnosti, ki jo uveljavlja meščansko gledališče v svojih največjih trenutkih (Lessing), videti, da preostajata le še dve temeljito reducirani možnosti: agitka ali esteticizem, pa Cankarju vendarle uspe, da na specifično gledališki, na specifično estetični način uprizori prav to protislovje — da ga »uporabi« prav kot konstituanto svojega gledališkega prostora.

Zato lahko Cankar tudi radikalno problematizira samo kategorijo občestva ali, bolje povedano, množice. Kakor je pokazal Primož Kozak,[4] množica v Cankarjevih dramskih delih nikakor ne deluje enopomensko, pač pa je vselej specifično strukturirana, ima v različnih tekstih različne »funkcije« — in torej v celotnem dramskem korpusu poraja svojevrstno in kontradiktorno »strukturo«.

Množica v Cankarju nastopa v »ozadju« konfliktov med osrednjimi protagonisti, v nekaterih določenih trenutkih »intervenira« v te konflikte in tako deluje kot nekakšen »komentar« k dejavnosti osrednjih junakov — komentar, ki pa ni v položaju »meta-govorice«, saj lahko nastopi na ravni neposredne in enakopravne »interakcije« s protagonistom (Jerman prav proti množici izkaže svoj moralizem in ne-populistični »intelektualizem«). Množica lahko torej neposredno »subvertira« to ali ono pozicijo v drami, s tem da jo prižene do njene resnice (ali s preprostim »demistifikacijskim« delovanjem, kot npr. v Blagru, ali na način subverzije s tragičnimi posledicami, kot npr. v Hlapcih). Vsekakor kategorija »množice«, kot jo koncipira Kozak, »permanentno« problematizira tisto »občestvo«, ki ga gledališka praksa pred-postavlja in hkrati dejavno postavlja.

V Blagru deluje množica »izza« odra in njena incidenca na sceno je nekako »kompaktna«, nediferencirana: že prav zato ne more na sceno, kolikor je scena prostor razlike. Proti lažnemu občestvu na odru (»koruptna srenja malomeščanskih oblastnikov«) deluje tu množica kot pravo, resnično občestvo, tj. kot socialna pozitiviteta in kot etična avtentičnost, kot pozitivna koincidenca moralnega in socialnega aspekta proti njuni negativni koincidenci na sceni.

Toda: glede na to, da množica za odrom ne skandira socialističnih gesel in da anarhoidno razbija šipe, lahko morda danes valoriziramo tudi Cankarjevo »fin de siècle« ideologijo, ki jo Kozak »odšteje«. Četudi namreč množica s svojo incidenco na sceni deluje kot identiteta, pozitiviteta itn., torej kot nediferencirana »točka« resnice na sceni razlike (in laži), četudi torej na sceni deluje kot njen punktualni razsvetljevalni »vir« — je »sama na sebi«, torej kolikor deluje »čez« sceno tudi med občinstvom, vendarle nekaj popolnoma »relativnega«, nekaj, kar se v svoji notranji členjenosti kot kompakten člen zgublja, »hrup, smeh in nerazumljivi klici«. V teatru logosa nerazumljivost, v gledališču besede klic, in smeh, ob katerem so »prepadeni« meščani: izza scene prihaja odmev **v negativu** morebitnega »smeha« v dvorani.

(Paralela za morebitno primerjalno analizo bi bila figura Damjana iz Kozakovega Kongresa: ta namreč tudi — kakor Ščuka — odide s scene, in to v imenu analize, ki razodeva resnico odrskega dogajanja in ga relativizira. Ivan Urbančič je že v času uprizoritve postavil tezo, da prav ta figura nosi »luč«, ki omogoča, da se scenski prostor sploh razgrne. Onstran morebitne polemike zoper Damjanovo »proletarsko« pozicijo bi morali postaviti vprašanje o nujnosti te napetosti za samo konstitucijo sodobne scene (namreč tiste, ki — kot pri Cankarju ali Brechtu — subvertira meščansko sceno s »prečenjem« njenih lastnih zakonitosti in torej z valorizacijo njenih paradoksov): prav kolikor Ščukova pozicija **ni** proletarska ali je »razredna« le v negativnih izjavah (»— proti blagru naroda — proti narodovim idealom —«) in prav kolikor lahko domnevamo, da bi se po Cankarju s Ščuko »med množico« godilo podobno kot z Jermanom med »hlapci«, je »filozofična« polemika redukcionistična: postaviti vprašanje revolucije zgolj kot vprašanje dopolnitve novoveške volje do moči je tipična intelektualistična zožitev, ki ne more razložiti prav množične »strasti« v revoluciji.)

Po tej interpretaciji množica ne bi mogla na sceno razlike tudi zato, ker predstavlja sam proces razlikovanja, ker je torej »pred« razliko in se v razčlenjeno vesolje besede oglaša le s »hrupom« razlikovanja pred razliko. Ta množica je strašna — in naq bo tisto, kar se dogaja na sceni, še tako zavrženo, ob podtalnem in nenadzorljivem gibanju množice je zgolj »komedija«.

Prav ob tem predzadnjem prizoru Narodovega blagra lahko bolj oprijemljivo postavimo vprašanje »neuprizorljivosti« drame tega tipa: režijska opomba je v tiskani obliki drame del teksta in lahko deluje, denimo, tudi s svojo precizno ponovitvijo:

Šipe na oknu zazvenkečejo na tla, zunaj hrup, smeh in nerazumljivi klici; vsi prepadeni, — hipoma se hrup deloma poleže
GLAS ŠČUKOV pod oknom: Gospod doktor, — ..... — Do svidenja! — Okna zazvenkečejo znova; zunaj hrup in smeh

Pri uprizoritvi pa lahko hrup za odrom deluje zgolj kot **ponazorilo** tega tekstualnega Cankarjevega postopka; zmerom obstaja razlog za domnevo, da klicev nemara v dvorani ni razumeti zaradi tehničnih pomanjkljivosti, zaradi konstrukcije dvorane ali slabo odmerjenih glasov igralcev — tako da ni neposredno razvidno, da so ti klici za Cankarja **načelno** nerazumljivi. Opomba deluje v tekstu kot člen teksta, uprizo-

[4] Primož Kozak, Problem množice v Cankarjevi dramatiki, v: Simpozij o Ivanu Cankarju, 1976, Slovenska matica, Ljubljana 1977.

ritev pa mora prenesti njen pomen — in prenaša **zgolj pomen.** Cankar se tu genialno izogne teznosti, noče biti tezen, ker daje proces **pred** tezo — režiser pa ga mora brati in uprizoriti kot tezo: uprizoritev ponazarja tezo, idejo, ne pa teksta. (Ob grških praznikih so načelno uprizarjali nove tragedije: za gledalca je bil tekst torej vselej že uprizorjen, ni bilo dihotomije predloga / uprizoritev.) Opombo, ki je napisana kot »napotilo« za predstavo, mora predstava uprizoriti kot tezo: toda kakšna naj bo potem drama, v kateri je tisto, »kar je pisatelj hotel povedati«, izrečeno v režijski opombi? Tu je nemara najbolj ilustrativno ponazorjen privilegij, ki ga pri sodobnem gledališču teorija uživa glede na prakso: praksa mora nujno pasti v paradoks čutnega svetenja ideje — medtem ko teorija lahko razbira proces porajanja idej iz tekstualnih »postopkov«. Z drugimi besedami: kako je mogoče odrsko uprizoriti tale znak iz Cankarjeve opombe: » , — «?

Tukajšnjo interpretacijo lahko podpremo prav s Kozakovo analizo problema množice v Cankarjevi dramatiki: množica ni le vselej specificirana, pač pa je diferencirana glede na temeljne razsežnosti posameznih dram. Lahko celo rečemo, da status, ki ga ima množica v vsaki izmed teh dram, kondenzira njeno specifično problematiko. Tako da lahko Kozak postavi tole paradigmo:

Narodov blagor: enotnost moralnega in socialnega aspekta, množica predstavlja njuno pozitivno skladje.

Kralj na Betajnovi: med oblastnikom in proletariatom ni zgolj socialnih in moralnih razlik, pač pa temeljna eksistencialna razlika. Kolikor je proletariat »občestvo«, ga »drži skupaj« sistem nasilja, katerega zavestni nosilec je Kantor. Njihova eksistenca je »eksistenca za drugega« **in samo to** — množica lahko biva samo tako, da se njeni pripadniki kot posamezniki predajajo uničevanju po drugem. Cankarjeva pozicija je tu zelo blizu Marxovi teoriji alienacije.

Pohujšanje: pripadniki množice so kot posamezniki vsi ljudje — torej grešni; toda sistem njihovega skupnega bivanja, njihovo sožitje na način nekega specifičnega občestva zahteva, da to svojo »grešnost«, tj. človeškost, prikrivajo, zatirajo — — in tako zagrešijo edini resnični greh: izdajajo svojo človeškost.

Hlapci: posamezniki kot člani množice se delijo v dve skupini: na cinike in tiste, ki še imajo minimum človečnosti. Genialni Cankarjev obrat je v tem, da je s temi zadnjimi mogoče bolje manipulirati, ker so zaslepljeni. Avtentičnost je v Hlapcih negativna kategorija (naivne žrtve manipulacije) ali pa je nemogoča: za Jermana v občestvu, vsaj takšnem, ni prostora. Tisti, ki bodo »kovali« prihodnji svet, so ljudje, ki so šli skoz to skušnjo, ki so izkusili nemožnost takšne »intelektualistične« avtentike (Kalander).

Hlapci so torej »sinteza« te paradigme — toda zato mora »uporniška« pozicija razpasti na dvoje: na Jermanovo »disidentstvo« in Kalandrovo revolucionarnost. Kalander je pozitivna razrešitev problema »intelektualci in revolucija« — kakor je Maks negativna parabola: Maks mora pasti, ko se »tam doli ljudje začnejo gibati«.

Pozitivni prostor za »intelektualca« kot nosilca avtentičnosti je možen v Blagru in Pohujšanju: prav zato, ker obe drami puščata odprto razliko, ki je v Hlapcih »sintetizirana« (z revolucijo v prihodnosti — torej za ceno teleologije!), v Kralju na Betajnovi pa zamrznjena, petrificirana v razredni kontradikciji, ki so jo njene žrtve prisiljene aktivno reproducirati (prav to je pozicija proletariata v kapitalizmu: prisilna reprodukcija produkcijskega načina pod nenehno grožnjo smrti). Razlika, ki je v Blagru topološka (meščani na sceni, množica za odrom), je v Pohujšanju »interiorizirana«: šentflorjanske pokveke vendarle nosijo v sebi neki minimum človečnosti (in prav to je nujna humanistična predpostavka teorije alienacije: proletarci ostanejo ljudje, naj si kapitalizem še toliko prizadeva, da bi jih popolnoma »poživinil«).

Ščuka in Peter sta torej — kot »intelektualca, kot avtentista« — predstavnika nezadržne dejavnosti te razlike na sceni in med šentflorjanci: prav onadva lahko prisluhneta tistemu »hrupu«, ki ga žene množica — in ki ga nemara množica sama niti ne sliši — Peter je umetnik in razbojnik, popotnik in rokovnjač, kuštravo frizuro ima in pisano pentljo okoli vratu, v vseh njegovih besedah je ironija in humor (cf. Cankarjeve opredelitve »oseb in obrazov« na začetku Pohujšanja). Jasno je torej, da sta Ščuka in Peter popolna »outsiderja«, skoznju se — v nujno »degradirani« obliki — oglaša nerazumljivi hrup razlike, ki

poraja sceno, ki pa je popolnoma neuporabna — tako za socialno konstitucijo kakor tudi za organizirano socialno revolucijo. Zato nam lahko Cankarjeva »fin de siècle« ideologija tu zveni zelo sodobno.[5]

AVANTGARDA PRED DILEMO »ESTETIČNO : POLITIČNO«

Analiza konkretnega učinkovanja Cankarjevega Narodovega blagra v njegovem sodobnem okolju nas pripelje do paradoksa: če afirmiramo specifično estetično razsežnost gledališča, končamo v liberalistični modrosti »literaturi njen delež, veljakom pa njihovega« — in s tem zgubimo prav bistveno razsežnost Cankarjeve umetnine kot umetnine, saj se potopimo v pragmatizem upravljanja in politikantskega manipuliranja z umetninami; če pa nam gre prav za to konstitutivno napetost Cankarjeve umetnine, moramo žrtvovati specifičnost estetičnega in prestaviti gledališče kot celoto na prizorišče družbenega razrednega boja. Ta žrtev estetičnega je dokončna — zakaj njena nujna posledica je, da postuliramo obstoj specifično meščanskega ugodja: meščani ne morejo uživati ob Narodovem blagru, njihova estetiška slast je lažna. Toda na drugi strani je »pravo« Cankarjevo občinstvo, ki je po Rdečem praporu v »nižavah«, tj., med delavstvom, njegovo pravo občinstvo prav zato, ker edino lahko doume resnično politično sporočilo »komedije«: ker se ne pusti zaslepiti od estetičnega blišča. Sporočilo je torej dojemljivo na podlagi žrtvovanja estetične razsežnosti — estetiška razsežnost, ki očitno »živi« le med meščanstvom, pa je vnaprej lažna, ker jo omogoča le slepota za sporočilo.

Leta 1906 seveda ni bilo mogoče pomisliti še na tretjo možnost, da namreč skušamo ohraniti estetično razsežnost prav skoz gesto, ki jo nakaže že Rdeči prapor: gledališko prizorišče je prizorišče **na** prizorišču socialnih bojev, sleherno gledališče je gledališče **v** gledališču. Na ta način estetičnega ne bi reducirali, pač pa univerzalizirali: ta univerzalizacija se je zelo močno uveljavila v revolucionarnem letu 1968, ko so nekatere težnje v študentskem gibanju vrgle parolo: revolucija je estetsko dejanje. Ne glede na to, da je revolucija kot estetski akt nujno neuspešna, premagana kot revolucija (na to lahko zastopniki te ideologije odgovarjajo s frazo, da je sleherna revolucija pač neuspešna revolucija, da vsaj nujno v dejanskosti pade pod svoje začetne cilje — s čimer se odpovedujejo Marxovi zahtevi iz 18. brumairea, da naj bi v proletarski revoluciji v nasprotju z meščanskimi, kjer fraza prekaša vsebino, vsebina presegala frazo) — ta univerzalizacija estetike temelji na izjemno »težki« humanistični podmeni, da je namreč vsakdo najprej človek in kot človek (nasploh) »zmožen estetskega doživetja«, potencialno pa estetski ustvarjalec. Takšna »levičarska« ideologija predpostavlja človeško solidarnost, ki je globlja od razrednih interesov, in je torej vsekakor še zakoreninjena v meščanskem humanizmu — v nasprotju s klasično socialistično tezo, ki se na svoj način uveljavlja tudi v stališču Rdečega prapora, da namreč ni človeka »nasploh«, pač pa je vsakdo najprej meščan **ali** delavec. Ta univerzalizacija razrednega pogleda seveda pripelje do posledice, da nihče ni zmožen estetskega doživetja, ali natančneje — da je estetsko doživetje razredna (ideološka) laž. Pomembno je, da obe univerzalizaciji »zgubita« samo možnost gledališča: če se za »razredno« stališče v tej naivni obliki možnost gledališča skrči zgolj na razsvetljensko-pedagoško dejavnost, ki nikakor ne more biti dominantna in najvišja oblika razrednega boja, pa »estetično« stališče radij gledališča tako zelo razširi, da prav zato, ker je »vse« scena, gledališke scene v njeni specifičnosti ne more biti.

Lahko tudi rečemo, da je skupno obema univerzalizacijama to, da v njunem kontekstu »ni« gledalca. Pri prvi je pravi gledalec samo delavec, ta pa je gledalec le toliko, kolikor »še ne pozna« svojih pravih interesov, se pravi, samo kolikor še ni osveščen delavec — gledalstvo je pri njem le prehoden moment; pri drugi pa so »vsi« gledalci, prav kolikor so zmerom že igralci. Najsplošnejša poteza, ki je značilna za obe univerzializaciji, je prav nemožnost specifične **pasivne** estetične naravnanosti; lahko bi torej rekli, da ju v njuni različnosti druži prav skupni aktivizem.

---

[5] K vprašanju »neuprizorljivosti« in določene »premoči« (teoretskega) branja še tale podrobnost iz režijskih opomb k pohujšanju: »J a c i n t a. . . . v laseh, na tilnik spletenih, ima tuberoze, ki dešé do galerije« (3. akt, 9. prizor).

Nemara odtod izvirata zavestna »marginalizacija« in težnja k eksotiki, misticizmu ali prvinski religioznosti, ki sta značilni za dobršen del sodobne avantgarde. Ne gre le za to, da pragmatičnega aktivizma sodobne meščanske ideologije utrujenega malomeščana privlači eksotika vzhodnjaškega »pasivizma« — to nam lahko kvečjemu pojasni nemara »nehoteni« komercialni uspeh avantgard —, pač pa avantgarde segajo po eksotičnih elementih (lutke japonskega gledališča bunraku — Bread & Puppet Theatre; joga — Living Theatre; afrikanizem afro-ameriškega gledališča ...) prav zato, da bi si utrle sam prostor gledališke scene. Ker se scena vzdržuje s svojo mejo, mora današnje gledališče vztrajati kot obmejno, obrobno gledališče: z »off-« se seli na »off-off-«, ne da bi bilo mogoče skleniti to veriženje ven iz središča: današnje gledališče je možno le kot raz-središčena scena, zakaj le čim dlje od »središča« še ima možnost, da potegne mejo. Popolnoma drugotno je vprašanje, koliko zvesto je lahko uvažanje tujerodnih prvin iz neznanih kultur — ali, natančneje: logika sodobnega gledališča prav zahteva, da je raba tujih prvin nepristna, saj delujejo s svojo tujostjo, ne s kakšnim morebitnim pravim, pristnim pomenom, ki bi ga utegnile imeti v tej ali oni domorodski omiki.

Kot posebno strategijo, kako premagati to nemožnost »gledanja«, ki danes ogroža samo možnost gledališča, naj omenimo Brechtov otujevalni postopek: prav gledalčeva dejavnost se po Brechtu valorizira kot nedejavnost **glede na** odrsko dogajanje — gledalčeva »politična« aktivnost **v** gledališču se neposredno sprevrača v kontemplativni odnos **do** gledališkosti gledališke dejavnosti. Pod vso navidezno didaktičnostjo gre tu — vsaj načelno — za razrešitev sodobnega gledališkega paradoksa, ali, bolje, za prakticiranje tega paradoksa na način gledališkega uprizarjanja: to, da gledalec »razmišlja« s stališča svoje za gledališki prostor vselej apriorne politične pozicije, mu hkrati zagotavlja kontemplativno naravnanost do gledališkega scenskega dogajanja — se pravi, da politična, zunanja »incidenca« prek otujevalnega učinka neposredno zagotavlja specifično estetično naravnanost, od katere gledališka umetnina živi. Brecht ravna torej v načelu podobno kakor Cankar v Narodovem blagru: dualizma estetično/politično noče »presegati«, pač pa njegovo notranjo kontradikcijo »uporabi« za konstitucijo specifičnega gledališkega prostora. V nasprotju z naivnim razumevanjem vprašanja o »tendenci v umetnosti«, ki vselej predpostavlja, da mora biti »politika« na odru, v dvorani pa naj bi se zagotovila »estetika« — tj. v nasprotju s stališčem, ki mu navsezadnje zmerom gre le za prijetno preobleko neprijetne »resnice« — je pri Brechtu politika »v dvorani«, estetika pa se ponuja z odra kot zavračanje estetike na meščanski način, tj. kot nemožnost vživetja, tj. kot nemožnost tistega estetičnega do-živetja, za katero je že 1906 jasno, da je meščanska laž. S tem pa je že tudi jasno, da tudi politična razsežnost ne bo delovala samoniklo, temveč kot problematizacija političnosti političnega: načelno lahko trdimo, da je otujevalna strategija kontradikcije »estetično/politično« v tem, da se estetično uveljavlja na način zavračanja, politično pa na način problematiziranja. Podobno kakor se Brecht v drami Galilej ne loteva vprašanja odnosa med znanostjo in družbeno-politično sfero na način vulgarnega marksizma ali sodobnih tehnokratskih pozitivistov (ki obupno kopičijo empirične podatke, kako »znanost« vendarle lahko »koristi« »družbi« — prav zato, da bi prikrili, kako ne morejo dati **načelnega** odgovora), pač pa že na začetku vprašanje **obrne** in skuša pokazati, zakaj in kako se zgodi, da postane znanost družbeno nevtralna — — tako tudi ne skuša dokazati, da je estetično mogoče tudi politično »uporabljati«, pač pa neposredno kaže, kako je estetična razsežnost vselej že specificirana in kot taka vselej **že** politična.

Jasno je torej, da pojmovni dvojček »estetično-politično« ne more utemeljiti teoretskega razpravljanja o umetnosti, prav tako pa ni neposredno navzoč v umetnostni praksi sami: kolikor se umetnostna praksa nanj nanaša, ga hkrati vselej že tudi predeluje — kakor je splošni odnos med umetnostjo in ideologijo v tem, da je ideologija **delovni predmet** v specifično strukturiranem umetnostnem postopku.[6] Pojmovni par »estetično-politično« je tako prvina v specifični ideološki zunanjosti

[6] Klasično vprašanje o odnosu med umetnostjo in ideologijo »likvidira« v polju marksističnega problemskega polja Pierre Macherey s tezo, da je ideologija predmet dela v specifičnem umetnostnem produkcijskem procesu. Cf. Pour une théorie de la production littéraire, Maspero, Paris, 1971.

umetnostne prakse in je zato zgodovinsko in družbeno opredeljen: predpostavlja sodobno »duhovno« zgodovinsko situacijo, ki šele razloči estetično od političnega, ali natančneje, ki politično in estetično šele konstituira kot relativno avtonomni sferi — in s samo to avtonomizacijo problematizira njun medsebojni odnos; ta situacija, denimo, predpostavlja, da umetnost zgubi neposreden stik s sfero religiozne ideologije, da religija ni več specifična ideološka zunanjost umetnostne prakse: to je, sumarno povedano, novoveška situacija, kakor se ta situacija temeljno razlikuje od, denimo, srednjeveške, ki jo opredeljuje religiozna dominanta, ali od klasične grške situacije, kjer, kakor pravi Marx, »grška mitologija ni bila samo arzenal grške umetnosti, marveč tudi njena baza«.[7] To je položaj, ki od umetnika zahteva »individualno fantazijo« — na drugi strani pa torej tudi individualno politično opredelitev. Za gledališče ima ta položaj še posebno usodne posledice, glede na to, da: 1. gledališče niti na strani »produkcije« niti na strani »konsumpcije« ne more biti individualno početje, pač pa je že vnaprej kolektivna dejavnost; 2. za gledališče ne more veljati »umik« v privatno sfero, ki je sicer značilen za umetnost v meščanski družbi, saj je vselej tudi ireduktibilno »javna« dejavnost, torej tudi v okviru meščanskih distinkcij sodi v »politično« sfero.

Gledališče je tako nemara še edina »umetnost«, ki v individualističnem meščanskem svetu ohranja kolektivno naravo, vendar je kolektiv, ki nosi sodobno gledališče, vseskoz problematičen: univerzalnost gledališke publike je potrjena s tem, da si vsakdo lahko kupi ceneno vstopnico za gledališče, ki ga podpira država ali kaka ustrezna njej podrejena ustanova; ta abstraktna (denarska) občestvenost gledališča seveda šele omogoča, da se na njeni podlagi začrtajo realne, razredne družbene meje, ki vzpostavljajo specifični gledališki kolektiv.

V Grčiji je bilo gledališče zastonj za vse državljane (pozneje, ko so uvedli enotno vstopnino, je država podpirala reveže), uveljavlja politično enotnost mesta, in njegov kolektiv je »realen«, saj gre za skupnost svobodnih državljanov **polis** — ki se prav kot subjekti najvišje človekove dejavnosti, politične dejavnosti kot etičnega delanja razločujejo od tujcev in nesvobodnih. Srednjeveško gledališče je praznični spektakel, tako ekspanzija sakralnega kakor vdor profanega v sakralno, skratka, praznična, časovno in prostorsko umejena transgresija konstitutivnih ločnic srednjeveškega sveta; zato sproža vrsto permutacij, ki razodevajo bistveno »dvosmiselnost« srednjeveškega praznika: predstave so lahko v cerkvi, na mestnem foru ali na živinskem trgu; mecen je kralj, samostan ali mestna aristokracija; nastopajo stanovi od kmetov do duhovnikov, in nastopajo v množicah (v nekaterih misterijih nastopa do tristo igralcev); snov je pretežno religiozna, toda na začetku ali na koncu je mogoče pridodati »lascivne farse«, kakor se leta 1542 pritožuje pariški parlament; prizorišče je lahko fiksno (na odru), lahko se pomika mimo gledalcev, lahko pa se tudi procesija gledalcev pomika mimo posamičnih prizorišč (tako v Valenciji, 1512); nazadnje ni le mogoče, da gledalci plačujejo za predstavo, pač pa se lahko zgodi celo, da igralci na dražbi kupujejo vloge (čim imenitnejša je vloga, tem dražja bo: primer je zabeležen v Franciji v 16. stoletju). Gledališče je tako, sumarno rečeno, spektakularna manifestacija začasne praznične odprave »tabujev«, mitološka figuracija »ničelne točke« začetkov (religiozne snovi!), nekakšna mitična genealogija človeške družbe kot krščanskega vesolja, geneza v »kratkem kurzu«: umetno ustvarjeni »nevtralni« prostor, v katerega se zarišejo konstitutivna razlikovanja. Torej praznična figuracija kolektiva na način mitične produkcije tega občestva. V tej razsežnosti je funkcija srednjeveškega gledališča prav inverzija funkciji gledališča v Grčiji: tudi v Grčiji gre za praznik, za problematično religiozno filiacijo itn. — toda v nasprotju s srednjim vekom, kjer je učinek praznika hierarhizacija, je njegov učinek v Grčiji »izravnalen«: bogati državljani, ki financirajo predstavo, se s tem simbolično odkupijo za svojo »neenakost«, in praznik afirmira **polis** kot enoten, četudi osredotočen prostor.

Sodobno meščansko gledališče bi lahko v tej luči opredelili kot nekakšno »inverzijo« srednjeveškega: medtem ko je v srednjem veku gledališče »belina«, v katero se vpiše hierarhično vesolje, pa v abstraktni belini denarnega iluzoričnega občestva gledališče (med drugimi meha-

[7] Uvod v Očrte kritike politične ekonomije, Marx-Engels, Izbrana dela IV, CZ, Ljubljana, 1968, str. 45.

nizmi) šele omogoča, da se vzpostavijo razlike med družbenimi skupinami. Natančneje povedano: realna protislovja, ki vladajo v »občanski družbi« (v Marxovem pomenu), se ne morejo in ne smejo simbolizirati v meščanski demokratični državi, ki je sfera politične enakosti; zato je gledališče kot ena izmed maloštevilnih še preživelih kolektivnih »umetnosti« redka možnost, da se razredne razlike simbolizirajo — toda ne kot razredne, tj. družbene razlike, pač pa **kot »naturalizirane« kulturne razlike,** tj. kot razlike v stopnji estetske občutljivosti, kultiviranosti, **okusa.** Ideologija »estetskega čuta« je zatorej spontana ideologija tega razrednega položaja sodobne umetnosti, ki na svoj posebni način pomaga reproducirati ta razredni položaj: zato tudi ni naključje, če je prav gledališče priljubljeno področje njenega početja, saj je s svojo kolektivno naravo privilegirano mesto simbolične identifikacije meščanstva kot »naturalizirane« kulturne skupine.

Osrednje vprašanje je seveda, kakšne posledice ima ta posebna »sociološka« situacija sodobnega meščanskega gledališča za samo estetično razsežnost gledališke predstave: dokler namreč ne pokažemo, da je ta tako imenovana »estetična« razsežnost vselej že razredno specificirana, ostajajo vse pripombe o družbenem položaju gledališča vendarle še na ravni zunanjega sociologiziranja.

Meščanska ideološka naturalizacija družbenih kontradikcij se bo v gledališču dogajala tako, da bo predstava prikazovala pač naturo po meščanski koncepciji; pri tem se lahko problematika meščanske »nature« poveže s specifičnim aristotelovskim motivom, ki obvladuje meščansko gledališče od Lessinga pa prav do sodobnih avantgard (na aristotelovsko zasidranost avantgardnega gledališča smo skušali opozoriti v spisu »Barthes, Derrida, 12 režiserjev...«, Problemi 128—132/1973): tako da lahko tu na odličnem zgledu opazujemo razredno ideološko predelavo in uporabo »kulturne dediščine«. Plod tega križanja Aristotela z Rousseaujem je v zgoščeni obliki tudi pri nas v zadnjem času doživel nekoliko popularnosti: kot **monodrama.**

MONODRAMA: RESNICA V KONCENTRATU

Paradoks aristotelizma meščanskega gledališča je v tem, da se »dopolni« v zvrsti, ki je za »Aristotela« iz Poetike nemogoča: kolikor lahko razberemo iz teksta, bi minimalni aparat, potreben za tragedijo, sestavljala igralec in zbor, pa še to bi bila zgolj rudimentarna oblika, ki je že od Ajshila naprej ni več (»Ajshil je povečal njih število od enega na dva; hkrati je zmanjšal vlogo zbora in prenesel težišče dejanja na dialog«, IV). Na ravni teksta Poetike namreč brez tega minimalnega dispozitiva sploh ne more priti do tragičnega preobrata, kolikor ta preobrat izvira iz »križanja« človekove prakse z nujno členitvijo dogodkov kot usode. Preobrat, ki bi izviral iz junakovega značaja (ethos), bi govoril zgolj o tem, da ta značaj ni »dosleden« (hómalon), tak značaj pa ni »lep«, in preobrat bi ne bil tragičen. Preprosto rečeno: za Aristotela iz Poetike junak z meščansko psihologijo ne more biti tragičen junak.

Narobe pa je za meščansko ideologijo individualna psihologija edini prostor, o katerem je še mogoče verjeti, da v njem delujeta kakšna nujnost ali verjetnost. Temeljna zahteva aristotelizma glede nujne ali verjetne členitve dejanja je v meščanskem kozmosu uresničljiva edinole v tistem, kar je zunaj klasične tragične scene: zato se mora ločnica, ki omogoča sam scenski prostor, pomakniti drugam, abstraktno jo lahko povzamemo z nasprotjem »zunanje prizorišče/notranje prizorišče«. Odrska scena je zdaj »zunanja« scena, na kateri se bodo **izrazili** boji »notranjega« dušnega prizorišča, tistega, ki kot specifično človeško prizorišče apriorno druži igralca in občinstvo. Odtod logično izvirata temeljna motiva meščanske gledališke ideologije: motiv komunikacije in sporočila, motiv specifično odrskega »izrazila«. Po naravi sta ta motiva religiozna (komunikacija: občevanje, občestvo, obhajilo), po načinu postavitve pa sta tehnicistična (komunikacijska sredstva, tehnika odrskega izraza): opredeljujeta oba tečaja, med katerima nenehno oscilira meščanska ideologija — misticizem in tehnicizem (ali, kot se to formulira na ravni same te ideologije: vprašanje participacije in vprašanje umet-

v množino nasilnežev in norcev. Obtoženca dobita v tem diskurzu vrednost **paradigme,** delujeta strukturno, zato kvantitativna razsežnost sploh nima nikakršnega pomena:

Predstavnika promilne nasilne skupine med obiskovalci sodišč sta minuli teden . . . (Mi podčrtujemo.)

In ta paradigmatska »skupina« nikakor ni nedolžna: zakaj normalno loči od deviacije popolna diskontinuiteta, medtem ko so notranje razlike med vrstami deviacije v luči te normativne diskontinuitete zanemarljive; omenjeni komentar se namreč začne s temile besedami:

Umor pred razpravno dvorano na sodišču, pobeg sodnika skozi pritlično okno, da ne bi postal druga žrtev razdraženega obtoženca, ugrabitev sodnika za talca . . . Se bi lahko naštevali **primere** . . . (Mi podčrtujemo.)

Katera je torej tista občost, ki omogoča zgornji nenavadni amalgam »primerov«? Če smo se pravkar metaforično izrazili in zapisali, da gre za »svetoskrunstvo«, smo skušali s tem povedati predvsem, da v sodobnosti sodišče »poseduje« tisto razsežnost, ki nepopravljivo manjka meščanskemu gledališču in katere odsotnost je njegova prava tragedija: razsežnost slovesnosti, izjemnosti, »prazničnosti« (odsotnost, o kateri govori že mladi Lukacs). Zdi se, da nam tu lahko pomaga marxovski koncept za meščansko družbo značilnega razcepa na državo in »občansko družbo« — razcep, ki polje političnega umeji v državne okvire »javnih zadev« in odpravi sleherno možnost tiste enotnosti, ki je značilna za grško **polis** in iz katere raste grško gledališče. Meščansko gledališče je potisnjeno v meje »občanske družbe« in je tako najprej zasebna zadeva: videli smo že, da prav iz tega položaja izvira njegova »naturalizirajoča« funkcija prikrivanja razrednih protislovij. Prazničnost je seveda vezana prav na to možnost neposredne pripadnosti občestvu, na možnost, ki je lahko v sodobnosti zgolj iluzorna — četudi zato nič manj »realno« ne deluje kot simbolna družbena vez, o čemer nas prepričujejo specifični praznični spektakli, kakršni so, denimo, značilni za fašistično državo. V klasični demokratični meščanski državi pa ostaja političnost, ta sodobna reducirana forma tistega, čemur Grki pravijo **tà tês póleos** (kamor sodi tudi gledališče), privilegij meščanske države in raztresena po njenih ustanovah, tudi sodiščih (omenjeni komentar tega ne pozabi omeniti: »Po našem kazenskem zakonu lahko po uradni dolžnosti . . . postopamo proti vsem tistim, ki so razžalili državni organ oziroma uradno osebo.«).

Tabu, ki velja na prostoru državne javnosti, je veliko zaresnejši od tistega, ki varuje gledališko prizorišče: kdor žvižga igralcu, izraža svoje svobodno čustvo, kdor žvižga sodniku, gre lahko za tri mesece v zapor. Toda »transgresija«, ki je zbudila upravičeno pozornost osrednjega dnevnika, je za nas pomembna tudi po svojem notranjem mehanizmu, ne zgolj po svojem splošnem pomenu sodobnega laičnega svetoskrunstva.

Najprej gre za »gledališče« na nepravem prizorišču: v časopisni papir zavita kost, ki jo omenja časnikar, namreč ni rabila temu, da bi obtožencu potešila lakoto, pač pa neki posebni predstavi, ki se močno približuje postopkom happeninga v avantgardnem gledališču. Toda medtem ko je happening praksa, ki »razbija« tradicionalno škatlasto sceno, jo dekonstruira na način univerzalizacije, je postopek s kostjo nekako inverzen in zato toliko učinkovitejši: ta postopek sceno, narobe, vzpostavlja, jo obmejuje na kraju, kjer je takšna meja popolnoma nezaslišana — konstituira »karnevalsko« sceno burke in s tem že subvertira prizorišče sodne resnosti kot ravnine državljanske enakosti: glumaški »trik«, če smemo tako reči, je tu prav v **parcializaciji,** burkač se odpove svojemu univerzalnemu statusu človeka in državljana in se brutalno neposredno parcializira v klovnovsko figuro na ostentativno ne-univerzalni, delni, »nizki« sceni. Brž ko pa se pokaže, da je »visoko« in univerzalno prizorišče sodne javnosti mogoče »okužiti« z delnostjo in »nizkotnostjo«, se seveda zamaje tudi sama visokost njegove vzvišenosti in univerzalnost njegove občosti.

Nadalje pa gre za neko posebno tehniko pesniške figure: »(vsakdanji)kruh« je metonimija, ki nastopa v vrsti par excellence utrjenih ideoloških sintagem (s svojimi rokami služiti si . . ., človek ne živi samo od . . . itn.); če rečem »požrl si mi vsakdanji kruh«, je to že svojevrsten »surovi« stilizem, katerega sočnost izvira iz križanja »vzvišene« figurira-

ne govorice s trivialnim glagolom (»žreti«); povrh iz tega križanja nastane posebna heterogena figura glede na to, da abstrakcije »vsakdanjega kruha« ni mogoče dobesedno použiti — tako da krepki in konkretni glagol tu deluje kot metafora, ki parazitira na poetsko konotirani metonimiji; če pa vrh vsega to sprevrnjeno figuro še »materializiram«, sem »das sinnliche Scheinen« dobesedno spektakularno pripeljal na drugo potenco, izpeljal sem nemogoči poetski dokaz, ki je nostalgija slehernega gledališča da je namreč abstrakcije vendarle zares mogoče žreti, in dodaten premik v kulinarični paradigmi daje našemu zgledu pravo svetopisemsko veljavo, saj je tu beseda (že sama »kruh«) res postala meso. Spektakularno dejanje (opsis) je tu najprej v tem, da pesniško figuro »razumem« dobesedno in je dobesedno neposredno »uprizorim«; gre torej za dvakratno redukcijo — od figuriranega pomena k dobesednemu pomenu in od besede k dejanju (v obeh primerih torej od občosti v konkrecijo in »empirijo«). Gre torej za pravi **negativni postopek** v Lotmanovem pomenu[9] — za postopek, ki najprej zbudi »metafizično« pričakovanje, da se bo razodela neka splošna resnica, potem pa to pričakovanje z banalno gesto razočara. Toda prav s tem, ko metafiziko občosti in resnice pusti na cedilu, se sama ta gesta izkaže kot čisti »luksus«, kot goli utrošek (ta »razkošnost« je v obravnavanem primeru precej eksaktno semantično podvojena in torej že v samem dejanju interpretirana s subtilnim premikom od »kruha« k »mesu«). Temeljna značilnost celotnega prizora je v tem, da je **odveč;** prav zato tudi šokira: odveč je v dvojnem pomenu, da je deplasiran in da gre prek sleherne mere. Prav s tem pa se vrne k svoji prvotni naravi in jo tako rekoč »ontološko« utemelji: značilnost gledališča v meščanski družbi je, da je »odveč« in da je »luksuz«: da je neproduktiven utrošek. Tudi tu se spet ponovi reduplikacija, ki je splošna značilnost v strukturi obravnavanega prizora: na semantični ravni je namreč ta trivialna ontologija sodobnega gledališča figurirana s fingirano biološko funkcijo (hranjenje) — prav kakor je družbena funkcija meščanskega gledališča, kakor smo videli, v tem, da naturalizira družbene (razredne) razlike.

— Na podlagi dveh »monodramskih« zgledov (Severjevega in sodnega) se vsiljuje tale splošni sklep: aristotelovska narava sodobnih gledaliških praktik še ne zadošča, da bi zgolj z njo opredelili njihovo »ontološko« utemeljenost in iz nje izhajajoči družbeno in estetično razsežnost. Sever ponovno aktivira nekatere temeljne aristotelovske motive, da bi razdrl nacionalno-meščansko (»lessingovsko«, »levstikovsko«) obzorje neke empirične gledališke ustanove, ki deluje kot osrednja in centralizirana (tj. »represivna«) norma sleherne možne gledališke prakse v nekem družbenem trenutku: »v resnici« pa se mu posreči zgolj to, da prikriti aristotelizem te norme prižene do vrhunca, in njegovo početje se izteče v demistifikacijskem učinku — se pravi, da ne ponudi tiste alternative, za katero Severju pravzaprav gre. — Na drugi strani se pokaže, da je slepa (spontana«) negativna estetična praksa sodnih razgrajačev rigorozno aristotelovsko strukturirana — in da ima prav **kot taka** nepričakovan subverziven učinek. Znajdemo se pred paradoksom: Sever izhaja iz »platonističnega« razumevanja umetnosti, po katerem je umetnost že sama na sebi nekaj, kar je nevarno državnim ustanovam in človeškemu sožitju na način državne organizacije: pokaže pa se, da ima proti Platonu prav Aristotel, da je umetnost blagodejna, »državotvorna«, in da je Platonova zaskrbljenost odveč; na drugi strani pa neka spontana in »nizka« aristotelovska praktika deluje na način, ki bi si ga lahko izmislil Platon, da bi ponazoril razdiralno čutno naravo umetnosti (in njeno dvojno etično zavrženost tipa »mimesis mimeseos«: namesto duhovne lakote po idejah telesna lakota po mesu, in namesto zdrave lakote sprevržen posnetek žretja — pot, ki je čista inverzija pravega fi lozofičnega erosa iz Simpozija: od ljubezni do enega lepega telesa k ljubezni do vseh lepih teles in odtod k ljubezni do ideje lepega ... **pravega** in dobrega) — in ki spodbudi pravi platonističen izpad v dnevnem časopisu — tako da je s paradigmo »glumači, norci, morilci« verificiran Platonov prav proti povsem »blagodejno« aristotelovski zasnovanosti gledališča.

V luči tega sklepa, da je namreč splošni aristotelizem gledališča v sodobni družbi razmeroma irelevanten za vsako posamično gledališko prakso in za njene specifične učinke, je lahko celotno naše početje videti

[9] Cf. J. Lotman, Predavanja iz strukturalne poetike, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo 1970.

pretirano grob redukcionizem: na dnu slehernega gledališkega podjetja najdemo isto temeljno opredeljenost, kar sicer nemara ustreza splošnemu horizontu gledališke sodobnosti, vendar pa prav s tem žrtvujemo tisto specifiko, ki je na splošni aristotelovski podlagi edinole pomembna. Vendar pa nam prav ta dvom o upravičenosti našega postopka omogoča, da ga pozitivno opredelimo: če je namreč aristotelizem **podlaga**, na katero se danes vpisujejo gledališke in nemara tudi nekatere druge spektakularne prakse, potem je nevtralno delovanje te podlage prav **strukturni učinek**, namreč učinek posebnega mesta, ki ga ima raven aristotelovskih konceptov v strukturi, ki ji sumarno pravimo sodobno gledališče.[10] Kolikor sleherna gledališka praksa vsakokrat znova reproducira, modificira, transformira, spodbija itn. to splošno »strukturo« (ki je seveda »struktura v gibanju« — in jo lahko v vsakem danem trenutku zgolj konceptualno fiksiramo) — potem je tudi vsakokratna morebitna nevtralizacija aristotelovske podlage specifičen učinek te dejavnosti strukturiranja, ki jo opravlja sleherna gledališka praksa kot praksa. Če torej velika večina sodobnih gledaliških praks pripada isti strukturi tudi po tem, da nevtralizira svojo aristotelovsko podlago, potem mora vendarle to nevtralizacijo izvršiti s specifičnimi postopki — in videli smo, da ti postopki niso vselej isti. Eno izmed pomembnih meril za diferenciacijo sodobnih gledaliških početij je torej prav način, kako izvršujejo to nevtralizacijo, ki je očitno ena temeljnih značilnosti sodobnega gledališča.

Kolikor torej sleherna gledališka praksa danes neizbežno »konstruira« svoj specifični aristotelizem, da mu podleže, da ga kritizira ali »nevtralizira«, lahko rečemo, da je njena najgloblja izvirnost prav v njeni najbolj temeljni opredeljenosti.

V laičnem in nesakralnem meščanskem gledališču lahko ideološki odmev temeljne določenosti gledališča razbiramo skoz simptomatično nostalgijo enkratnosti »znotraj« repetitivnosti, skoz značilno meščansko vulgarizacijo kozmičnega topoi v prostorsko-časovni lieu commun: najizrazitejši takšen simptom bi bil **festival.**

»Festival« je pravzaprav »didaktičen« zgled, saj ga v njegovi specifiki konstituirajo prav razsežnosti, ki smo jim doslej odmerili malo ali nič pozornosti: dela, ki jih na festivalih igrajo, so znana (po možnosti čimbolj znana), igralci, režiserji so čimbolj slavni, predstave so bile velikokrat že tudi odigrane drugod, temeljna določila scene so neproblematična, »tendence« preskušene in uveljavljene — v vsej tej festivalski askezi je edina novota tisto, kar je pač že po definiciji vselej specificirano: čas in prostor predstavljanja. Toda čas in prostor sta prav zato, ker sta neizbežno vselej že specificirana po koledarskih in geografskih koordinatah, povsem nespecifična: vsak kraj in vsak hip sta vredna slehernega drugega kraja in trenutka — vsaj v svetu, ki pozna le linearni čas in evklidski geometrijski kontinuum. Sama ideja festivala prižene nemožnost gledališča v meščanskem svetu do skrajnega roba: kako v svetu, ki ne pozna ne dionizij ne saturnalij, ki ne vsebuje ločnice sveto/profano, odpreti prostor scene? Iz te opredelitve je jasno, da se »festival« lahko pojavi šele, ko so vse druge možnosti za konstituiranje scene že izčrpane — ali, natančneje, za tisto družbeno skupino, za katero so vse možnosti scene vselej že izčrpane. Festival je gledališče za razred, ki svojega gledališča ne more imeti.

Postavlja se seveda vprašanje, zakaj ta razred gledališče vendarle hoče imeti in ga torej očitno tudi mora imeti. Še posebno, ker je to prav tisti razred, ki je družbeni nosilec linearizacije časa in »kontinuifikacije« prostora — ki torej, nezmožen, da bi sceno odprl s specifično teatrskimi mehanizmi, tudi ni sposoben, da bi jo postavil na izjemnost časa in kraja.

Je namreč tako v Dubrovniku, in to je poglavitna posebnost, v istem pa vsekakor najvišja draž poletnih iger — da so vse uprizoritve zgrajene že v svojem izhodišču samem z nadvse pozorno in teatrsko brez dvoma tudi konstitutivno mislijo na pitoreskna naravna prizorišča v starih dubrovniških trdnjavah, trgih (poljanah, placah), stopnicah (skalinah) . . . Zmerom bolj je tudi tako, da si prizadevajo tamkajšnji komedijanti odkriti vsako poletje najmanj po eno novo prizorišče pod odprtim nebom. (Delo, 24. 8. 1976.)

— Poglavitna posebnost in najvišja draž sta pač tudi edina posebnost in edina draž dubrovniških iger na dubrovniških prizoriščih, in če

[10] O konceptu »podlage« (»fon« v srbohrv. prevodu) cf. J. Lotman, nav. delo, pogl. Umetnost kot semiotični sistem, in passim.

je »pitoresknost« dubrovniških prizorišč v Dubrovniku za neki družbeni razred »teatrsko brez dvoma tudi konstitutivna« — potem res nismo daleč, da sprejmemo »levičarsko« tezo iz Rdečega prapora (1906), da namreč obstaja specifični meščanski užitek: lahko tudi natančno določimo prostor tega posebnega užitka — umešča se namreč v tisti razmak, ki loči »trg« od »place« in »poljane«, »stopnice« od »skalin«. Iz tega je tudi popolnoma jasno razvidno, da je užitek stvar označevalca in ne referenta: kup podrtih stopnic je »na sebi« vselej pač kup podrtih stopnic, in če jim rečem »stopnice«, so le podrtija — če pa rečem, Evropec z domorodci, »skaline«, postanejo naenkrat »pitoreskne«, na njih ugledam sled zgodovinske noge in prah stoletne slave . . .

Iz tega bi nemara lahko začeli tudi uvidevati, zakaj za zagotavljanje razrednega gospostva ne zadoščata vojska in policija, pač pa je potrebno tudi gledališče. Neka konkretna zgodovinska družbena struktura se namreč ne more ohranjati zgolj s pomočjo ekonomskih mehanizmov in represivnih aparatov, če je ne podpira tudi tisto, čemur Plehanov pravi »družbena psihologija«.[11] Meščanstvo, katerega prihod na zgodovinsko prizorišče sicer prav odpre razsežnost individualne psihologije, pa je v svoji prozaični vsakdanji naravnanosti pač silno nespretno v zadevah, ki se tičejo psihološkega in simbolnega nasploh: odtod nemara tudi zadrti antiintelektualizem trivialne meščanske zavesti, saj intelektualci predstavljajo za buržoazijo in predvsem za njene vladajoče skupine prav tisto, česar meščan po definiciji nima: zapis zgodovinske kontinuitete v vsakokratno sodobnost in teoretsko subverzijo ekonomske mehanike meščanskega vsakdanjika. Gledališče kot duhovna in neproduktivna dejavnost bi prav tako zapadlo pod ta para-rasistični srd, ko bi s svojo neločljivo socialno razsežnostjo ne odpiralo prav zadnjih vratic, skoz katera se lahko meščan vtihotapi v kraljestvo duha: prav kakor si na začetkih svoje družbene vladavine lahko kupi baronski naslov, si lahko v gledališču omisli legitimacijo dobrega okusa. To vsekakor govori o neki določeni zgodovinski zrelosti razreda, ki že opušča svoj samonikli in izvirni puritanizem — četudi ga seveda s toliko večjo strastjo zdaj sprošča na ne-okusnih avantgardnih manifestacijah, ki skrunijo gledališko svetišče.

FESTIVAL IN VPRAŠANJA IDEOLOŠKE KONSOLIDACIJE RAZREDOV

»Festival« je nemara najmočnejši postopek, s pomočjo katerega se gledališče vpenja v obzorje meščanske ideologije. Seveda ta »uvoz« ne gre brez posebnih redukcij; meščanski um je predvsem kvantifikacijski in inovativen: »vsako poletje najmanj po eno novo prizorišče« se sliši malone kot reklama za pralni prašek. Jasno je, da namesto novih postopkov za produkcijo scene meščan lahko ponudi le turizem.

Toda ko se ta kvantifikacijski postopek sproži, ga ni mogoče več ustaviti; ne sme se ustaviti, saj je meja, ki naj bi pripeljala do »kvalitativnega preskoka«, zmerom odmaknjena za mitološko »stopnico več«: odločilen je vselej tisti korak, ki ga še nismo naredili.

. . . še predstava Sofoklove **Elektre**, postavljena v razsežen in pitoresken atrij, pod renesančne arkade poletne vile, ki so jo na začetku 16. stoletja zgradili na obali lapadskega polotoka dubrovniški vlastelini iz rodu Sorkočevićev: gotske monofore in trifore v nadstropju, zadnji novejši del ima zgoraj odprto ložo z baročnimi stenskimi slikami: v prostranem vrtu ribnik, kapela, velika terasa . . . (Delo, 1. 9. 1976.)

Ni zadosti torej Sofoklej, dodati mu je treba še gotske monofore in trifore, renesančne arkade, baročno stensko slikarijo in učeni navedek iz turističnega vodiča; meščanska pamet je zgodovinska in koherentno sistematična; pričakovati bi torej bilo, da se ji bosta upirala anahroni-

[11] Plehanov nam s svojim v bistvu »tainovskim« obzorjem danes nemara zveni nekoliko naivno. Vendar pa moramo upoštevati, da ima »psihologija družbenega človeka« v njegovi sistematizaciji zelo sorodno funkcijo kot »strukture človeškega duha« pri, denimo, Lévi-Straussu: psihologija družbenega človeka je pri Plehanovu prav tako mediator med družbeno bazo in vrhnjo stavbo, kakor so pri Lévi-Straussu (apriorne, nad-zgodovinske) duhovne strukture »baza« družbene vrhnje stavbe ali tistega, čemur marksizem v nekaterih variantah pravi »oblike družbene zavesti«.

zem in stilska neenotnost. Toda ne: ti »tabuji«, ki konstituirajo meščansko »ratio«, na gledališkem kraju padejo. To je za meščanski »festival« vendarle še dosegljiva sled sence arhaičnega praznika, ko so se sprevrgle družbene norme (cf. saturnalije). In gledališče je zares lahko izbruh spontanosti ... meščanskega kulturnega eklekticizma; tu je očitna »kratkovidnost« tiste avantgarde, ki ji gre za »spontanost«, saj je že s svojim projektom vpeta v koordinate meščanske redukcije gledališča.

Šlo je seveda za rafinirano »imitacijo« s štiristoletno časovno rezervo ... grajena vseskoz s čisto jasno voljo do čistega estetskega učinka ... (je) ustvarjala ... (z) rafinirano stiliziranimi situacijami hkrati tudi že jasno razvidno »distanco« do svoje teatralne rekonstrukcije ... Bila je izjemno rafinirana ... predstava ... ujeti stari svet in njegovo gledališče v kar se da zvesti rekonstrukciji. (Delo, 1. 9. 1976.)

Po prejšnjih opombah smo videli, da je vrhunec meščanske rafiniranosti prav odsotnost (meščanske) rafiniranosti. Zdaj se ta račun nadaljuje: rafiniranost je distanca, tj. štiristoletna rezerva; to je aksiom, in res ima tavtološko vrednost, saj je med 16. in 20. stoletjem pač vselej minilo štiristo let: meščanu torej v kulturni sferi uspeva tisto, za kar se je vendarle še treba potruditi v ekonomski sferi — uspeva mu, da kapitalizira čisti časovni potek. Jemlje obresti na štiristoletno obdobje, ki je sicer čisto naključna letnica njegovega prihoda v svetovno zgodovino. Toda iz tega aksioma je mogoče izvleči tale račun: »kar se da zvesta rekonstrukcija **plus** rafinirana distanca **je enako** čisti estetski učinek«. Ne samo, da z enim zalogajem pogoltne Sofokleja, Zlatarića in še Sorkočeviće, pač pa je ta svetovno-zgodovinski imperializem povrhu še »čisto estetski učinek«, »opravljen zgolj (?) z estetskimi, bolje — artističnimi pretenzijami«.

Zdaj je nemara tudi razvidno, zakaj je meščanstvu v času, ko je že vladajoči razred (ko ima že državo, ko že razpolaga tudi z narodom kot družbeno integrativno močjo »nad« razrednimi razlikami — položaj, ki nikakor ne velja za Lessingovo zgodovinsko obdobje), gledališče še zmerom potrebno; zakaj si ga mora ves čas še zmerom prisvajati — četudi s pomočjo festivalov.

Med njimi (gledalci) so slednjič le v zanemarljivem odstotku takšni, ki so drago vstopnico pošteno plačali: med zračnimi, svetlimi dubrovniškimi zidinami se zbira, kajpada, brez števila tako imenovanega profesionalnega oziroma protokolarnega občinstva, žurnalisti in gledališki recenzenti, strokovnjaki vseh baž, diplomati in drugi renomirani prišleki in domačini. Vsi ti se seveda strnejo v debelem krogu okrog teh uprizoritev, ki se potem odpro »običajni« publiki šele na reprizah čez leto in dan, v naslednjem poletju. (Delo, 24. 8. 1976.)

Ta z obilo zlobe (Andrej Inkret) sestavljeni spisek bi se bral kot preskripcija lista revolucionarnega komiteja, ko bi ne bil prav seznam občinstva nekega določenega gledališča. Moč Inkretovega domisleka je prav v tem, da nazorno pokaže na ne-naravno, tj. družbeno konstitucijo skupine, ki se na predstavi zbira prav zato, da bi se naturalizirala, da bi tisto, kar bi se nemara povsod drugod prikazalo kot učinek razredne dominacije, predstavila kot plod prirojenega estetičnega čuta. Že davno pred prihodom avantgardne »participacije« občinstva gledališče kot družbena in torej razredna ustanova prakticira predstavo med občinstvom; vprašanje je, če se gledališče ne naseli na sakralnem prostoru (s katerim ima sicer oddaljene in ne enosmiselne filiacije) prav zato, da bi »družbeno« (občinstvo) pred »svetim« (božanskim ali vsaj herojskim: scena) delovalo homologno kot »naravno« pred družbenim: četudi svet naravnega časa in naravne nuje ugasne pred gledališkim pragom, se v grškem teatru pije in jé — kolikor človek prinese v teater »nature«, ni pertinentna, saj opizicija natura/kultura presahne pred obličjem božansko-herojske scene.

Naturalizacija razrednega protislovja poteka, kakor smo pravkar videli, na način naturalizacije zgodovine: kultura postane plod zorenja zgodovinskega časa, tem žlahtnejši in tem bolj pretanjen, čim dlje se medi. Zato se kultura hkrati razteza diahrono in je vsa sočasna: gledališki kraj je prostor, kjer se »sekata« obe razsežnosti (meščanske) zgodovine, sinhronija in diahronija — je torej nad-zgodovinski, zunaj sin- in dia-hronije, u-topos. Prostor, kjer se pomirijo družbena nasprotja, je hkrati kraj »ničelne« stopnje zgodovine. (Vselej ni bilo tako: v ne-zgodovinski aristokratski družbi je gledališče prav prostor, skoz katerega vdira zgodovinskost; za pozno meščanstvo pa so topovi že potihnili ali vsaj grmijo le še na eksotičnih obrobjih, ki šele stopajo v svetovno

zgodovino kapitalizma; nad vrata sodobnega meščanskega gledališča bi lahko zapisali: »Ko Muze govore, naj orožje molči.«)

Presenetljiva prednost enega leta, pridržana odličnikom, dobi vso svojo vrednost prav šele v tem kontekstu naturalizirane zgodovine: to preprosto pomeni, da je »navadno« občinstvo pripuščeno šele, ko so plodovi že obrani. V tej zgodovini je važna samo zadnja beseda: v njej se kumulira dediščina stoletij; če sem te besede deležen šele, ko ni več zadnja, poslušam zgolj tisto, kar je že govorjeno v novi poslednji besedi, do katere pa nimam dostopa. Resnica mojega »navadnega« zdaja se zliva v odličniška ušesa, in ta bodo vselej za tisti odločilni korak pred mano. — V nemeščanskih razrednih gledališčih je zadeva jasna: gledališče je predstava, ki si jo daje ta ali oni razred in so druge skupine (vsaj načelno) izključene — ali pa je nemara predstava, ki jo vladajoči uprizarjajo za vladane; kombinacij je možno veliko, možna je tudi neka določena »interna« subverzija, kakor npr. v srednjem veku, vselej pa je »socialni« pomen bolj ali manj presojen tudi za neposredno prizadete; — meščansko gledališče pa je demokratično: vsakomur odprto, kakor slehernik lahko sodeluje pri vladanju prek svobodnih in tajnih volitev; toda zadošča že goli linearni časovni premik, in že je gledališče slehernemu popolnoma zaprto: premik, ki je pri dubrovniških igrah groteskno potenciran, ki pa je pravzaprav edina racionalna razlaga za splošno vpeljano institucijo **premiere.**

»ARISTOTEL VS. PLATON« DANES

Kolikor smo sodobno (meščansko) gledališče »brali« skoz tekst Aristotelove Poetike, tega nismo delali predvsem ali zgolj zato, da bi pokazali, kako to gledališče kljub svoji drugačni samozavesti ostaja v obzorju tega besedila: že sama naša bralna praksa onemogoča sleherni »fetišističen« odnos do teksta — Poetike ali teksta te ali one gledališke ideologije —, odnos, ki bi temeljil na podmeni, da obstaja neki »izvirni« smisel Poetike, ki ga je pač treba razbrati, ga izkopati spod usedlin »ponaredkov« in »napačnih« interpretacij itn. Načelno je vsekakor jasno, da sleherni tekst »mora« biti protisloven, če naj se sploh piše: zato ni mogoče ostajati, denimo, »znotraj« Aristotela drugače kakor tako, da aktiviramo določene motive Poetike proti drugim motivom, da beremo eno razsežnost besedila in smo »slepi« za druge; takšna slepota je seveda zgodovinska kategorija, ni nič naključnega ali subjektivnega, in prav zato izvira iz vselej specifičnih bralnih mehanizmov, skratka, iz zgodovinsko in družbeno specificirane bralne prakse. Najodličnejši zgled za takšno bralno prakso je bržčas Lessing — ne le zaradi izjemne preciznosti njegovega branja, pač pa tudi, ker njegov »dispozitiv« vključuje vsaj tri tekste: poleg tistega, ki je v procesu zapisovanja, in Aristotelovega, »skoz« katerega se Lessingov tekst piše, še tekste poprejšnjih interpretacij, ki jih zavrača.

Prav tako ni mogoče, denimo, »zapustiti« aristotelovskega obzorja, ne da bi šli »skozenj«, se pravi, ne da bi se opredelili do njegovega konceptualnega aparata v vsej kompleksnosti njegovih notranjih razmerij; to je jasno že, ker se sleherna avantgarda opredeljuje do celotne »preteklosti«, ne le do tiste, ki jo kritizira, pač pa tudi do tiste, za katero morebiti sploh »ne ve« — že s tem, da zanjo ne more ali »noče« vedeti; da pa je celotna specifična preteklost meščanskega gledališča aristotelovska, o tem pač ni dvoma. Zatorej za teorijo nima nikakršnega pomena morebitna dilema »za Aristotela ali proti njemu«, naj je takšno postavljanje še tako priljubljeno in še tako koristno v boju teatrskih ideologij in praks; v teoriji bi bila takšna zastavitev problema najbolj zanesljiva pot v vulgarizacijo; Brechtov zgled je vsekakor dovolj svarilen.

Cankarjeva praktična subverzija meščanskega aristotelizma v Narodovem blagru lepo kaže, kako je mogoče to obzorje prelomiti samo »od znotraj«, tako rekoč z revolucionarno uporabo njegovih lastnih orožij. Korelativno naivno spontaneistični avantgardni poskusi govorijo o tem, kako je mogoče prav meščanskemu aristotelizmu slepo podleči, brž ko ga ne moremo zajeti v vsej njegovi kompleksni in zgodovinsko, tj. razredno, opredeljeni dialektiki.

Naša hipoteza o gledališkem aristotelizmu vendarle meri še nekoliko dlje: menimo namreč, da se v stari polemiki med Platonom in Aristotelom sodobnost odloča za Aristotela.

Platon navaja v Državi dva glavna argumenta proti drami. Prvi argument je splošni argument zoper umetnost: vse umetnosti posnemajo predmete, ki so že sami posnetki idej, edine prave biti — umetnina kot umetnina je zatorej posnetek posnetka, mímema mimématov. To je ontološki argument: umetnost je degradirana po svojem ontološkem statusu.

Drugi Platonov argument meri posebej na pesništvo in še posebej na dramo: kdor se je v gledališču naučil, da se razjoka nad tujo nesrečo, se tudi v svojih lastnih težavah ne bo bolje držal. Platon upravičeno opozarja na paradoks: ugaja nam in visoko cenimo, če se nam v gledališču razburijo močna čustva; v zaresnem življenju pa cenimo prav nasprotno držo, namreč to, da nas naše in naših bližnjih nesreče ne pahnejo v nizka in neobvladana čustva. Platon torej na neki način **bolj verjame v umetnost** kakor Aristotel: moč umetnosti je neobvladljiva, v gledališču vžganega ognja čutnosti ni mogoče pogasiti. Katarza na način tragedije za Platona torej ni mogoča — ne zato, ker bi bila tragedija na tem področju nezadostna, pač pa prav zato, ker je njena moč prevelika.

Tu lahko že zabeležimo prvo točko, ki jo sodobnost piše v prid Aristotelu in Platonu v škodo: tudi za sodobnost je umetnost, in še posebej gledališče, nekaj od vsakdanjega (političnega, državnega) življenja ločenega, umetnost je temeljno drugačna od resnosti vsakdanje ekonomije, umetnost ni zares. Kolikor meščanski idealizem reaktivira nekatere platonistične motive, jih glede umetnosti in gledališča vendarle aristotelovsko manipulira: umetnost ni zares, med sceno in »življenjem« ni kontinuitete. Meščanska speksa do umetnosti ni platonska, meščanstvo ne verjame v umetnost.

Toda bolj zanimivo pri Platonu je to, da med obema argumentoma, splošnim in posebnim, ontološkim in »etičnim« (kar je za Grke enako političnemu, saj je etika definirana prav pri Aristotelu kot téhne politiké), ni nikakršne posebej opredeljene zveze: drugi argument ne valorizira tega, da se v gledališču razjočemo nad posnetkom tuje nesreče, ne nad nesrečo drugega kot tako, da je torej tisto, kar v drami apelira na zavržena čustva, že samo ontološko degradirano. Platon spet jemlje umetnost preveč zares: toda če je tako, in drugi argument se prav tako razvija, potem prvi argument ne more držati. Ker pa prvi argument nujno drži, saj je vpet v celotno tkivo platonske ontologije, potem je drugi argument, če že ne neveljaven, pa vsaj močno brutalen, neprecizen.

Seveda je v platonskem kontekstu za to aporijo mogoče najti tale izhod: umetnost prav zaradi degradiranega ontološkega statusa etično degradirano deluje, zbuja tista čustva, ki so tej ontološki zavrženosti prilično. Toda prav takšno sklepanje bi nas pripeljalo nazaj v protislovje: trdi namreč prav to, da med čutnim zanosom in njegovim posnetkom ni temeljne razlike. Pridemo spet nazaj v trditev, da sta strast na sceni in strast pri drugem v temelju enaki — in primeri iz Države X, 7 to izrecno pripovedujejo (cf. »če se sam sramuješ zbijati šale, jih pa pri komični predstavi **ali** v družbi prav rad poslušaš . . .«).

Izhod iz tega protislovja je drugje: tuja nesreča me lahko gane ali pa ne, to je odvisno od moje kreposti — medtem ko pesniški posnetek tuje nesreče prav to krepost prevara; nerazumni del duše že tako in tako po svoji naravi išče hrane za svoje strasti, toda krepost ga brzda — tu pa priskočijo na pomoč pesniki in te strasti nahranijo: in prav tu najboljši del naše duše popusti svoje brzde — popusti jih zaradi **ugodja**, lažno utvarjajoč si, da s tem ugodjem nekaj pridobi. Ne gre torej toliko za razdaljo, ki čutno strast loči od njenega posnetka, saj so v teh spodnjih regijah za Platona takšne distinkcije očitno manj pomembne — kolikor za bistveno razliko, da je posnetek **nevarnejši** od posnetega.[13] Tu se spet vračamo k že omenjeni Platonovi »veri« v neobvladljivo moč umetnosti — in kolikor bi nemara lahko rekli, da je pesniški posnetek **zapis** strasti, da je umetnost pisava čutnosti (kot pisava, ki čut-

[13] Tu bi nemara lahko pripomnili, da je v nasprotju z meščanskim aristotelizmom stalinistični odnos do umetnosti »platonističen«: že Pirjevec opozarja, da na »Vzhodu« ni aristotelovske umetnosti, ker ni novoveške skušnje; dodali bi lahko, da stalinistična travma umetnosti bržčas izvira prav iz tega, da Rusija ne »preživi« kapitalizma.

nost zapisuje, in kot pisava, ki jo čutnost piše), bi lahko ves sklop Platonove averzije do umetnosti povezali s problematiko pisave v njegovem tekstu, kakor jo razbira Derrida,[14] s pisavo, ki jo Platon skuša sicer izključiti ali »zbrisati«, ki pa ga na drugi strani kar naprej nezadržno in popolnoma dvoumno privlači. Pesniško ugodje je torej nevarno prav zato, ker je hibridno: je sicer čutno ugodje, vendar hkrati takšno, da deluje tudi na »naš najboljši del«: je torej vpis nerazumnega dela duše v njenem boljšem delu, predstavlja (v dvojnem pomenu: zaznamuje in postavlja »pred« nas, razodeva) torej njuno »skupno pripadnost«, to, da oba dela vendarle nekako drug drugemu »pripadata«. Ugodje, ki ga zbuja pesništvo, tako »preči« in s tem razveljavlja prav tisto distinkcijo, ki si jo Platon prizadeva uveljaviti.

Zdi se, da Aristotel prav tu zastavi svojo »polemiko« s Platonom: Posnemanje je ugodje, vendar hkrati tudi način spoznanja; posnemanje je ljudem prirojeno, prakticirajo ga že od otroštva in po tem se ljudje razlikujejo od drugih živih bitij. S tem je umetnost utemeljena v samem človeškem človeka. Aristotel torej tudi izhaja iz neke določene nerazločljivosti, vendar pa je ta nerazločljivost že sama na sebi nekaj »pozitivnega«, torej ne nekaj, kar je nevarno, kar je treba razdeliti, izključiti itn. — pač pa je samo »antropološko bistvo« človeka. Vendar pa prav mesto, kjer deluje ta nerazločenost in nerazločljivost, zaznamuje subtilen premik od Platona: pri Platonu je ugodje »vpis« nerazločenosti boljšega in slabšega dela človekove duše; pri Aristotelu pa gre za nerazločljivost ugodja in spoznanja v mimesis, sama mimetična dejavnost je uživanje v spoznanju. »zakaj učenje ni kar najbolj prijetno le filozofom, temveč tudi drugim ljudem« (IV): da je torej ta hedoné tipična »filozofična, grška« naslada v spoznavanju, kaže na to, da se Aristotelova polemika odvija že na »platonistični« podlagi, tj., da je morebitni filozofski materializem zmerom že določen po temeljno idealističnem metafizičnem obzorju; še več: za Aristotela je posnetek zmerom že v razdalji do posnetega, in prav ta razdalja, ki je za Platona ontološka degradacija, je podlaga za neko določeno »premoč« posnetka nad posnemanim: »tistega, kar samo na sebi le neradi gledamo, kar najbolj natančne upodobitve radi gledamo, npr. like najbolj odvratnih živali ali mrliča« (IV). Mimesis je ugodje prav kot izključitev posnetega samega na sebi.

Poetična mimesis je bolj filozofična in bolj resnična (vrednejša, resnejša) kot zgodovinopisje, ker ji gre za splošno in ne za posamično (IX); splošno, to je verjetno in nujno: ena izmed modalitet te splošnosti je seveda možnost: zato Aristotel svetuje pesnikom, naj raje posnemajo dejanja, ki so se resnično zgodila, saj so takšna dejanja očitno možna; toda: »temu, kar je verjetno pa nemogoče, je treba dati prednost pred tem, kar je neverjetno pa mogoče« (XXIV)[15] — prav v imenu lastne zakonitosti poetične mimesis je treba zanemariti tisto, kar se nemara zares dogaja: posnetek je bolj resničen od tistega, kar bi bilo za Platona samo posnetek v prvi stopnji — ali, radikalneje: posnetek nam kot poetični posnetek pove resnico posnetega.

Premik, ki je že sam na sebi »pozitivacija« pri Platonu še nevarne nerazločenosti (in po katerem mimesis zbuja ugodje **in** prinaša spoznanje), omogoči Aristotelu, da uspešno razreši Platonov navidezni »paradoks« že na njegovi lastni ravni — hkrati pa tudi prisili Aristotela, da vsa njegova argumentacija poteka prav na tej ravni, ki za Platona še ni najbolj bistvena: sama opredelitev blagodejnega učinkovanja poetične mimesis deluje zgolj »aksiomatično«, pač kot opredelitev, kot stališče, postavljeno proti Platonu.

Zakaj brž ko Aristotel reče, da posnetek dejanja prinaša spoznanje o nujnosti ali verjetnosti, po kateri se je to dejanje zgodilo, tj. o »resnici« tega dejanja, s tem afirmira razdaljo, ki loči posnetek od posnetega, in tuja nesreča ne more biti več isto kot posnetek te nesreče: to ali ono stvar lahko sámo le neradi gledamo, a njen posnetek nam ugaja. Nauk o poetični umetnosti lahko zato v nekem smislu beremo kot nauk o **razdaljah:** tragični junak mora biti človek »sredine« (XIII), ne sme biti ne preveč oddaljen od nas (»nam podoben«), vendar tudi ne pre-

[14] La pharmacie de Platon, Tel quel 1968.

[15] Cf. na videz nasprotno stališče iz poglavja IX: »Verjamemo le to, kar je mogoče. Če se nekaj ni zgodilo, potem tudi nismo pripravljeni verjeti, da je kaj takega mogoče; če pa se je nekaj že zgodilo, potem je jasno, da je mogoče (saj se ne bi bilo zgodilo, če ne bi bilo mogoče). . . . kajti to, kar se je v resnici zgodilo, ustreza temu, kar bi se po zakonih verjetnosti ali možnosti lahko zgodilo . . .«

blizu nam (»rajši boljši kot slabši«, »ki je poprej užival velik sloves in srečo«).

Specifični blagodejni učinek tragične mimesis je v tem, da s strahom in sočutjem doseže očiščenje teh čustev. Pogoj za katarzo je seveda mimetična razdalja; toda kaj je pogoj za čustvi straha in sočutja? **Kdo** so tisti, ki so sočutja sposobni? V Retoriki Aristotel odgovarja: ljudje, ki so v sredini; tisti, ki se ne bojijo preveč, a tudi ne premalo; »sposobnost« za čustvo sočutja je torej odvisna od neke določene »srednje pozicije« na lestvici človeških kreposti, družbenih položajev, čustvenih stanj itn. itn. — skratka, od neke ustrezne razdalje.

Do koga lahko občutimo sočutje? Do sebi enakih, do tistih, ki (po kreposti, družbenem položaju, čustvenem stanju itn.) niso preveč oddaljeni od nas, a ki nam tudi niso preveč blizu: tu Aristotel navaja izjemno nazorno zgodbo o Amasidu, ki ne joče za sinom, odhajajočim v smrt, a zajoče, ko mora njegov prijatelj beračiti: zakaj sin mu je preblizu, da bi zbujal sočutje, kar se sinu zgodi, je kakor bi se zgodilo meni, zase pa ne morem občutiti sočutja, marveč le grozo. Spet gre za pravilno, ustrezno razdaljo: sočutja tudi ne zbuja toliko tisto, kar se je zgodilo že pred davnim časom, niti ne tisto, kar se bo nemara zgodilo v daljnji prihodnosti, pač pa predvsem to, kar se bo vsak hip zgodilo ali kar se je pravkar že zgodilo; in iz te časovne razdalje preide Aristotel neposredno k razdalji med znakom in tistim, kar znak pomeni: »zato ganejo tudi zunanji znaki in dejanja, kakor obleka trpečega in podobno, potem besede in vse, kar počnejo trpeči, npr. tisti, ki že umirajo« (Retorika 1385 b 11): nemara ne bi Aristotela preveč ponaredili, če bi domnevali, da ganejo predvsem znaki in besede, zakaj stvar sama je lahko vse preveč strašna (prim. omembo umirajočega v retoriki in omembo mrliča v Poetiki).

Kdo je lahko tisti, ki ga je strah? Ne tisti, ki so preveč srečni, ne oni, ki so preveč bedni, temveč spet ljudje na sredi; iz obširnega spiska, ki pripoveduje, **koga** se je bati, je najbolj sočen nemara navedek, katerega pomen prav zaradi njegove logične presojnosti ni takoj razviden: »tisti, ki so ubili močnejše od nas; ki napadajo slabotnejše od nas« — seveda kolikor njegov pomen ni prav v tem, da **pod** tavtologično opredelitvijo »strah zbujajočih« določi ravno pozicijo tistega, **v** katerem se strah budi, namreč »nas«, ki nismo ne močnejši ne slabotnejši, torej spet »sredinski« ljudje. Naposled nam opredelitev, **česa** se je bati, spet pove, da prav tistega, kar se lahko vsak čas zgodi (cf. isti »pred-prihodnji« čas za sočutje!), in pripelje do nekoliko bizarnega argumenta: saj vsi vedo, da jih čaka smrt, pa jim vendarle ni mar, ker ni blizu. Prav ta odnos do smrti je značilen za Aristotela: zanj zadošča, da smrt ni neposredno navzoča, da je zgolj nekje v prihodnosti, pa se nam je ni treba bati. Zadošča mu tako rekoč razlika med besedo »smrt« in smrtjo samo kot biološkim pojavom, da se znebimo strahu pred smrtjo. Tak odnos, ki je **konstitutiven** za aristotelovsko koncepcijo mimesis, seveda predpostavlja linearizacijo (živetega) časa — in koncepcijo smrti, ki je biološka, ki je zgolj dogodek »na koncu« življenja, torej ne nekaj, s čimer je treba ves čas računati, ne nekaj, v razmerju do česar sploh šele (kot človek) »živim«.

Opredelitev subjekta strahu kot sredinskega človeka ima za korelat opredelitev nevarnega, strah zbujajočega človeka kot tistega, ki je »v sredi« na negativen način, ki je »sredinski« per negationem: to so zahrbtni ljudje, sladki in licemerski, za katere se ne ve, ali so blizu, in katere zato nikoli ni očitno, da so daleč.

Celoten nauk o čustvih strahu in sočutja je torej nauk o razdaljah, prav kakor je nauk o poeziji nauk o mimetični razdalji. Križanje teh dveh vrst razdalj pa očitno pripelje do očiščenja čustev strahu in sočutja.

Prav kombinacija teh dveh razdalj je tisti razmik, ki vzpostavi tragično sceno. Tako da lahko predlagamo tale paradoks: prav tragična scena je razrešitev »neusklajenosti« Platonovih dveh argumentov proti pesništvu in drami na ravni samega njunega golega protislovja, tj. na ravni, kjer tega protislovja pri Platonu ni mogoče razrešiti in kjer ga v njegovem kontekstu tudi ni treba (ali se ga nemara niti ne sme) razreševati. **Prva postavka** (ali prvi »nasprotni argument«): mimesis ni nič završenega, pač pa prav šele vzpostavlja razdaljo, skoz katero prihaja resnica posnetega; prihod ali razkritje te resnice je spoznanje in hkrati ugodje. **Druga postavka** ali drugi »nasprotni argument«: tuja

nesreča nas ne prizadene kar tako, da se »pavšalno« razjočemo, pač pa nas gane na poseben način — s čustvoma strahu in sočutja; obe čustvi afirmirata prav razdaljo med »drugim« in menoj in me afirmirata kot človeka sredine, tj. kot človeka prave filozofične mere. **Sklep:** ker gre pri tragediji za posnetek tuje nesreče, prihaja skoz mimetično razdaljo scene na dan resnica mojega odnosa do tuje nesreče, tj. resnica čustev strahu in sočutja, to pa je resnica moje »sredinske« razdalje do drugega, in prav ta resnica je nemara očiščenje teh dveh čustev kot njun »dvig« iz nakljućne posamičnosti v resničnost splošnosti. Katarza je torej prav učinek križanja teh dveh razdalj, je spoznanje in ugodje, je užitek v spoznanju resnice mojih »čustev« — in torej hkrati vzvod, ki me kot gledalca tragedije postavi v resničnost moje sredinske, tj. prave krepostne, filozofične pozicije.

Prav ker lahko Aristotel že na tej ravni afirmira tragedijo, sceno in poetično mimesis nasploh, lahko »prezre« tisto raven, ki je za Platona bistvena in kjer gre za »nevarnost« mimesis in zapisa nasploh. Aristotelov nauk o govorici in pisavi je lahko že popolnoma sodobno jezikoslovski (cf. XX) — in prehod od nepomenskosti k pomenu lahko popolnoma neproblematično umesti na kontinuum sestavljanja nižjih (nepomenskih) enot v vse bolj zapletene sestavljene pomenske enote. Zato je izhodišče njegove klasifikacije delov govornega izraza (dikcije) prav nedeljiv zvok, katerega lastnost pa je, da se lahko sestavlja v višje zvočne enote. Prav ta možnost sestavljanja je tisto, kar človeške zvoke loči od živalskih: človeško »zvočenje« je artikuliran govor, torej govor, ki nedeljive in nepomenske zvoke sestavlja v višje enote in ki s tem sestavljanjem prihaja do pomena. Razločevalna poteza človekovega zvoka je sestavljivost kot sposobnost »postati pomenski, smiseln«. Govor (lógos) je zato en in enoten lahko na dva načina: ker pomeni, označuje nekaj enotnega (kakor, »denimo«, navaja Aristotel simptomatičen zgled, opredelitev človeka) ali pa ker označuje več enot — toda v povezanosti. Človeška govorna sestavljivost je povezava, ki poraja enotnost in enost, in Aristotel za povezanost, zvezo in sestavljenost uporablja isto besedje (syntheté, syndésmo). Govorno povezovanje, ki poraja enotnost in pomenskost, je sinteza na način enotenja, torej proces »redukcije« diaretične narave elementov dikcije, njihovo stapljanje v enotnost logosa na način enotnosti pomena ali enotnosti v povezanosti, kar je pravzaprav eno in isto. Paradoksna posledica je v tem, da mora biti scena, katere možnost temelji na specifičnem križanju dveh razdalj, **prostor brez razdalje.**

Najočitnejši zgled za to specifično scensko redukcijo bi lahko bil tragični mythos, ki mora imeti primeren obseg, hkrati pa naj bo zaokrožen in celoten. Kaj je celota? (Cf. VII) — to je nekaj, kar je sestavljeno — vendar tako, da deli izhajajo drug iz drugega po zakonih verjetnosti ali nujnosti. Celota je prav tista »logiška« sestavljenost, povezanost delov, katere učinek je prihod pomena, tu še več — razodetje resnice. Lepši je seveda zapleteni mythos, saj se tu zakonitost povezovanja še močneje uveljavlja, ker je pač več »razdalj, razlik«, več delov in deljenosti, ki jo celostna tragična mimesis reducira.

Toda za naš tukajšnji namen bo nemara zanimivejši odlomek, ki vprašanje povezanosti prvin dejanja neposredno povezuje s strahom in sočutjem — čustvom razdalje:

> Dejanje, ki ga tragedija posnema, mora biti ne le zaokroženo, ampak tudi tako, da vzbuja grozo in sočutje; to pa doseže na najbolj učinkovit način, če se v njem proti pričakovanju zgodi nekaj, kar je medsebojno v tesni zvezi. V tem primeru namreč dejanje vzbudi veliko večje začudenje, kot pa če bi se odvijalo samo od sebe ali po naključju. (Gantarjev prevod, str. 53, IX. pogl.)

Najbolj strah in sočutje zbujajoče dejanje bo tisto, v katerem se dogodki proti pričakovanju dogajajo »drug zaradi drugega«: ta nepričakovana vzročnost pa je nekaj, kar ne sodi ne v rubriko razlogov za strah ne v spisek razlogov za sočutje nasploh (kakor te razloge navaja Retorika), pač pa je očitno nekaj čisto specifično »scenskega«, tragiškega. Ta specifični povod za obe čustvi je celo, abstraktno vzeto, nekaj, kar »krši« splošno zakonitost strahu in sočutja kot čustev »razdalje«: saj izvira iz neke posebne povezanosti, zveze med dogodki. Zveze, ki je nepričakovana, ki pa je na neki način vselej že bila tu: ki se pa vsekakor v nekem scenskem trenutku šele razodene. Strah in sočutje sta tu funkcija neke posebne bližine med dvema dogodkoma — izvirata iz razodetja njune vzročno-posledične bližine, povezanosti.

Kako je torej mogoče, da zdaj »bližina« zbudi čustvi razdalje? To je razodetje bližine dveh dogodkov na sceni, torej razodetje bližine v mimetični razdalji. Vendar pa ta nepričakovana zveza kot »razodetje« spet predpostavlja neko določeno razdaljo: namreč razdaljo med časom, ko je ta zveza že bila tu, a ni bila še očitna, in trenutkom njenega nepričakovanega, punktualnega vdora: torej čisto časovno razdaljo, ki loči čisto juksta-pozicijo od razodetja njene vzročno-posledične utemeljenosti. Ta časovna razdalja je čas, ki mine od navzočnosti »resnice« (tj. verjetnosti ali nujnosti povezave) do njenega poočitenja: ta razdalja je torej **zamuda** resnice. Ko se Kralj Ojdip začne, se je v nekem smislu »vse že zgodilo«: oče je že ubit, sin je v krvosramnem zakonu že spočel svoje otroke-brate in sestre; čas tragedije je čas razodevanja teh »zvez«, čas ki mine, da resnica »pride na dan«. Zato lahko dopolnimo domnevo, da je scena prostor brez razdalj, s pozitivnim dodatkom, da pa je scena »prostor« časovnega poteka: redukcija razdalje na sceni se dogaja kot temporalizacija te razdalje. Čas tragične scene je vrh tega »idealni« linearni čas, čas zaporedja »zdajev«, ki se verižijo drug iz drugega, ki drug drugemu »pripadajo«, so vsi resnični — a vendar »zadnji« prinaša resnico vseh poprejšnjih.

Zato je nujno, da je čas tragiškega grškega gledališča praznični čas, da so predstave na določene praznične dni v letu, da trajajo ves dan od sončnega vzhoda do zahoda, in da se dejanje tragedije odigra, če le mogoče, v času enega sončnega obhoda: tragiški čas je tako rekoč »konservirani« in »kondenzirani« linearni čas. Zato sta tragiška strah in sočutje lahko hkrati očiščenje teh čustev: v njiju se razodene prebivanje časa kot »zvezni« čas, kot resnica časa v enotnosti, tj. tesni povezanosti, vzročno-posledični nujnosti **človeškega** časa.

Kolikor je torej tragiški čas zamuda resnice kot človeški čas, je tudi jasno, da je njegova razsežnost nepopravljivo zaprta naši sodobnosti: zanjo je možen le usmerjeni, toda ne-smiselni fizikalni potek kot »naravni« čas — ali pa kapitalska teleologija ekonomskega krožnega obtoka kot »družbenega« časa, cirkulacija, ki ima sicer svojo teleologijo v oplajanju vrednosti, ki pa — še posebej odkar se zna izogniti krizam — nikoli in nikakor ne more pripeljati do razodetja svoje »resnice«. Zato sta gledališki avantgardi v temelju odprti samo dve možnosti: sosledje spontaneističnih »zdajev«, izmed katerih je sleherni nabit s svojo »resnico«, ki pa so prav zato med seboj bistveno popolnoma nepovezani, kolikor jih antropocentrično ne veže kaka metafizika človeške »duše« po tej ali oni ideologiji »v rezervi« — ali pa umetelna didaktična razvrstitev poučevanja te ali one pedagoške resnice, ki sicer ima svoj tezni telos, vendar prav zato že vnaprej uniči razdaljo, na kateri bi sploh lahko postavljala svojo scensko redukcijo. »Katarza« je v obeh primerih nemogoča: ne v mistični ekstatičnosti ne v napotilu za akcijo ni prostora za antropološko »sredinsko« soočenje s paradoksi zamujanja resnice v členjenju njenega časa. Od »aristotelizma« nam je tako sicer ostalo prepričanje o tem, da mimesis ni nevarna, toda samo kot iluzija lahko še deluje vera, da je lahko blagodejna: scenska mimesis ne konstituira nikakršne resnice več.

Zoja Skušek — Močnik

PRISPEVKI K TEORIJI OZNAČEVALNE PRAKSE

NAČIN GRADNJE

(Materialistična teorija označevalne prakse na področju gradnje)

1. Po klasični opredelitvi je arhitektura **ars aedificandi.** To pomeni, da je opredeljena — podobno kot medicina — kot umetnost, umetnija, obrt oziroma tehnika gradnje. Potemtakem bi lahko dejali, da ta opredelitev enači gradnjo — človeško dejavnost produciranja/prisvajanja prostora — z arhitekturo. Pojem »arhitektura« se tedaj v tej opredelitvi bolje ujema s pojmom »mesto« ali s pojmom »gradnja« kot pa s pojmom »hiša« (poslopje, stavba itn.).

Pri Albertiju obstaja med mestom in hišo odnos kvalitativne istovetnosti (ali strukturalne homologije), pri njem je mesto opredeljeno kot velika hiša, hiša kot majhno mesto. Lahko bi dejali, da **res aedificatoria** močno presega problematiko posameznega poslopja in zadeva problematiko reguliranja/oblikovanja (mise en ordre) obljudenega področja **(oikumene** v antični tradiciji) in življenja na tem področju, obenem pa ta regulativni aspekt presega kot veščina pre-biranja bodisi Vitruvija, bodisi oikumene, ki se nanjo aplicira.[1]

Ker je arhitektura po definiciji ars ali technè, se pravi umetnost v antičnem ali srednjeveškem pomenu, nekaj takega, kar je medicina, slikarstvo ali retorika, je zanesljivo, da ne pretendira na sistematično koherenco in enopomenskost znanstvenega diskurza. Ars ali technè arhitekture je pravzaprav zmeraj specifična in velikokrat specifično določena organizacija heterogenih in heteronomnih elementov, ne glede na to, da je lahko učinek te organizacije prav izonomija.

Ta organizacija je vdelana v strukturo načina produkcije kot ena izmed tistih specifičnih struktur, ki neposredno utelešajo produkcijske (lastninske) odnose in jih obenem reflektirajo na drugi ravni, kjer se kažejo in delujejo kot njihova zatirujoča interpretacija ali reprezentacija.

Arhitektura je obenem produciranje prostora in vladanje produciranemu prostoru, obenem produkcija in zavajanje produkcije v njeno nasprotje, v reprezentacijsko ideologijo, v urejanje, v estetiko itn. V althusserovski perspektivi bi lahko to investiranje arhitekture v vrhnji stavbi (v Marxovem pomenu), ki se kaže kot izpeljevanje arhitekture iz epistemičnih načel te vrhnje stavbe, spremljali po etapah, ovinkih in protislovjih: gre — če poenostavimo in se omejimo — za specifične in diferencialne interference splošnih in praktičnih ideologij, ki obrisujejo »arhitekturni fenomen« v vrhnji stavbi dane družbeno ekonomske formacije.

2. V arhitekturni hermenevtiki, če lahko tako imenujemo tisto skupino interpretacij arhitekture, ki sodi vanjo francastelovska sociologija in katere temelj je predpostavka dokončne dešifrantske procedure, obstaja prepričanje, ki je po njem »ideološko stališče« ali »ideološka shema« odločilna za strukturo arhitekturnega objekta, mesta in sploh umetnine.[2] Skratka: o strukturi diskurza arhitekture (mesta) odločajo izbrani označenci (označenci konotacije) in glede tega se to pojmovanje ne razlikuje posebno od pojmovanja Kevina Lyncha, ki — kot pravi Barthes[3] — spostavlja leksiko urbanega. O tem, kakšne implikacije in nasledke ima prevlada označenca, je bilo povedanega že toliko, da bomo tukaj poudarili samo njen značaj blokade (analitičnega postopka), cenzure (označevalne produkcije), ideološke dominacije enega branja teksta gradnje in/ali njen značaj naddoločenega vozla označevalne prakse, ki to prakso na določeni ravni interpretacije reducira na njeno »pozitivno« in »polno« prezenco — na podobo.

Po Lynchu ima podoba (image) tri poglavitne poteze, in sicer: identiteto, strukturo in pomenjenje. Podoba ima identiteto, saj obstaja le, kolikor se njen objekt loči od drugih in kolikor prek nje dojemamo individualnost tega objekta. Ni podobe okolja, če ga ni mogoče identificirati. Struktura podobe izhaja iz zmožnosti okolja

(objekta), da se postavi v prostorsko ali paradigmatsko razmerje do drugih objektov in do subjekta. Pomenjenje podobe pa se ujema z emotivno in praktično relacijo med objektom in subjektom ali gledalcem. Lynch poudarja, da je pomenjenje težak problem zlasti tedaj, ko je objekt mesto in da se je zato potrebno osredotočiti zlasti na identiteto in strukturo podobe. Na podlagi te analize postane očitno, da je podoba mesta del mehanizmov za prilagajanje okolju. Podoba je splošna shema prostorskih obnašanj, ki sodijo v individualiziran in identificiran milje. »Berljivost« miljenja je eden od temeljnih pogojev za priličenje okolja, za oblikovanje podobe, ki se prek nje organizirajo obnašanja, ki so v razmerju s prostorskim miljenjem. Izkaže se, da je Lynchova optika močno »behavioristična« oz. »gestaltistična«, čeprav ni »mehanistična«.[4]

Po našem mnenju je najbolj problematična prav francastelovska »ideološka shema« oz. goldmannovsko »ideološko stališče«, ki najdeta svojo psihološko realizacijo v Lynchovi »podobi mesta«. Problematična je vsaka semantično-senzitivna realnost ali »objektivnost«, ki se izdajata za pravo stanje stvari oz. za pravo podobo pravega stanja stvari. Po Ledrutu izraža »podoba mesta manj mesto kot pa neki globalen odnos človeka do mesta. »Simulirano« mesto ni mesto po sebi kot čist objekt. Smo v imaginarnem« ... »Simbolika mesta, kakršna se konstituira v podobi mesta, nikakor ne potrebuje nobenega »ključa«, ki bi bil zunaj te podobe ali podob» ... »Mesto je simbol in obstaja simboliziranje mesta, toda prav v sami podobi, dojeti v diskurzu in prek diskurza, se razkriva in se izraža tisto, kar reprezentira mesto za človeka, in se manifestira v različnih figurah — se pravi se simbolizira — mesto in njegovi aspekti.«[5] Podoba je namreč — »semiološko rečeno — red pomenjenja, ki implicira določeno rabo diskurza za specifične izrazne smotre, ki jih lahko označimo z izrazom 'simulacija'.« ... »Podoba nujno vključuje vrednoto in vrednote svojega objekta.«[6] Z drugimi besedami: semantika mesta t.j. tudi aksiologija mesta se producira prek podobe mesta in njenih postopkov, kakor jih opisuje Lynch in kakor se izražajo v diskurzu mesta (o mestu).

Po Ledrutu ima podoba obenem označeno in označevalno plat — kakor klasičen saussurovski znak. »Toda podoba mesta ni pojem mesta, ki ga pomeni beseda 'mesto' in ki se eksplicira v sintagmatični verigi, to je samo prikazovanje mesta (skoraj v istem pomenu, kakor govorimo o čudežnem prikazovanju). Je pomen neposredne 'povedi' (dire). Tega pomena ne smemo iskati onstran diskurza, temveč je 'zmeraj že' v diskurzu, v samem načinu, kako se organizirajo ravnine in razsežnosti diskurza.«[7] Podoba mesta je potemtakem sama struktura diskurza mesta (o mestu) — je »prostorski« nasledek, prikaz, artikulacija tega diskurza.

Arhitektura kot ars aedificandi je tehnika, ki jo tvori posebna organizacija ali konstrukcija korpusov dejstev, ki so med seboj zvezana na zelo različne načine in na zelo različnih ravneh, tako da je vsako reduciranje tega korpusa na njegov pomen zatiranje njegove strukture, njena potlačitev in sploščitev v semantični učinek same sebe. Ta korpus dejstev, ki ga tukaj imenujemo arhitektura oziroma mesto (čeprav ta dva izraza ne ustrezata docela, ker prvi zadeva tehniko gradnje — ars aedificandi — drugi pa torišče te tehnike, toda ne nevtralno torišče, pa tudi ne edino torišče. Druga pogosta konjunkcija: arhitektura in urbanizem pa je za nas iluzorna, ker spaja dve po statusu različni in celo divergentni operaciji: tehniko gradnje in tehniko vladanja oz. «logotehniko«[8]) in ki je podoben foucaultovski diskurzivni formaciji, je sestavljen iz izjav, ki so različne tako glede forme kot glede substance, so pa vse uvrščene v celoto, ki se nanaša na en objekt — na njihov neposredno določujoči kontekst — na gradnjo. Ta korpus dejstev je podoba reguliranega tj. naseljenega prostora. »Termin 'podoba' označuje strukturo diskurza, ki se nanaša na neki objekt in na skupino relativno opredeljenih pojavov. Podoba mesta ni vsota stanj zavesti, to je 'razločen govor' ('parole distincte').«[9]

3. Toda kljub vsemu je ta objekt podobe prej objektiv kot pa objekt (referent v logičnem pomenu besede, kolikor je ta mišljen kot diskurzivno okolje, ki presega raven samega diskurza. Objekt podobe pa je docela diskurzivna tvorba in se šele kot taka lahko prezentira kot cilj, tarča smoter, ki k njemu težita tako diskurz kot hipostazirana reelna aglomeracija, ki jo diskurz artikulira (»informira«). Tako

je arhitektura zmeraj na poti do cilja (mesta, poslopja) ali (svojega) pomena — kot tehnika produkcije pomena, ki se v njej na paradoksen način »arhitekturnost arhitekture« (kriterij, ki jo ločuje od gradnje nasploh) zmeraj odlaga, ki v njej mesto ni nikoli dokonč(a)no, ki nikoli ne doseže svoje polnosti kot polnosti pomena.

Ta polnost je za arhitekturo kot ars aedificandi zmeraj zunanja — prav to pa določa arhitekturo kot tehniko (kot postopek za zunanjo teleologijo). Toda arhitektura je prav kot tehnika lahko objekt (politične, ideološke, ekonomske itn.) manipulacije in objekt/referent diskurza arhitekture in diskurza o arhitekturi (če začasno obdržimo ta razloček, kot da je sam po sebi umeven), ki se prek njega izvaja ta manipulacija. Ledrut nakazuje to razsežnost arhitekture: »Manipulirani porabnik je kupec stanovanja in pohištva: arhitektura in **design** sta privilegirani področji reklame.« In: »Na področju urbanizma je porabnik zelo nemočen.«[10] Naša teza je, da gre za »manipulacijo« že mnogo prej, da je porabnikova nemoč termin strukture tega, kar imenuje D. Agrest »design« v nasprotju z »ne-designom«,[11] t.j. vsakega voluntarističnega posega v tkivo aglomeracije.

Toda arhitektura je objekt še v nekem drugem pomenu, ki bomo o njem govorili nekoliko pozneje: je objekt strasti, objekt želje, se pravi objekt v psihoanalitičnem pomenu — toda kot taka se lahko izkaže samo v nekem posebnem stanju — ta posebnost se nanaša tako na analizanta kot na analiziranca — v stanju, ki izničuje oz. suspendira njeno funkcijo urejanja.

Kakorkoli že, tukaj ugotavljamo, da nameni, pomeni in objektivi arhitekture niso tej dejavnosti v njeni strogi opredelitvi imanentni kot **njeno** »ideološko stališče« ali kot njena »ideološka shema«, ki bi naj bila **njena naravna posledica** pahljača podob, temveč jih v območju arhitekture instravrira, artikulira, investira neka struktura ali sistem, skratka neka označevalna organizacija — »podoba«, ki ni identična arhitekturi, ki ni za arhitekturo specifična, temveč se z njo ujema le v določenih točkah. Obenem pa ta označevalna organizacija, ki vanjo sodi »ideološko stališče« ali »ideološka shema«, ni reduktibilna na to stališče ali shemo, pač pa je kraj njune artikulacije — ta organizacija je naddoločenost kot možnost in meja označevalne procedure v določeni družbeno ekonomski formaciji oziroma v okviru, ki ga določa dani način produkcije.

Ti razločki seveda ne ovirajo teoretikov, zgodovinarjev in kritikov arhitekture, prav tako ne arhitektov samih, da bi ne imeli ideoloških investiranj arhitekture (gradnje, mesta), ki jih izvršuje naddoločenost (ki konstituirajo naddoločenost arhitekture) in ki so prezentirana bodisi kot »družbene vrednote«, bodisi kot »estetske vrednote«, za cilje in kriterije arhitekture (gradnje, mesta) in jih kot take postulirali. Arhitektura je kot ars aedificandi metonimija (pars pro toto) vsega področja gradnje; pri tem pa ima arhitektura kot ars oziroma technè zunanjo teleologijo, ki jo v kapitalistični epohi določa politična instanca, se pravi razredna politika v okviru kapitalističnega načina produkcije.[12] Kriteriji/cilji arhitekture so način insistiranja razredne politike ali natančneje: razredne ideologije (oz. ideologij) v katerikoli preobleki v domeni gradnje. Skratka: arhitektura se v okoliščinah, ki jih določa kapitalistični način produkcije, reducira od ars aedificandi na tehniko urejanja; za tehniko urejanja pa je docela naravno, da se ideološki kriteriji kažejo kot njeni imanentni kriteriji. Glede tega je pojem urbanizem mnogo manj dvoumen od pojma arhitekture: medtem ko arhitektura evocira tako gradnjo kot normativiko, pa urbanizem pomeni izključno normativiko na vseh ravneh svojega diskurza.

Pravo mesto teološke strukture arhitekture pa, najsi se sliši še tako paradoksno, ni arhitektura kot tehnika (tudi ne mesto), temveč diskurzi o arhitekturi (o mestu, o gradnji), ki sodijo v različne diskurzivne formacije (n.pr. v pravo ali v medicino ali v moralo ali v fiziko itn.) in ki jih z arhitekturo (mestom, gradnjo) povezujejo referenčne točke, t.j. točke, ki se v arhitekturi (mestu, gradnji) lahko obremene z ideološkimi pomeni (s kriteriji s cilji, z vrednotami itn.). Te ideološke diskurze ponavadi interpretiramo kot pomen arhitekture (mesta, gradnje), se pravi, ponavadi se uklonimo videzu, ki nam ga ponuja »pozitivna« razčlemba arhitekture.

Tako na primer ugotovitev, da prebivalci kot odgovor na očitke urbanistov o neprilagodljivosti prebivalstva, o asocialnosti itn. očitajo

urbanistom nepomenljivost zgrajenega okolja in da »ne znajo več ravnati z znaki,«[14] zbuja dvome in vprašanja, ki nanje urbanisti, arhitekti in teoretiki urbanizma, planiranja, arhitekture ne znajo ali nočejo odgovoriti pertinentno zlasti zato, ker bi se s tem razkrila — konstitutivna, toda v razkritem stanju nevzdržna — protislovnost njihovega ideološkega stališča; to stališče je namreč nujno ta ali ona inačica tega, kar imenuje Barthes v že omenjenem članku »funkcionalizem« in kar bi lahko nekoliko natančneje imenovali kapitalska (ekonomistična, tehnicistična, birokratska, tehnokratska) racionalnost — to je tista racionalnost, ki je njena iracionalna, halucinatorična narava dovolj jasno prišla na svetlo v Marxovi analizi kapitalske ekonomije.[15] Spet imamo opraviti z imaginarnim, ki se izdaja za reelno.

4. Opisana vprašanja in dvome lahko povzamemo z enim samim: ali obstaja semantičen ali bolje semiotičen sistem v območju gradnje in na kakšen način ta sistem organizira območje gradnje, če obstaja?

Skratka: za nas pomeni arhitektura veščino, ki presega golo tehniko urejanja in kontrole, pa najsi se to urejanje in kontrola kažeta kot geometrična, higienična ali druga prostorska organizacija družbenega, kulturnega oziroma političnega.

Arhitektura je izjavljanje, je diskurz, ki vsebuje svoj subjekt — kot pač vsako izjavljanje vsebuje oz. s svojim postopkom producira svoj subjekt, medtem ko ideološka interpretacija arhitekture (in vsakega drugega diskurza, vsake izjave) nujno zamenjuje in spaja subjekt izjavljanja in subjekt izjave. Subjekt arhitekture kot ars aedificandi, se pravi kot primarno označevalne prakse je pluralen in nehomogen, ne pa monolitni subjekt arhitekture in/ali urbanizma kot tehnike urejanja.

Arhitektura kot označevalna praksa predpostavlja možnost delitev, razlikovanj in nato povezovanj in razvrstitev različnih in heterogenih elementov na različnih in mnogih ravneh. V območju te prakse intervenira lingvistični oziroma logični pomen šele sekundarno, na ravni povsem določene interpretacije, ki to prakso vključuje v teleologijo s tem, da jo naddoloča. Na ravni arhitekturne prakse — in tukaj opozarjamo, da pojem prakse nima nikakršne zveze s pragmatičnimi in utilitarističnimi vulgarizacijami in degradacijami, ki ga vanje zavajajo mehanicistične in vulgarnomaterialistične interpretacije, ki dandanes prevladujejo na področju kakršnegakoli urejanja — če bi odmislili njeno semantično »realizacijo« v verbalnem diskurzu, je temeljna semantična funkcija fatična funkcija, kakor jo pojmuje Jakobson.

Mesto kot arhitekturni tekst izvršuje v prvi vrsti to fatično funkcijo, kar pomeni, da ne sporoča vsebine, ne prenaša sporočila, temveč se prezentira kot specifična organizacija elementov, ki imajo prej naravo simptona (saj so kontingentni) kot pa naravo simbola. Toda semiotike mesta ni mogoče zaustaviti na ravni fatične funkcije; fatične funkcije elementov so predpogoj za vsako branje mesta (o razsežnostih pojma »branje mesta« bomo govorili nekoliko pozneje). Mesto je namreč »diskurz in ta diskurz je zares govorica: mesto govori svojim prebivalcem, mi govorimo svoje mesto, mesto, ki smo v njem preprosto, ker v njem stanujemo, ker hodimo skozenj, ker ga gledamo.«[16] Arhitekturni »simbolizem« — če ne upoštevamo Barthesove in psihoanalitične rabe izraza »simbolika« — je zmeraj začasen, sekundaren in konec koncev iluzoren, toda obenem je zmeraj eksistenten; z drugimi besedami: mesto oz. arhitektura zmeraj nekaj simbolizira.

S tega vidika je zanimiva razčlemba nasprotja med ville in cité, kakor jo izvaja Ledrut: »Na eni strani se (od nastanka kapitalizma) razvija 'urbanizem' arhitektov, nato 'planerjev', ki pazijo na forme in figure, na geografske strukture in tehnične funkcije. Na drugi strani pa se konstituira neka politična 'filozofija', ki vidi mesto samo kot politično družbo, ki njena notranja prostorska razvrstitev sploh ni pomembna, razen če se zastavi vprašanje sekundarnih političnih enot. Ta dva pristopa in ta dva projekta, zvezana z različnima praksama, se v svojih posebnostih čedalje bolj izolirata. Zavlada dualizem: mestu (ville) kot **materiji** se postavlja nasproti duh mesta (cité).«[17]

Če govorimo o mestu, potemtakem govorimo bolj o arhitekturi kot pa — v tem je navidezen paradoks — o urbanizmu. Navideznost tega paradoksa pa nam lahko pojasni narava urbanizma.

Manuel Castells interpretira urbanizem kot produkt mehanicističnega racionalizma (urbano planiranje bi namreč rado bilo »tehnično,

nevtralno, racionalno«). »V razvoju te logike, kajti urbanizem je postal zgoščen izraz načina življenja in ker tiče sredstva za preseganje protislovij v urbanem planiranju, je to planiranje dojeto kot privilegiran instrument družbene spremembe, manipuliranje z zgrajenimi prostori in transportnimi tokovi pa se kaže kot sredstvo, ki z njim lahko na najlepših idejah in na konkreten in apolitičen način zgradimo prihodnost ljudi... ni tehnične realnosti zunaj konkretne zgodovine in vsaka intervencija države v organizaciji družbenega življenja se izvršuje izhajajoč iz logike navzočih dužbenih sil in v tej logiki. In če je res, da država v zadnji instanci in prek vseh nujnih posredovanj izraža interese skupka vladajočih razredov, urbano planiranje ne more biti instrument družbene spremembe, temveč je orodje dominacije, integracije in **reguliranja protislovij**, njegove učinke pa moramo analizirati v odnosu do družbenega vidika, ne pa v odnosu do himeričnega »prostorskega reda.«[18]

Urbanizem lahko opredelimo kot semantično/funkcionalno t.j. konec koncev ideološko vladavino nad mestom; lahko rečemo, da prav arhitektura kot veščina gradnje, kot ars, povezuje mesto z urbanizmom, saj se kot tehnična praksa (z zunanjo teleološko strukturo artikulira obenem z ideologijo in gradnjo ter pri tem ustvarja markirane in nemarkirane cone v mestnem tkivu. Zato se »govorica urbanistov in ideologija (ali ideologije), ki jo (jih) nosi, kakor tudi »diskurz« urbanistične realnosti same, pojavljajo v izražanjih vsakogar in v njegovem mestnem »nazoru« (v istem pomenu, kot če rečemo »svetovni nazor«). V igro vstopijo še druge določitve: ovire in zavore ali impulzi in impresije, ki izhajajo iz razredne pripadnosti.« Obenem pa je »Na področju urbanizma porabnik zelo nemočen.«[19]

Trditev, da je urbanizem ideološka vladavina nad mestom oziroma bolj temeljno in natančneje: način realizacija logocentričnega imperializma (»imperializma znaka«) v domeni gradnje, pomeni:

(1) Da urbanizem postulira en subjekt mesta, mesto pa dobi status izjave tega subjekta. To je možno ob zatiranju pluralnosti subjektov. Ta postopek zatora postulira urbanizem kot označenec mesta, t.j. kot Logos nemega urbanega teksta, ki je kot »urbani fenomen« reduciran na ta Logos, na to leksiko, na ta jezik, ki mu pravimo urbanizem.

(2) Da urbanizem nadomešča urbano polifonijo (pluralizem časov, branj, formulacij, ideologij, substanc, protislovij) z »vladarskim« — t.j. takim, ki ga izvaja in utemeljuje vladajoča ideologija kot ideologija vladajočega razreda (frakcije vladajočega razreda) — monologom odločitvene skupine ali vsaj teži k temu nadomeščanju, kar omogoča, da urbanizem podobno kot modo opredelimo kot logotehniko, medtem ko tega pri mestu ne moremo storiti. Monopoliziranje govora je urbanizmu imanentno, urbanizem kot sistem pa je idiolekt, se pravi jezik privilegirane skupine oz. jezik, ki privilegira skupino; oboje pomeni ideološko (»strokovno«) zaporo domene, ki se nanjo nanaša in s tem uzurpacijo oblasti nad to domeno ter obrambo te oblasti. Postopek totalitarizinja je postopek, ki je imanenten urbanizmu v navedeni opredelitvi.

Tukaj lahko v potrdilo naše teze navedemo dva navidez nasprotujoča si primera, ki v resnici zaznamujeta le razpon oz. skrajnosti v polju pojavljanja urbanizma:

Le Corbusier — kot ustvarjalec in najpomembnejši zastopnik urbanističnega funkcionalizma — spostavlja odnose med arhitekturo in drugimi sistemi, ki intervenirajo na področju gradnje (tehnologija, turizem, šport, geometrija, prehrana, trgovina itn.). Ti odnosi so hierarhični: arhitektura na ta ali oni način določa druge sisteme, jih »vsebuje«. Za Le Corbusiera je mreža oz. geometrični red znamenje reda, zdravja, lepote, razuma, modernosti in napredka.[20]

Za **Team 10** (Alison in Peter Smithson) te vrednote reprezentirata biomorfizem (naselje kot drevo).[21] Obe reprezentanciji pa temeljita na isti metaforični proceduri, se pravi utemeljujeta se na podobnosti funkcij med arhitekturo (naseljem) in primerjanim terminom (geometrijo, drevesom). To metaforičnost je mogoče ugotoviti dovolj zanesljivo: kljub manifestni intenci **Teama 10**, da »odpre arhitekturo za kulturo, doseženi rezultat ni drugačen od funkcionalističnega.«[22]

»Vladarski« monolog ustvarja utvaro dialoga s spostavljanjem vnaprej določene hierarhične relacije, ki ji ameriški sociologi množične kulture pravijo **feed back**, različna slovenjenja tega izraza pa so dokaj

nebogljena in razmerje še dodatno mistificirajo, ko ga prezentirajo kot instrument demokratičnega vplivanja. Postuliranje feed back-a kot edine adekvatne relacije dejansko pomeni prepoved pluralnosti subjektov (ki jo nadomešča z udeležbo množice posameznikov pri korekciji vladarskega monologa), skratka feed back je reakcija v polju, ki ga je monolog določil vnaprej. Pri urbanizmu (velja seveda mutatis mutandis tudi za druga »komunikacijska« področja) je ta monologizem oni reduktivni racionalizem, ki o njem govori Barthes v članku »Semiologija in urbanizem«[23], češ da »obstaja spopad med pomenjenjem in tistim računarskim razumom, ki bi hotel, da bi si vse elemente kakega mesta uniformno prilastilo planiranje, medtem ko je čedalje bolj očitno, da je mesto tkivo, ki ga ne tvorijo samo enaki elementi, katerih funkcije lahko inventariziramo...«[24]

(3) Na ravni ideološkega (vrednostnega, normativnega) diskurza se urbanizem izdaja za **neposrednega** zastopnika mesta — ne pa za zastopnika ideologije v mestu, kar bi ustrezalo njegovemu dejanskemu statutsu — to pa pomeni, da daje legitimacijo »urejevalski« (destruktivni) intervenciji vladajoče ideologije v tkivu mesta. Natančneje: urbanizem je sam spoj med mestom in ideologijo, ta spoj pa je kajpak usmerjen in dominiran. Ali še drugače: urbanizem je način, kako **se** ideologija prepoznava in bere v mestu.

(4) Zaradi imanentnega reduktivizma in enotnosti — ki jo vsak interdisciplinarizem prej maskira kot pa odpravlja, saj gre za izhodiščno določenost urbanizma, ki jo interdisciplinarizem lahko le dopolnjuje, ne pa presega — je urbanizem latentna katastrofa mesta, ki se trenutno realizira v bolj ali manj omejenem obsegu in na različnih ravneh mestne teksture. Najbolj totalne in najbolj kompleksne realizacije urbanizma so praviloma najmanj urbane (da se o tem prepričamo, je dovolj, da si ogledamo nova in satelitska mesta, kakršna so Creteil, Brasilia, La Défense, Velenje itn. itn., kjer je imel urbanizem proste roke, kjer ni bil omejen z obstojem mesta na kraju svojih posegov), lahko jih »rešuje« le protislovna spojitev z drugo in drugačno gradnjo.

(5) Urbanizem — strogo vzeto — pomeni redukcijo pluralnosti logik mesta na eno logiko, na logiko kapitalske racionalnosti, na logiko ideološkega imperializma, kar je možno le ob zatoru pluralnosti branj (pisav) in/ali ob zatoru tekstualne razsežnosti mesta. V tem oziru je urbanizem utopija, se pravi diskurz, ki se nanaša na neobstoječ kraj, na imaginaren kraj, enako kot je Subjekt (izjavljanje) fikcija (fiksacija) meščanskega diskurza. Imaginarno seveda ne pomeni, da kraja urbanizma ni ali da urbanizem »v resnici« ne obstaja, temveč, da je kraj, ki se nanj nanaša ne-kraj, u-topos, iz te materialne odsotnosti objekta (referenta, konteksta) lahko izvajamo pogosto prikrit, zmeraj pa latentno navzoč, lahko tudi nezaveden in nehoten nihilizem urbanizma. Gre za utopičnost, ki njeno prednico najdemo n.pr. pri Thomasu Moru, ki so v njegovi Utopiji nekako spontano, samoumevno poštenje, vrlina in svoboda zajamčeni z ovaduštvom, nadzorom (hiše sicer ne potrebujejo ključavnic, pač pa potrebujejo ulice poklicnega ovaduha, ta družbena funkcija pa je tudi »urbanistično-funkcionalno« markirana s postavitvijo ustreznih poslopij na ustrezna mesta). V urbanističnem diskurzu pa so družbene vrednote (se pravi ideološke referenčne točke) zagotovljene s plansko kontrolo gradnje. Toda: »Že obstoj utopije in utopistov razkriva razcep v družbeni realnosti in kot posledico tega razcepa nemožnost dejanske, se pravi reelne in popolne misli zgodovine. Utopija ne misli mesta v njegovi aktualni enotnosti, dojema ga v nekem onstran zgodovine.«[25] Lahko rečemo, da urbanizem ne misli mesta v njegovi aktualni enotnosti, temveč ga dojema v nekem onstran njegovega materialnega teksta. S povedanim seveda nočemo trditi — to bi bilo celo v nasprotju z našimi historičnomaterialističnimi izhodišči — da je urbanizem nekakšna izmišljotina blodnega duha posameznikov, temveč prav nasprotno: kljub videzu, ki ga urbanizem sam ustvarja o svoji nad-časovnosti ali ne-časovnosti, ko se izdaja za princip vsakega mesta (za antični, srednjeveški, azijski itn. urbanizem), bi radi povedali predvsem to, da ima urbanizem svojo zgodovino in predzgodovino, ki določata možnosti tudi aktualnih realizacij, da določajo okoliščine njegovega dejanskega nastanka na koncu 19. in začetku 20. stoletja njegove današnje meje in možnosti. Skratka, da so bili časi, ko urbanizma ni bilo, in da je bil čas, ko je urbanizem nastal in da bo slejkoprej

prišel čas, ko ga ne bo več (ne glede na to, ali se bo transformiral v neko drugo prakso ali pa preprosto izginil iz skupka dejavnosti, ki tvorijo področje gradnje).

Okoliščine nastanka urbanizma so bile v literaturi že precej obravnavane, tukaj jih lahko samo evociramo in deloma reinterpretiramo. Kot F. Choay smo »v skušnjavi«, da vidimo začetek definitivnega konstituiranja urbanizma kot specifičnega diskurza v zadnjih letih 19. stoletja in to dogajanje najbrž očitno markira Cerdovo delo **Teoria general de urbanizacion** iz leta 1863, ki v njem pomeni izraz »urbanizacion« urbano ureditev tj. nekaj podobnega urbanizmu, ne pa urbanizacije v sodobnem pomenu besede.[26] Cerdova »urbanizacija« je anticipacija vsega poznejšega regulativnega diskurza o mestu, po F. Choay je to »nova hibridna kategorija«, ki se je s Cerdovim delom pojavila poleg traktata in utopije in ki je »vendarle artikulirana v specifično tekstualno totalnost s kombiniranjem treh diskurzivnih figur, ki so na videz nezdružljive, s kombiniranjem znanosti, Traktata in Utopije.«[27] V istem času poteka Haussmannova obnova Pariza.

V obdobju neposredno pred Hausmannovimi »urbanističnimi« posegi je naselitev v središču Pariza kazala naslednjo podobo: »naselitev središča je presegla svojo zasičenost, starim hišam iz XVI., XVII. in XVIII. stoletja so morali predreti strehe in jih povišati za eno ali dve nadstropji. Najvišja mansarda, najbednejša pregrada je uporabljena vse do stopniščnih počivališč, kjer ljudje spijo čez noč.«[28] Haussmannovo intervencijo so potemtakem upravičevale nevzdržne razmere, ki so zahtevale rešitev. Toda »rešitev« ni šla v smeri izboljševanja stanovanjskih razmer prebivalcev. Iz središča Pariza je pregnala »ljudske razrede« in zgradila prostor drugega cesarstva. »V obnovljenem (že tedaj) in vojaško nadzorovanem središču na eni strani in v novih četrtih na zahodu na drugi strani se je namestil meščanski razred. Istočasno in v istem procesu so nastale nove delavske četrti.«[29]

Začetek družbene segregacije prostora sicer sega v konec 18. stoletja, ko je v faubourgu Saint-Germain živelo izključno plemstvo, ko je bila četrt Chaussée-d'Antin namenjena izključno finančnemu poslovanju in ko sta se faubourg Saint-Antoine in faubourg Saint-Marcel že pretvarjala v delavske četrti, tedaj je nastajala četrt Gobelins in industrijska središča v zdajšnjih 18., 19. in 20. okraju. Haussmann je dejansko le radikaliziral te težnje, ko je zahteval leta 1860 »arondiranje« teh zemljišč. 1850. so izglasovali zakon o nezdravih stanovanjih, ki je bil nujna predpostavka velikih del, ki so se začela tri leta pozneje. »Haussmann, ki je bil leta 1853 pariški prefekt, je iz središča Pariza izselil 350 000 prebivalcev in zdravnal z zemljo griče Saint-Jacques, Saint-Roch in Chaillot, toda Komuna je 1871 pokazala urbanistom, da družbenih problemov ni mogoče zravnati z zemljo kot pobočja ali griče. Rekonstruirali so kapitalistično središče Pariza in njegov delavski venec: deset postaj, petindvajset gledališč, dvesto kilometrov meščanskih fasad za ene in dvajset županstev, petnajst žandarmerijskih kasarn in štiri zapore za druge. »Toda vsakdo bo imel svoj gozd, kakor razglaša Haussmann leta 1861: 'Cesarska skrb je čudovito sprehajališče v bois de Vincennes spremenila v bois de Boulogne delavcev naših predmestij'«.[30]

Navedeno je najbrž že samo po sebi dovolj zgovorno glede »duha dobe« oz. glede ideološke konjunkture v času nastanka urbanizma. Intence regulacijskih posegov — čeprav so povod za te posege dejanski problemi prenaseljenosti, sanitarne neustreznosti itn. — le na videz odpravljajo povode, dejansko pa zagotavljajo — in to je njihov vzrok in prava utemeljitev — kontrolo mesta, pri čemer so vsi izboljševalni učinki sekundarni, spremni pojavi. Dvoumnost urbanizma je že v začetku tukaj samo zato, ker bi njegova nedvoumnost onemogočila regulativne akcije oblasti.

Sama beseda urbanizem se je po G. Bardetu prvič pojavila leta 1910 v **Bulletin de la Société Géographique de Naufchâtel, zapisal pa jo je** P. Clerget.[31] Odtlej je število urbanističnih spisov, projektov in institucij samo še naraščalo.[32] Specifične okoliščine, ki se je v njih urbanizem formiral, so zahtevale, da si je — za pridobitev legitimnosti, potrebne za izvajanje regulativnih posegov v mestno tkivo — moral pridelati (pred)zgodovino. Kot **svojo** zgodovino je začel prikazovati drugačne organizacije mesta, jim s tem odrekel avtonomijo ter jih vključil v svojo »razvojno« teleologijo kot manj popolne utelesitve njega samega.

S to idealizacijo (s tem ideologiziranjem) zgodovine mesta in naselja nasploh je prikril realne okoliščine in zaključeno, k lastnim ciljem težečo strukturo posameznih vrst mest. oz. naselij. Posamezni tipi mest so pojmovani kot postaja v razvoju urbanizma in njihova vrednost oz. njihov pomen je postal določljiv edinole v sorazmerju s predpostavkami urbanizma. Sam urbanizem pa se prezentira kot utelešenje prave Razumnosti, Objektivnosti (gl. n.pr. Le Corbusiera) ali prave senzibilnosti (gl. n.pr. Wrighta ali Aalta).

Ta posebna Zgodovina, ki je zgodovina modelov oz. zgodovina idealov, ki se v njih »utelešajo« tendence časa in podobno in ki je prezentirana kot zgodovina samorazvoja enega Principa, je garant legitimnosti urbanizma kot regulacije mesta t.j. kot oblasti nad mestom. Poznamo zadostno število zgodovin urbanizma od paleolita naprej.[33] V imenu te legitimnosti in suverenosti, ki ju črpa iz svojega fiktivnega, toda zgodovinsko določenega in produciranega statusa, ki si ga lasti kot dokončanje — dopolnitev neke Zgodovine (Razvoja), si je urbanizem prilastil tudi prihodnjo gradnjo oz. prihodnje načine gradnje ter se skuša nadaljevati prek prenašanja svoje zapore, svojih meja, svoje omejenosti na vsako gradnjo, ki jo lahko kot gradnjo percipira. Zato je n.pr. prej pripravljen govoriti o razkroju mesta kot o razkroju in stalni teoretski šibkosti lastnih izhodišč.[34]

5. Opozicija med mestom in deželo[35] je za določeno »obdobje« ali za določen »tip« mest konstitutivna,[36] čeprav se v tradicionalnih ali racionalističnih razpravljanjih o mestu kaže kot rezultat arhitekture (kot zgradbe mesta) ali pa se sploh ne kaže. Gradnja vasi v teh diskurzih ali ni prezentirana, ali pa prezentirana bodisi kot ne-arhitektura, bodisi kot a-semantično »ozadje« zaznave arhitekture, medtem ko je arhitektura mesta prezentirana kot nekaj, kar bi lahko z določenimi pridržki **lahko imenovali »urbanizem«. Poslopja, ki imajo na podeželju** karakter arhitekture so bodisi relikti minulih obdobij, t.j. protomestne tvorbe (gradovi, cerkve), bodisi ekspanzija mesta (dvorci, vile itn.). Ta opozicija je »subsumirana« z ideološko, »ekološko« opozicijo mesto — narava.

Tradicionalno mesto (t.j. mesto, kakršna so notirana v »zgodovinski epohi« za razliko od »predzgodovinskih« mest) je v svojem času in v sočasnih pričevanjih ponavadi dovolj jasno opredeljeno v svojem odnosu do vasi. Šablonsko rečeno: mesto je zaznavno kot specifična aglomeracija v primerjavi s podeželjem nasploh, obenem pa presežki agrarne produkcije omogočajo in zahtevajo mesto kot porabnika in pretvornika teh presežkov v druge produkte, ki reprezentirajo in zasičujejo tudi podeželje tega mesta. Tukaj se ne kaže kdovekako podrobno spuščati v ta toliko obdelovani problem zgodovine delitve dela. Recimo le, da so: »od predzgodovine naprej (od konca neolitika) mesta bivalna oblika, ki so jo privzeli člani družbe, katerih neposredna navzočnost na krajih poljedelske produkcije ni bila nujna. To pomeni, da lahko mesta obstajajo samo na temelju presežka, ki ga producira obdelovanje zemlje. Mesta so religiozna, administrativna in politična središča, prostorski izraz družbene kompleksnosti, ki jo določa proces prilaščanja in reinvestiranja produkta dela. Gre potemtakem tudi za nov družbeni sistem, ki pa ni ločen od ruralnega tipa, tudi ni časovno po njem, saj sta oba tesno zvezana v nedrih istega procesa produkcije družbenih form . . .«[37]

Nasprotno pa za moderno, kapitalistično mesto lahko rečemo, da je v njem to nasprotje interiorizirano kot nasprotje med »ljudskimi četrtmi« in »elegantnimi četrtmi«, ki na ravni delitev mesta in posredno reprezentirajo družbeno segregacijo, t.j. učinek nasprotja med razredom lastnikov in razredom delavcev. Izraz »interiorizacija«, ki pomeni predvsem proces pomeščanjevanja, je upravičen tudi zato, ker je večina populacije, ki ji danes pravimo delavci, izšla iz nekdanjih podeželanov ter imajo še naprej — kot nekdaj tlačani — najnižji družbeni položaj. Spremni pojav te interiorizacije pa je ideološko deviiranje opozicije, eden od rezultatov tega deviiranja pa je lahko nadomestitev socialnega nasprotja in njegovega markiranja na ravni mesta s »fenomenskim« (fiktivnim) nasprotjem, kakršno je na primer že omenjeno nasprotje med mestom in naravo.

Opisano interioriziranje opozicije med mestom in podeželjem je rezultat zgodovinske mutacije, ki se je zgodila na Zahodu, zlasti v Italiji med XIV. in XVIII. stoletjem in ki je pravzaprav simptom interiori-

ziranja razrednega antagonizma ter njegove preobrazbe v temeljno in karakteristično komponento buržoazne družbe.

Zaradi te preobrazbe so nastale dokončne spremembe v pojmovanju in planiranju mesta. Tradicionalna nasprotja: graščina — mestna hiša; graščina — mesto; mestna hiša — mesto; mesto+mestna hiša +graščina — cerkev; cerkev+mestna hiša+graščina+palača — mesto; sveto — posvetno; oblast nasploh — ljudstvo itn., ta nasprotja, ki so konstitutivna za tradicionalno mesto in ki so vsaj deloma navzoča vse od antičnih grških mest prek helenističnih in rimskih mest vse do renesančnih in baročnih mest, so v kapitalističnem mestu ali odpravljena ali pa so spremenjena (tako se je n.pr. mestna hiša spremenila iz reprezentanta mestne gosposke v reprezentanta države; ker ni več zastopnica mestne avtonomije, ima zdaj docela drugačen odnos do mesta; cerkev n.pr. pa se je integrirala z mestom oz. postala je spomenik mestne arhitekture, pomožna institucija, ki jo država — prek občine ali neposredno — vzdržuje ali ne vzdržuje, v vsakem primeru pa je odvisna od države).

Zgodovinsko tipologijo zahodnih mest lahko opišemo tudi na naslednji način, ki nam ga sugerira R. Ledrut: najprej so tu mesta, ki so nastala s procesom prvotne urbanizacije, ta urbanizacija pa je neločljiva od procesa koncentriranja in diferenciranja, ki sta atributa družbe, ki je manj preprosta od predurbane družbe. Koncentracija in diferenciacija pa v odnosu do obstoječega ekonomskega sistema producirata nekatere učinke, ki se zde imanentni: zasužnjevanje, parazitizem, izkoreninjenje, individualizem, kult denarja in vse aspekte dezorganizacije jaza (duševne motnje, samomorilstvo, prestopništvo). Tako je antično grško mesto zgrajeno okrog simbolne poti med agoro in akropolo, obenem pa njegova organizacija ni pravilna, temveč »spontana«, prosta: »organizacija ne pomeni birokratske ureditve.« To stanje je že drugačno v helenističnem in rimskem obdobju: »Rimski imperij bo privedel do konca tendence, ki so se pokazale v Periklejevem času.« Mesto postane ogroženo, uveljavljata pa se individualizem in država. Nova mesta so zgrajena po strogih geometričnih načrtih, po »miletskem redu«. Aleksandrova in rimska mesta — kolonije so zgrajene po šahovnici, imajo mrežo širokih in ravnih ulic, nekaj glavnih poti, ki so v funkciji trgov, med katerimi je najpomembnejša agora (ali forum), okrašena s portiki, v njih so kvadrasti stanovanjski bloki istih velikosti. Kljub temu pa racionalnost helenističnih mest ni tehnicistična racionalnost. »Racionalnost, ki jo lahko opazujemo v Miletu, Pompejih, v Timgadu itn. je docela drugačna od racionalnosti Brasilie. Je oblikovanje po statični geometriji, ki je v njej hierarhična kontinuiteta različnih elementov skrbno in vešče spostavljena. Ta geometrija je umetnost. Elementi mesta so sestavljni. Ni širnih avenij, ki režejo in stiskajo otoke, ki jih ne strukturirajo; nasprotno, obstaja harmonična progresija od **heredìuma** (temeljnega sektorja, ki ima površino 0,5 hektarja), ki ga obdajajo štiri ulice, do urbane enote. Ta harmonija je zelo značilna za antičnega duha, ki zanj geometrija ni bila samo znanost. Število je tedaj merilo in proporc.« Skratka: helenistično mesto, ki ga je prevzel Rim, je narejeno po redu in za ta red. Ko je izginilo, so z njim zginile strukture antične civilizacije, srednjeveško mesto pa se včasih konstituira tako, da obnavlja nekatere antične forme. Mnoga srednjeveška mesta so se razvila okrog gradu, kot so se starogrška okrog akropole, nekatera druga nova mesta iz XIII. in XIV. stoletja pa so zgrajena po karejskih načrtih kot helenistična mesta — taka so mnoga mesta v južni Evropi, ki so nasledek novega naseljevanja.

Simbolizem mesta v srednjem veku je tesno zvezan s tistim pojmovanjem sveta, ki je bilo obenem politično, družbeno, metafizično in religiozno. Samo mesto je del fevdalnega sistema, ki se kaže v cerkveni hierarhiji, v hierarhiji političnih oblasti in družbenih privilegijev. Toda ta hierarhični pogled nikakor ne izključuje vezi med formami. Poleg tega Cerkev in Kraljestvo (ali Cesarstvo) tvorita različni vesoljni realnosti v duhovnem in časovnem redu. Srednjeveško mesto je podrejeno močnim strukturam in notranji hierarhiji, ki ima lahko različne oblike in ki je njen poseben izraz sistem korporacij ali cehov in gild. Življenje v taki skupnosti ima zelo specifične poteze: avtoriteta najbolj visokih form se izvršuje spontano in po skoraj nesspornem konsenzu glede na podrejene nižje forme. V tej skupnosti po-

temtakem ni svobode gibanja kot v klasičnem grškem mestu, kljub temu pa organizacija ni podobna sistematizaciji v helenistični in rimski dobi. Organizacija srednjeveškega mesta ne skriva načina življenja v mestni skupnosti, poleg tega pa markira nov pomen mesta. »Mesto ima lastno enotnost in svoje posebno bistvo«. Mesto je totalnost, integralni del drugih totalnosti, ki bi jih lahko primerjali s kroglami, ki obdajajo druga drugo.

Baročno mesto, ki nastane z renesanso in trgovskim »kapitalizmom«, prekine srednjeveško izročilo na več ravneh. Poraja se era imperializma brez vesoljnih cesarstev. Baročna civilizacija in baročna organizacija mesta sta »nasledek odklonitve, da bi se omejili na geometrijo končnosti, in obenem odklonitve, da bi zgolj izpričevali neskončno kot v srednjem veku«. Organizacija prostora je namenjena reprezentiranju posvetne moči Monarha in Države, ki imata že heglovske razsežnosti. Tukaj lahko govorimo o pravem anticipiranju modernega urbanizma. Obenem pa je čas baroka čas nastanka »klasične metropole«, kakršne so na Zahodu London, Pariz in Madrid, v območju Sredozemlja pa Rim, in obenem čas zadnjega zagona humanističnega duha, kakršen se je oblikoval v treh prevratnih stoletjih.

Prvo dejanje nove organizacije mesta je razkroj baročne metropole in mesta nasploh, ta razkroj pa seveda ni preprosto razsulo, temveč reorganizacija na novih načelih, ki doslej niso ali pa so le sekundarno intervenirala v organizaciji mesta. Temeljno tako načelo je profit. To je le na videz načelo kvantitete, prej bi lahko dejali, da je načelo kvantifikacije, ki postane nova kvaliteta življenja v mestu. Ponekod doživljajo nova načela le delno ali le destruktivno realizacijo. Tedaj lahko govorimo o količinskem urbanizmu. Toda »urbanizem čiste kvantitete ni urbanizem. Tudi urbanizem števila informira kontinuirane skupke v skladu z določenimi pravili reda in proporca. Odsotnost urbanizma iz industrijskih mest XIX. stoletja je značilna. Nekaj velikih mest, ki jih je zanesla njihova preteklost in bogastvo različnih človeških elementov, se je lahko izognilo padcu v mehanizacijo 'premogovnega mesta«. »XIX. stoletje je par excellence sterilno obdobje urbanizma«. Mesta so deloma prepuščena laisser-faire, deloma pa nujnim tehničnim posegom, ki imajo le oddaljene zveze s popolnim urbanizmom«. Kljub temu pa je to obdobje, ki najbrž prav s svojim urbanim »brezvladjem« priklicuje diktat »tehnične« regulacije urbanizma. Tako »zdajšnji urbanizem nima svetovnega nazora, ki bi bil temeljno različen od nazora v prejšnjem stoletju.«[38]

6. V arhaični in v klasični Grčiji je mesto zgrajeno po zgledu oz. po izročilu gradnje, ki je starejše od mest,[39] se pravi kot po semantičnem modelu kozmogonije; v helenistični epohi se zgodi prva velika mutacija v zgodovini mesta v pravem pomenu besede: iz semantično-kozmogonične organizacije se preobrazi v geometrično organizacijo (pravokotno se sekajoče ulice, funkcionalne enote itn. — vse, kar smo opisovali v prejšnjem razdelku). Ta geometrična organizacija je nasledek politične organizacije v helenističnem času (t.j. v času grškega državnega, zlasti pa kulturnega in ideološkega imperializma) in času rimske republike in imperija: helenistično mesto je prostorska marka grško-rimskega imperializma.

V začetku pa je mesto vas (naselbina, aglomeracija), ki se je postavila nad druge vasi,[40] ter se od vasi po zgradbi ne razlikuje — od nje se razlikuje predvsem po svoji simbolni vrednosti in vojaški, ekonomski itn. moči.

V arhaičnem in klasičnem obdobju Grčije je mesto razdeljeno na dve enoti: na Akropolo in Agoro, ki ju povezuje sveta pot. Okrog te izvirne konfiguracije (ki je zlasti zbrana okrog Agore) so postavljene hiše, zbrane v otoke (insulae). To je a-geometrična organizacija prostora, saj niti hiše niti agora niso podrejene nobeni regularnosti in nobeni geometriji, ki pa ju srečujemo v prostorski dispoziciji templjev (osi, orientacija, simetrija, pravi koti). Tudi ni ulic; to, kar deli otoke hiš, je bolj sorodno stezi ali poti kot ulici. Prostor tega mesta je potemtakem popolnoma heterogen (informen) — tak je seveda za pogled planske geometrije.

Zato pa je v helenističnem mestu, kot smo že omenili, docela drugače: v njem je totalen geometričen t.j. planimetričen in volumetričen red. Mesto se spostavlja prek karejske razdelitve zemljišča, ki so vanjo nameščeni različni elementi mesta: štirikotna agora, ki jo obdajajo

poslopja (stoa, buleuterion) ali templji, ki se popolnoma vključujejo v to urbano kompozicijo. Hiše so razvrščene v nize, obstajajo vpadnice s trgovinami, skladišči in drugimi lokali, ki jih na konceh zaključujejo portiki. Tempeljska kolonada iz klasičnega obdobja je posplošena na urbano celoto. Poleg templjev se v helenizmu pojavijo monumentalni objekti (slavoloki, tetrapili na križiščih). Prostor je pravilen, raven, pravokoten in avenije so tlakovane, obstajajo pločniki, odtoki, vodnjaki, nadzorovana vegetacija itn.[41]

Kljub tem očitnim razlikam pa imata opisana tipa mest, pa tudi večina drugih mest, skupen imenovalec, ki smo ga v tem tekstu že omenjali: ločena so od neposredne poljedelske produkcije (čeprav lahko vključujejo poljedelce kot element svoje družbene sestave), zlasti pa je mesto porabnik in pretvornik poljedelskega presežka. Mesto se tudi kaže kot model življenja, ki je superioren podeželju in vsiljuje svoje vrednote (t.j. svoje interese v obliki splošnih družbenih vrednot) podeželju in podjarmljenim ljudstvom. To je eden od razlogov, zaradi katerih je —kot pravi Castells — »padec rimskega cesarstva povzročil skorajšnje izginotje družbeno-prostorske forme mesta«, medtem ko so bile »centralne politično-administrativne funkcije nadomeščene z lokalnimi gospostvi fevdalnih gospodov« ter pomenijo regresijo proti neposrednemu izkoriščanju poljedelskega dela vasi ali celo plemena.[42]

Kljub očitnemu nazadovanju mest v začetku srednjega veka je bila ta regresija potrebna za refundiranje mesta. V XII. stoletju nastane — po M. Poëtu — urbano. Urbano in mesto se pri tem avtorju ne superponirata, po njem obstaja agrarna doba mesta, ki pa seveda ni doba vasi. Pariz je n.pr. nastal v 3. stoletju pr.n.š. in že tedaj je bil mesto (po lat. virih so imele keltske utrdbe značaj oppida), Poëte opozarja, da je to tudi čas, ko se je v Galiji pojavil denar. Toda o urbanem lahko, kar zadeva Pariz, govorimo šele v XII. in XIII. stoletju. Razlika med »Urbanim« in »Mestom« je po Poëtu v tem, da je prvo koncept, drugo pa »signalant« ali »existant«, skratka mesto kot označevalec, kot tekst. Urbano je koncept mesta, se pravi je bliže temu, kar Lynch in Ledrut imenujeta podoba mesta — potemtakem lahko rečemo, da se podoba mesta pojavi — seveda po antiki — v Parizu v XII. stoletju, v drugih mestih pa v splošnem med XII. in XIV. stoletjem.[43]

(Se nadaljuje)

Braco Rotar

[1] Po **De re aedificatoria** je kriterij hiše osebnost lastnika, kriterij mesta pa osebnost vladarja. Obenem pa pomeni **De re aedificatoria** razmejitev od Vitruvija in/ali njegovo adaptacijo humanističnemu okusu. Cf. R. Krautheimer, »Alberti and Vitruvius«, V: **The Renaissance and Manierism. Studies in Western Art, Acts of Twentieth International Congress of History of Art**, vol. II, Princeton University Press, Princeton 1963; cf. tudi F. Choay, »Pour une nouvelle lecture de Camillo Sitte«, **Communications** 27, Pariz 1977, str. 113, op. 2.

[2] Cf. Sylvia Ostrowetsky, »De l'urbain à l'urbain«, V: **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. 52, P.U.F., Pariz 1972.

[3] Cf. K. Lynch, **The Image of the City**, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1965 (2. izd.); cf. R. Barthes, »Semiologija in urbanizem« v tej številki **Problemov—Razprav**.

[4] Cf. K. Lynch, op. cit.; cf. tudi R. Ledrut, **Les images de la ville**, ed. Anthropos, Pariz. 1973 in R, Barthes, art. cit.

[5] R. Ledrut, op. cit., str. 22.

[6] Ibid., str. 21.

[7] Ibid, str. 19.

[8] N.pr. dvorec, vas in podobno so mestu vzporedne tvorbe, ki pa jih je mogoče opredeliti **danes** le v odnosu do mesta — to so bodisi mesta v malem, bodisi ne-mesta, bodisi tisto, kar mesto zatira, da bi si zagotovilo obstoj.

[9] R. Ledrut, **Les images . . .**, str. 15.

[10] Ibid., str. 25.

[11] Cf. D. Agrest, »Design versus non-design«, **Communications** 27, Pariz 1977.

[12] Cf. R. Butler & P. Noisette, **De la cité ouvrière au grand ensemble**, F. Maspero, Pariz 1977; cf. tudi L. Houdeville, **Pour une civilisation de l'habitat**, Ed. Ouvrières; A. Lipietz, **Le tribut foncier urbain**, F. Maspero, Pariz 1974.

[13] Cf. razčlembo te problematike v zborniku **Le sens de la ville**, le Seuil, Pariz 1972 in apologijo B. Zevija, **Saper vedere l'architettura.**

[14] F. Choay, »Sémilogie et urbanisme«, V: **Le sens de la ville.**

[15] Poleg **Kapitala I** cf. J. J. Goux, **Economie et symbolique**, Le Seuil, Pariz 1973; B. Rotar, **Modus significandi. Kritična analiza mesta in pomena semiotike v polju družbenih ved**, II. del., FSPN, Ljubljana, 1975.

[16] R. Barthes, art. cit.

[17] R. Ledrut, **L'espace en question**, ed. Anthropos, Pariz, 1976, str. 9.

[18] M. Castells, **Luttes urbaines**, F. Maspero, Pariz, 1975, str. 13 (2. izd.)

[19] R. Ledrut, **Les images de la ville**, str. 24-25.

[20] Cf. Le Corbusier, **The City of Tomorrow**, John Rodker, London, 1929.
[21] Cf. A. Smithson ed., **Team 10 Primer**, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1968.
[22] Cf. D. Agrest, art. cit.
[23] R. Barthes, art. cit.
[24] Da bi se izognili cenenemu etiketiranju, ki je dandanes v navadi, kadar gre za »strokovne« in druge parotikularizme fevdalne narave: navedeni racionalizem ali Razum nima nobene konceptualne zveze z Marxovim racionalnim jedrom: to jedro si prizadevamo najti v racionalizmu in Razumu urbanizma.
[25] R. Ledrut, **L'espace en question**, str. 9.
[26] Cf. F. Choay, »Figure nepriznanega diskurza«, **Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo** 12, str. 155.
[27] F. Choay, »Pour une nouvelle lecture de Camillo Sitte«, **Communications** 27.
[28] Cf. P. Ariès, **Historie de le population française**, Le Seuil, Pariz, 1971.
[29] Butler & Noisette, **De la cité ouvrière au grand ensemble**, str. 53.
[30] Ibid., str. 55-56.
[31] Cf. G. Bardet, **L'urbanisme**, P.U.F., Pariz 1959.
[32] Za vpogled v formiranje urbanizma cf. M. Poète, **Introduction à l'urbanisme**, ed. Anthropos, Pariz 1967 (3. izd.).
[33] P. Lavedan, **Histoire de l'urbanisme**, H. Laurens, Pariz 1952.
[34] V zvezi z vlogo planiranja cf. članek D. Agrest »Design versus non-design«.
[35] F. Engels, **Zur Wohnungsfrage**.
[36] Gre za evropska mediteranska mesta od arhaične Grčije naprej, za mesta velikih vzhodnih imperijev, skratka za neagrarna mesta. Drugi veliki tip mest so predarhaična mesta, ki o njih pričajo poznoneolitske in zgodnjebronastodobne najdbe na pr. v Anatoliji ali pa v Palestini. Cf. v zvezi s to problematiko P. Boudon, »Un modèle de la cité grecque«, Communications 27; R. Martin, **L'urbanisme dans la Grece antique**, ed. Picard, Pariz 1956; P. Vernant, **Mythe et pensée chez les Grecs**, F. Maspero, Pariz 1965; M. Poête, **Introduction à l'urbanisme**.
[37] M. Castells, **La question urbaine**, F. Maspero, Pariz 1972, stran 23.
[38] R. Ledrut, **Sociologie urbaine**, P.U.F., Pariz 1973, str. 189-210.
[39] V organizaciji predhelenističnega mesta prevladuje semiotična topika, ki postavlja opozicije tempelj-hiša; akropola-agora; Hestia-Hermes; znotraj-zunaj; spodaj-zgoraj, ki niso geometrične, temveč semantične narave. Več o tem v P. Boudon, art. cit. in v J. P. Vernant, op. cit. ter v R. Martin, op. cit.
[40] Primerjaj neolitsko naselje v Catal Hüjüku v Anatoliji iz 6. tisočletja pr.n.š.; cf. A. Leroi-Gourhan, **Le geste et la parole**, Albin Michel, Pariz 1965, 1. del. str. 234 pass.
[41] Cf. R. Martin, op. cit., str. 115 in P. Boudon, art. cit., str. 159.
[42] M. Castells, **La question urbaine**, str. 25.
[43] M. Poète, **Enfance de Paris**, A. Colin, Pariz 1908.

RESNICA O RESNICI

(Znanosti in stvar sama V)

Kdor najde, ta išče.

1. **Je zgolj — nič.**
2. **Izza človeka ni nič.**
3. **Nič ne vidi, ker ne vidi nič.**
4. **Tragika je postala vsakdanja, ker je vsakdanjost postala tragična.**
5. **Groza je, da ni groze.**
6. **Pot odkrivanja je odkrivanje poti.**
7. **Zakaj razmišljanje o pomenu sence se lahko giblje le v senci pomena.**
8. **Sled razlike se je pretvorila v razliko sledi.**
9. **Ena edina je sreča: sreča igre na srečo.**

»It was not that I feared to look upon things horrible, but that I grew aghast lest there should be **nothing** to see. Nisem se bal, da bi zagledal kaj strašnega, bal sem se groze, če ne bi ničesar videl.« (E. A. Poe, The Pit and the Pendulum, prev. J. Udovič).

V tem je resnica. Ne resnica o resnici, marveč resnica o grozi. Resnica niča. V pristanku na to resnico še ne zadenemo na resnico o neresnici. Daleč je laž.

Ni resnice o resnici. Lahko je to reči. Težje je to misliti. Če ima vsakdo svojo resnico, če ni stvari, o kateri ne bi bilo mogoče povedati resnice, zakaj naj bi bila tedaj resnica brez resnice?

1. Vzvratno ogledalo

Kam naj se zazre človek? Ozri se proti domu, angel. Moški naj tega ne dela. Še manj ženska. »Sonce je vzhajalo nad zemljo, ko je Lot prišel v Segor. Tedaj je Gospod dežil nad Sodomo žveplo in ogenj od Gospoda, z nebes. In razdejal je ta mesta in vso pokrajino, tudi vse prebivalce teh mest in rastlinstvo te zemlje. Njegova žena pa se je ozrla nazaj in je postala solnat steber.« (Sveto pismo, Maribor 1958, str. 63) Kdor se ozre, bo pogubljen. Kdor je pogubljen, se ne ozira.

Filozofija v dobesednem pomenu, tj. v pomenu platonizma se je razvila prek spora s sofistiko. Paradoks je v tem, da Platon obravnava sofista kot stvar samo, kot stvar, ki torej ni brez resnice. Način bivanja, na osnovi katerega da se stvar sama izkaže, namreč kot križišče ali vozlišče vidikov, utemelji Platon prav v Sofistu. Stvar sama »na ulovljiva z eno roko (226 a)«, temveč le prek **mreže** vidikov. Izgled stvari postane vidik stvari, eden izmed vidikov ali sestavina različnih vidikov ter deleži na različnih povedkih (logoi) kot rodovnih (izvornih) znakih. Udeležba v skupnosti izgledov šele zares določa izgled stvari ali pomen besede. Dialog Sofist je verbalno napisan samo zato, da bi se spletla mreža, ki bi zajela bitnost sofistov v celoti, da bi izgled sofista bil izrezan »po rodu in krvi (268 d)«, da bi bil vsestransko razložen in tako razločen.

a) resnica sofista

Kako je mogoč sofist? Kako pride do sofista kot stvari same? Platon daje prečni in podolžni prerez mreže, bolje zgradbe, v kateri sofist nastopa kot vloga: na točno določenem mestu v točno določenem položaju.

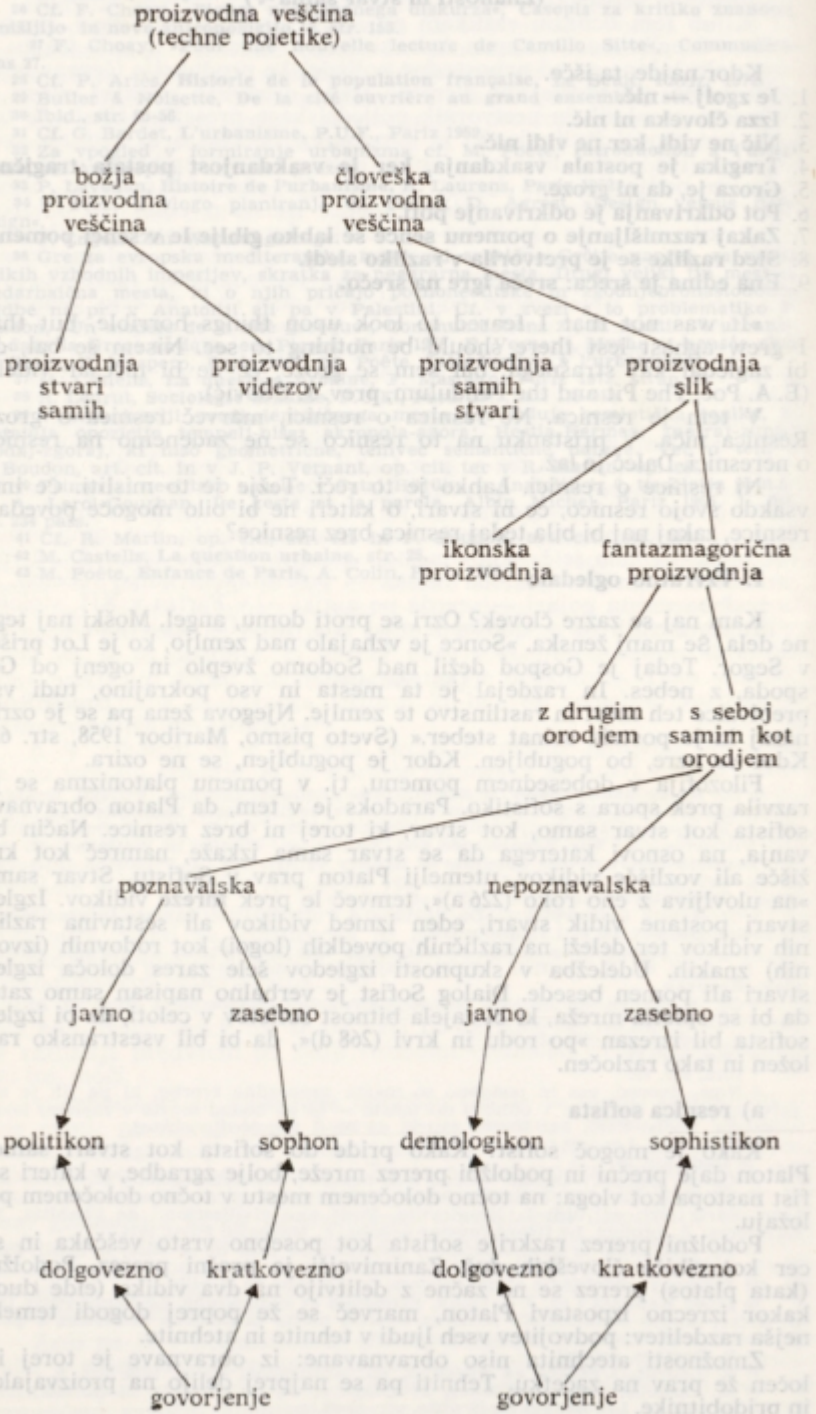
Podolžni prerez razkrije sofista kot posebno vrsto veščaka in sicer kot ribiča človeških duš. Zanimivejši je prečni prerez. Podolžni (kata platos) prerez se ne začne z delitvijo na dva vidika (eide duo), kakor izrecno izpostavi Platon, marveč se že poprej dogodi temeljnejša razdelitev: podvojitev vseh ljudi v tehnite in atehnite.

Zmožnosti atechnita niso obravnavane: iz obravnave je torej izločen že prav na začetku. Tehniti pa se najprej delijo na proizvajalce in pridobitnike.

Techne se potemtakem najpoprej razdeli na proizvodno (poietikes) in pridobitniško (ktetikes) tehne.

Pri prečnem prerezu se zgodi določen premik. Prečni (kata mekos) prerez se ne začenja s techne, marveč že kar s poetično tehniko.

In ta se cepi takole (glej shemo!):



Svojo razločevalno (diakritično) metodo opiše Platon takole: »napredovati prek cepitve danega rodu (genos) na dvoje vselej po desni strani dalje, držati se skupnosti, v kateri je sofist, dokler z odstranitvijo vsega, kar ima skupnega z drugimi, ne preostane končno le njegova lastna narava, da bi si jo lahko predočili nam samim, potlej pa tudi tistim, ki so po naravi (gnei: po rodu) najbližje temu postopku (264e—265a)«. Stvar sama preostane po opuščanju na levo, tj. po abstrahiranju vsega skupnostnega. Toda to je le negativna opredelitev. Kajti stvar sama izstopi dejansko prav prek poprejšnje pritegnitve vsega skupnostnega (z ostalimi stvarmi) in prek potlejšnje **razlike** do tega **skupnostnega**, tj. **so-rodnega**, tistega, kar izvira iz istega rodu. Odločilen je torej rod kot začetni ali prarod, ki se vleče skozi vso verigo in je skrito sonavzoč tudi v odpisanih verigah. In cepitev, napredovanje po desni strani, je mogoča le prek pritegovanja zmeraj novih in novih izvorno nesorodnih stvari, kar se kaže zlasti na koncu verige, ko Platon ne more več napredovati z enostavno in istosmerno cepitvijo, saj bi bila v tem primeru demagog in politik oziroma filozof in sofist vidika istega, tj. agnostičnega rodu. Kar bi bilo absurdno. Tudi sicer sta mesto in položaj filozofa v verigi, ki zadeva sofista, skrajno negotova in vprašljiva. Grafikon sicer ustreza Platonovemu neposrednemu navajanju, vendar samo Platonovo navajanje ne ustreza siceršnjim njegovim opredelitvam filozofije, saj filozofija pri njem ni nikjer izrecno vezana na fantazmagoričnost, kakor nakazuje grafični prikaz.

Problem je zakrit že na vrhu piramide, katere gradnja poteka v smeri, ki je glede na gradnjo dejanske piramide sprevrnjena: ne od spodaj navzgor, marveč od zgoraj navzdol. Glede na podolžni in prečni prerez se hkrati postavlja vprašanje, če je sploh tudi v tej smeri gradnja enoznačna. Do celotne zgradbe pa tako in tako nikoli ne pride, ker analiza vselej zadobi podobo potoka, ki steče od vrha (izvira) navzdol; postopek sledi temu potoku, ki na vsakem ovinku izbere desno smer ter se ne ozira na ostalo pobočje oziroma pokrajino. Toda to predstavlja le malenkost v primerjavi z ostalim problemom, da namreč vrhovni ali izvirni rod ne predstavlja ničesar ne od tega ne od onega sveta.

Vrhovnega rodu ne predstavlja niti človek niti bog, marveč veščina. Tako bog kot človek sta le pooseblenje določene, tj. proizvodne veščine in to je le eden izmed vidikov veščine kot take. Katere pa Platon ne določi in je seveda tudi ne more določiti, namreč po razčlenjevalnem postopku, ki za določitev (razločitev) kajpada vselej rabi dva člena. Privativna določitev veščosti prek ločitve veščosti od ne-veščosti je nekaj drugega, saj ne izhaja iz nadrejenega rodu; ni torej zajeta »po istem vzorcu (kata tauto to paradeigma)«. Metoda, če je to sploh bil kakšen postopek s kakšnim napotkom, je bila drugačna. O sofistu je enostavno zastavljeno vprašanje: ali je tehnit ali atehnit. Razlika med techne in atechne je torej nekaj, kar razločevanje, postavljanje notranjih razlik, zmeraj že omogoča, toda ne razloži. V Kratylosu pa je techne razumljena kot sestavljenka iz imetja in uma: »Technen označuje iz uma izhajajoče (hexisnou), če le odvržeš t (414b)« itd. Veščina je umetelnost. Toda to je le pojasnitev imena, z vidika Sofista, ne z vidika stvari same in zato takšnega pojasnjevanja ni imeti za metodično pojasnjevanje. Načelo Sofista namreč je: »Biti pri vsem vselej prej zavezan razlaganju stvari same z razlogi kot pa le imen brez razlogov.« (218c) Pojasnjevanje imen pri razlaganju stvari samih je lahko zgolj menjavanje imen in tako zgolj posel z »dvema imenoma«, nikdar pa postopek s stvarjo samo. Gibanje znotraj imen, »to onoma onomatos onoma monon (244d)«, je glede na stvar samo že znanje, ne pa razlaga.

In ravno za **techne** samo pri Platonu ni najti razloga oziroma razlage. Razložena sta na osnovi techne bog in človek, ni pa razložena na osnovi boga ali človeka techne. Platonizem zato ni niti teologija niti antropologija, marveč v svoji najgloblji dimenziji tehnologija. Da na kraju filozofije kot platonizma tehnologija zavzame odločilni položaj, zato ni nič presenetljivega. Presenetljivo je kvečjemu to, da si je tehnologija ta položaj pripravila že na začetku filozofije. In prav zato ni nič čudnega, da bog kot predmet teologije in človek kot predmet antropologije veljata predvsem kot tehnita. Ob tem se hkrati z vso jasnostjo pokaže, da je ves prepir okrog tega, ali je človek podoba boga ali pa je bog podoba človeka, mogoč le zato, ker sta oba že vnaprej

razumljena kot podobi tehnita, torej z vidika techne in sicer z vidika specifične, tj. proizvodne veščine.

Obenem pa izstopi tudi svojski položaj filozofa. Bog in človek sta razložena kot poetična tehnita prav prek filozofije, kar pomeni: če sta bog in človek tehnita, bitji, ki sta vešči proizvodnje (poezije), ki se spoznata na proizvodnjo, tedaj je filozof (dialektik), kolikor se spozna na njuno veščost, na njuno spoznanje, višji od obeh. Od tod permanentni spor s cerkvijo in državo ali pa visokostno operiranje z njima, ko se filozofija s Heglom zave same sebe, svoje moči. Filozof je v platonizmu tehnit vseh tehnitov, poet vseh poetov: tehno-poet.

b) logos, poiesis in techne

Filozofija kot tehnologija razloži vsakršno stvar, vključno z bogom in človekom. Do vsake stvari je v odnosu kot do nečesa razložljivega, tj. zvedljivega na nekaj drugega. Vendar filozof ni tako kakor sta bog ali človek. Ko stvar samo razlaga, njegovo razlaganje ne pomeni proizvajanja same stvari. Filozof le razlaga, kako stvari nastajajo na osnovi bodisi božje bodisi človekove proizvodne veščine. Razpolaga s stvarjo samo, medtem ko same stvari ne razlaga. Vse do kraja filozofije, se pravi, vse do današnjih dni, ko se pokaže, da med tehnologijo in tehno-poezijo, med ontičnim in ontološkim, ni več razlike. Da sta se tehnologija in tehnopoezija spojili v tehno-poetologijo. Vsak poet in vsak tehnit bi hotel biti hkrati že tudi filozof in noben filozof noče biti več le filozof.

Premik od **razlaganja vsega** k **razpolaganju z vsem** je premik znotraj zavezništva, ki ga tvorijo logos, poiesis in techne in sicer takšen premik, ki ustreza **bistvu** tehnike. Tistemu, po čemer in v čemer je to, kar je. Je to logos? Je to poiesis? Niti eno niti drugo, kajti techne, poiesis in logos so zavezniki in zato obrat iz bistva tehnike kot razpoložljivosti nikakor ne more biti obrat niti v čisto logiko niti v čisto poezijo.

Poskus obrata iz razpoložljivosti prek logistike, tj. prek še večje preračunljivosti, poskus obvladati preračunljivost s poostrenim razpolagalnim nadzorom, je epileptičen že sam v sebi; zato je premisleka vreden le napotek v poiesis.

Če je platonizmu poiesis zavezana ter na kraju podrejena techne, kaj bi tedaj pomenila razveza tega zavezništva, utemeljenega na logosu kot zbiratelju in zbiralcu? Kaj bi bila razvezana, tj. sproščena (osvobojena) poiesis?

Platon določi poiesis na osnovi proizvajalne zmožnosti, sile ali moči. »Proizvajalna (poietiken) je vsaka zmožnost (dynamin), če se spomnimo na začetku rečenega, ki postane vzrok (aitia), da ne poprej bivajoče (me proteron ousin) potlej postane.« (265c) Kaj označuje ME PROTERON OUSIN? Na kaj se nanaša nikalnica, na čas ali na bitnost? Če je bitnost bivajočega toliko kot izgled bivajočega, tedaj je bitnost tisto vselej navzoče (sedanje) in nikakor ne more biti zanikano. Zanikana je lahko le njena časovnost. Kar je razvidno zlasti iz »na začetku« rečenega: »Kjerkoli kdaj kdo ne poprej bivajoče (me proteron on) potlej privede (age) do bitnosti (ousian), rečemo, da privajajoče proizvaja (ton men agonta poiein), privedenec pa je proizveden.« (219b) Proizvajanje ob logičnemu ali praktičnemu pridobivanju, rokovanju z »že bivajočim in nastalim (213c)«, ima najprej opravka s še ne bivajočim in/ali s še ne nastalim. Najodločilnejše pri vsem tem je to, da je **bivajoče** razumljeno kot nekaj **nastalega**, tj. privedenega in proizvedenega. Brž ko je namreč uzrto z vidika techne. Tudi pridobitniška veščina, npr. miselno zapopadanje, zato na nek način že predpostavlja proizvodno veščino, saj je bivajoče kot že nastalo moralo imeti nekega proizvajalca oziroma privajalca. Že bivajoče (nastalo) je tisto, kar je nastalo, kar je bilo »proizvedeno z božjo veščino (poiesthai theia techne). Bog je čisti poetični tehnit, človek je delno poetični delno pridobitniški tehnit. Seveda s tem dodatkom, da se kot filozof spozna tudi na božje proizvajanje, na poetično tehniko. Kakšno je božje proizvajanje, kakšno je proizvajanje bivajočega oziroma nastalega? »Poraja narava vse naravno iz samodejnega vzroka (aitias automates) ter brez razumnosti (dianoias) ali prek razuma in božjega znanja, nastalih iz boga?« (265c) Božje proizvajanje je za razliko

od avtomatičnega logično proizvajanje. Logično proizvajanje je »iznajditeljsko (mechane)«, takšno, kar ni pognalo kar iz tal, marveč je bilo vnaprej začrtano. Pri Platonu se zato **avtomatično** in **mehanično** izključujeta. Najčistejše, božje tehnično proizvajanje je logično in mehanično.

c) avtomatičnost in mehaničnost

Avtomatično je alogično. Zato Platon zavrne že njemu sodobno razlago narave kot nečesa samodejnega, kajti to bi pomenilo, da vlada v naravi čisti nered, da delujejo v njej nerazložljivi vzroki: vzroki brez vzroka. Vzroki z vzrokom, dvoznačnost te sintagme je vredna posebne pozornosti, so le tisti vzroki, ki izhajajo iz božje iznajdljivosti, iz božanske mehaničnosti. Božje proizvajanje kot vzrok bivajočega (nastalega) ima tudi samo vzrok in sicer prav v bogu. Božji logos izhaja iz boga samega.

Najčistejše (božje) proizvajanje je logično-mehanično proizvajanje, proizvajanje na osnovi razlogov in iznajdb. To dvoje napravlja proizvajanje za takšno, kakršno po svojem bistvu za Platona je, namreč za tehnično proizvajanje, za proizvajanje, ki se spozna na to, kar hoče proizvesti. In takšno mora biti v svoji zasnovi tudi porajanje narave in v naravi, sicer bi bil človek nasproti samodejnemu (brezvzročnemu) delovanju narave nemočen. S svojo proizvajalsko, tj. delovno silo še-ne-bivajočega ne bi mogel privajati v bivajoče.

Še ne bivajoče je še ne proizvedeno, najsi bo po bogu ali človeku. Toda kako se privajanje iz ne poprej bivajočega v potlej bivajoče (privedeno) sploh lahko začne? Je proizvajalna zmožnost vzrok ne le proizvedenega, ampak tudi proizvajanja samega? Če karkoli prispe »iz nebivajočnostnega (me ontos) v bivajoče (to on), gre vselej za vzrok in prav v tem je proizvajanje (Symposion 205c)«; zato poeti niso le tisti, ki se ukvarjajo z »muziko in metriko«, marveč vsi privajalci iz nebivajočnostnega v bivajoče. Ker ničesar ne nastane brez vzroka, je proizvajanje tako ali drugače prisotno v vsem, kar je. Namreč logično in mehanično proizvajanje, ne avtomatično. Ali pa to že pomeni, da je proizvajanje vzrok kot tak in v celoti? Da je proizvajanje tudi vzrok samega sebe?

Znova se je treba obrniti k vprašanju: kaj je nebivajočnost? In zakaj Platon razliko med nebivajočnostnim in bivajočim dopolni z razliko med poprej in potlej? Obenem ostaja odprto vprašanje ne toliko o pomenu Platonove razširitve imena poiesis, kolikor o pomenu tega, da sta »muzika in metrika«, glasba in pesništvo, mimogrede razložena kot privajanje iz nebivajočnostnega v bivajoče, torej v okviru problema biti.

O tem, kaj je nebivajoče, je v Sofistu dosti govora, kajti možnost sofista utemelji Platon ravno na obstoju nebivajočega (neresničnega): kakor je nebivajoče dejanski korelat bivajočega, tako je sofist dejanski korelat filozofa. Ni nekaj samovoljnega in izmišljenega. Oziroma, če sledimo Platonovi misli: kolikor obstaja sofist in njegove napačne misli, ne more držati Parmenidovo prepričanje, da je mogoče misliti le bivajoče, marveč je mogoče in celo lažje misliti prav nebivajoče in to **mišljenje nebivajočega** je potlej nenamišljeno **napačno mišljenje.**

Če pa je nebivajoče mogoče misliti, na nek način videti, tedaj ima tudi nek svoj izgled, neko svojo bit: »to me on einai (237a)«. Ta Platonova hipoteza v pomenu predpostavke je tisto, kar platonizem šele zares napravi za platonizem. Vse drugo je nekaj drugotnega. Kajti brez tega ne bi bila možna nikakršna dialektika, nikakršna ideologija, nikakršna tehnologija.

č) chora: nebivajoče in nič

Gre za Platonovo utemeljitev nebivajočega kot načina biti. Nebivajoče je vidik biti in ne nič. V nadaljevanju bom skušal prikazati, kakšna prelomnica je s tem nastala med Parmenidom in Platonom, med mišljenjem, ki ga je bilo groza niča in med mišljenjem, ki si je nič, s tem, da si ga je pretvorilo v nebivajoče, skušalo podrediti. Prikazati, kaj se je zgodilo z ubojem »očeta Parmenida (241d)«. In

dokazati, da je vprašanje po smislu biti mogoče samo iz kroga, katerega središče je bit in na obodnici katerega se nič kaže kot nebivajoče.

Na kratko formulirana se Platonova misel glasi takole: »Če pravimo nebivajoče (to me on), ni rečeno, kakor se zdi, nekaj nebivajočostnemu nasprotnega (enantion), marveč le drugačnega (heteron).« Kakor ne-veliko ni nujno majhno in je na nek način bližje velikemu kot majhnemu, ki je v nasprotje velikega, tako ne-bivajoče ostaja v območju bivajočega, v bližini bivajočega v njegovi bivajočosti. Ne-bivajoče je torej razumljeno iz zanikanja. »Če je uporabljeno zanikanje (apophasis), ni rečeno, da označuje nasprotje, temveč spredaj postavljeno označuje le nekaj drugačnega od njemu sledečih imen oziroma stvari, katerih imena so izgovorjena izza nikalnice.« (257c) Nič je, kakor reče na vrhuncu platonizma Hegel, zmeraj nič nečesa, določni in določeni nič. Neveliko ni veliko, toda vseeno je.

Nebivajoče ima potemtakem svojo lastno naravo kakor vse drugo bivajoče in ga je zato treba »prištevati kot en vidik (eidos) med mnoštvo bivajočostnega (258c)«. Nebivajoče je pojem (zapopadek), nekaj logičnega, kot vse drugo bivajočostno.

Heterogenost nebivajočega glede na bivajoče nebivajoče ne napravlja za nasprotje bivajočega, ga ne potiska v protislovje z njim, marveč ravno narobe, napravlja ga za nekaj homolognega z bivajočim. Nebivajoče je zanikanje bivajočega v pomenu manka tega in takšnega bivajočega in prav zaradi tega to nebivajoče lahko vsak čas postane to in takšno bivajoče. S pomočjo proizvajanja.

Povsem jasno izstopijo posledice takšne Platonove logično-epistemološke zareze v kosmologiji, v Timaiosu. Tisto anonimno heterogeno, tj. nebivajoče dobi tu ime chora. Čeprav »težaven in temačen vidik (49a)«, je chora vendarle prav vidik (eidos); toliko kot nebivajoče sicer, toda z določenim izgledom.

Razumljivo je zato, da se Platon takoj vpraša: »Kot kakšno zmožnost in naravo (dynamin kata physin) posedujoče naj jo torej privzamemo?« Odgovor: »Predvsem to, da je za vsakršno nastajanje (geneseos) sprejemalka in dojilja.« Skratka: rejnica. Iz katere vse, kar nastane, vznikne in ob preminitvi vanjo spet ponikne. V tem je njena zmožnost in njena narava. Toda če sama ni nič nastalega, saj vse, kar nastane, nastane prav iz nje, kako je kljub temu tudi ob njej mogoče govoriti o izgledu? Ali nima izgleda le nekaj nastalega: bivajoče?

Izgled za Platona ni nikdar zgolj in predvsem oblika. Zlato dobi lahko pri oblikovanju različne oblike (shemata), pa vendar v vseh oblikah ostaja zlato; ima izgled zlata. Zato je nekaj čutnega: otipljivega, vidljivega, itd. Chora pa je nekakšno nečutno zlato, tista »snov«, ki je izza vsakršnega čutno otipljivega ali vidljivega in tisti prostor, v katerem se šele lahko namesti karkoli prostorninskega. Zato je s čutnimi očmi ni mogoče nikdar ugledati. Vidimo le ogenj, zemljo, vodo, zrak in zlato, ki že imajo neko obliko. Chora pa je izza vsega tega in zato kot taka brezoblična: zato jo je mogoče ugledati le z nadčutnimi očmi. Izgled brezobličnosti, ki ga ima, je izgled, ki ga lahko ugleda le misel.

Chora kot skrajno bivajočostno nebivajoče je korelat boga kot skrajno bivajočostno bivajočega. Theion je oče, chora mati in kosmos je njun otrok. Proizvod očeta in rojenec matere.

Vendar zadeva ni tako preprosta. Oče in mati sta dokaj čudni bitji. Mati je »brezobličnega (amorphon) in nevidljivega izgleda (amaraton eidos), sprejemljivega za vse, na najbolj nedostopen način udeležljivega v mišljenju in skrajno težko razložljivega (51b)«. Na robu logosa. Pa tudi na robu telesnega. Oče, ki oplodi mater tako, da jo shematizira z izgledi in odnosi, je na čuden način nekaj od matere še bolj praznega. Kot »proizvajalec (poitein) in oče (28c)« v eni osebi, pri čemer je oče podrejen proizvajalcu, je praznih rok, dokler nima orodja in dokler nima tistega, na kar se pri proizvajanju ozira in kar je na nek način zato ne le pred proizvajanjem, ampak tudi pred proizvajalcem kot proizvajalcem. Gre za problem, po »kakšnem vzorcu bo stesal (ton paradeigmaton o tektai nomeno) izdelovalec vesolja (28c)« vesolje, da bo to vesolje res kozmos, nekaj lepega, tj. simetričnega, ne pa asimetričnega. Kot oče-proizvajalec je bog predvsem arhitekt oziroma tehnit: v prvotnejšem pomenu besede in povedano slovensko, grška in slovenska beseda imata isti koren, **tesar.** Tesar teše po nekem

vzorcu, ki se med delom ne sme poljubno spreminjati, marveč mora vseskoz nuditi isti vzgled oziroma izgled. To pa ima določene posledice kajpada tudi za mater. Chora kot korelat očeta-proizvajalca ni le mati, ampak tudi in predvsem pogoj (tvarina in prostor) proizvajanja.

Zasnovana je potemtakem predvsem s poetično-tehničnega vidika in delati iz nje prostor predproizvodnosti proizvajanja (Derrida) oziroma prostor predoznačevalnega procesa (Kristeva) ne pomeni dekonstrukcije, marveč le eno izmed postheglovskih rekonstrukciji platonizma. Seveda »funkcionira chora po nujnosti, ki ni zakon boga (Kristeva: La révolution du langage poetique, str. 25)«, toda le zaradi tega, ker sta tako božji zakon (mehanični logos) kot tvarna nujnost (avtomatična dynamis) funkciji tehničnega proizvajanja «.Kajti kozmos je bil v svojem nastanku porojen kot mešanica iz združitve nujnosti in uma (47c)«. Kakor bog kot ustvarjalec stvari v tvarini na umen (tehnološki) način ni tvorec niti vsebine uma (izgledov in odnosov) niti prostorske tvarine, marveč je le pre-tvornik med njima, tako je po nujnosti (samogibno) nastala tvarina po drugi plati v svoji zmožnosti, tj. na sebi sami, že tvarina pre-tvaranja v stvar. Kakor je theion metafora za meta-physis, tako je chora metonimija za hypo-physis. Onstran in tostran **bitnosti** bivajočega, več in manj kot bivajoče, to dvoje šele da **bivajoče,** physis kot kosmos. Idea in chora sta enakoizvorni. Zato je sicer mogoče reči, da oblika prisotnosti oziroma prisotnost oblike »že predpostavljata vtis v mater (Derrida: La pharmacie de Platon, Tel Quel, 32—33, str. 45)«, toda s tem še ni ničesar odločeno ne o naknadnosti ali proizvedenosti idej ne o idejah kot takih sploh. Derrida se do Platonove problematike idej namreč sploh ne povzpne, saj vse zaključke izvede na osnovi tega, da ne loči med idejo in formo. Vpis ali vtisk namreč res zadeva obliko (morphe, shema), ne zadeva pa ideje (idea). Tako idea kot chora sta čutno nevidljivi predpostavki **oblike** prisotnosti; ravno to pa pomeni, da oblika **navzočnosti** oziroma **navzočnost** ne predpostavljata **vtiska,** marveč sta z njim istovetni: morphe je isto kot shema oziroma typos. Navzoča oblika je vselej že neki obris, neka črta ali črka. Če potlej so-sledje idea-shema obrnemo, tako da dobi sled (vtisk, vpis) prednostno mesto, poteza, ki jo je dovolj razločno potegnil Nietzsche, dobimo pač zrcalno ali celo ekranizirano sliko platonizma, ne da bi se zato kaj približali že tudi tistemu, kar je izza.

Da bi se približali tistemu, kar je izza, moramo biti nekoliko počasnejši, tudi v branju Platona. Torej še enkrat: kaj je chora? Platon v odgovoru sestopa iz sfere nadbivajočnostnega prek sfere bivajočnega do sfere podbivajočnostnega, oziroma nebivajočnega glede na običajni pomen bivajočega. »Ker je tako, naj povzamemo, da je homologno s tem prvi vidik (eidos), nenastal in neminljiv, ki niti od drugod ne dobiva kaj vase niti ne prihaja v drugo, nevidljiv (aoraton) in tudi sicer nezačutljiv (anaistheton), tisti, katerega motrenje pripada mišljenju; drugo pa mu je homonimno in podobno, toda čutno, nastalo, vselej spreminjajoče se, ki se na nekem kraju porodi in spet izgine, dojemljivo prek s čutenjem povezanega mnenja; potem je tretji bivajoči rod (genos on) vselejšnjega prostora (choras), nesprejemljivega za minevanje, nudečega mesta vsemu nastajajočemu, ki zaradi nezačutljivosti ni zapopadljiv na reden način, zato komaj verjeten; ob tem se zaglejmo kot v sanjarjenju ter povejmo, da vsako bivajoče nujno biva na nekem mestu (topos) ter zavzame nek prostor (choran), tisto, kar ni na tak način ne na zemlji ne na nebu, pa ni nič (ouden einai)«. Tisto zares neoštevilčeno, pred čemer in zaradi česar je napravljena cela konstrukcija, je nič. Chora kot nebivajoče, a še zmeraj vidik biti, je biti so-rodna. Zato nekako, čeprav mimo vseh siceršnjih načinov mišljenja, vendar zapopadljiva: alogično logična. Zato ni le na robu logosa in biti, ampak je predvsem rob obrambnega zidu pred ničem.

Chora ni nič; je sicer nekaj heterogenega glede na bit, toda ne nekaj zoperstavljenega, kajti to, čemu je zoperstavljena skupaj z bitjo, je nič. Ousia in chora sta združeni zoper nič in v tem je njuna drugače komaj verjetna in pravzaprav nezaslišna sorodnost. Platon nadaljuje: »Ugotavljajoč vse to, in drugo temu sorodnega (adelfa), tudi glede nespečnostne resničnostne narave na osnovi takšnega sanjarenja celo budni nismo zmožni reči resničnega, kajti sami sliki vendarle

ne pripada tisto samo, ob čemer je nastala, marveč je vselej prenešena videznost (phantasma) drugega in zaradi tega kot nastala sega v drugo, se drži kakorkoli bitnosti ali pa sploh ni ničesar; bivajočostno bivajoče podpira natančna resnična govorica (akribeias alethes logos): če je tole (ti to) kot neko drugo (allo), toda drugo, noben od obeh nikdar ne more postati v nobenem drugem isto, da bi bilo nastalo obenem isto in dvoje«. (52d) Tako je Parmenidova prepoved dokončno prelomljena, čeprav na dvoumen in dvomljiv način. Prelomljena zato, da bi bila lahko izvršena zapoved: **to eon esti.**

Biva bivajočno in razen tega nič. Isto je misliti in biti, zato niča, ki se ga ne da misliti, ni. Toda, če: bit biva, zakaj potem ne tudi: nič ničí? Ali pa: če nič ne ničí, tudi bit ne biva!

Platon prelomi Parmenidovo besedo lahko le ob predpostavki, da so »bili bivajoče, prostor in nastajanje (on te kai choran kai genesin), preden je nastalo nebo (52d)«. Ta preden (prin), ta predčasovni prej, kajti čas je nastal hkrati z nebom, torej ta predčasovni čas, je prvi prelom Parmenidove besede. Drugi prelom je ona »trojna trojica«, kajti za Parmenida to sploh ni nikakršna trojica, marveč nekaj enega in istega: bit. Zato pa Platonovo bivajoče vzvratno nikakor ni istovetno z bitjo Parmenida.

Zaradi tega Parmenidovo nebivajoče kot nič tudi nima ničesar opraviti s Platonovim nebivajočim kot načinom biti. Chora, za Platona ime bivajočostno nebivajočega, se pri Parmenidu kot gosta in težka, nevidna **tema** vklaplja v bivajočo bit in zato **ni drugačna od biti,** marveč **od luči.** »Ker pa je bilo vse imenovano luč in tema ter sta po svojskih močeh (kata sphetaras dynameis) pri tem in onem, je vse polno obenem luči in nevidne teme; sta obojestransko enaki (ison), ker čez nobeno od obeh ni nič.« (Frgt. 9) Luč in tema sta nasproti niču enako močni in zato obe bivata v biti in iz biti. Kakor Parmenid prispodobično pove v frgt 12: »v sredi pa je boginja (daimon: dajalec), ki vse upravlja (kybernai)«. Bit kot demonični kibernetik igra drugo in drugačno igro od tiste, kakršno si je naložil v svoji biti poetični tehnik. Zato kibernetika in tehnika nikakor nista nekaj enega in istega: kibernetika je zmeraj že tostran ali onstran tehnike.

Luč in tema **sta,** torej v tej svoji biti, neločljiva. Ločiti ju »po stasu (demas) kot nasprotji (tantis) in postaviti njuni značilnosti razmejeno (choris) drugo ob drugo (frgt 8)«, obravnavati ju kot dva »lika (morphas)« ter pri tem en lik, namreč temo, imeti za nekaj »manj bivajočnostnega«, je za Parmenida docela zmotno, saj glede na bit ni nikakršnega več ali manj. Vpeljava nasprotja med lučjo in temo, med bolj in manj ali med najbolj in najmanj bivajočim zgolj zastre nepremostljivost nasprotja med bitjo in ničem.

d) umor očeta Parmenida

Platon se Parmenidovi prepovedi razločevanja med manj-bolj in manj-najmanj bivajočim upre z razliko med **nasprotnim** in **drugačnim:** »Nam naj tedaj nihče ne reče, da smo prikazali nebivajoče kot nasprotje bivajočnostnemu ter da smo potlej skušali trditi, kako biva. Kajti že dolgo tega si več ne želim (charein) ukvarjati z njegovim nasprotjem, če biva ali nebiva in če je umljiv ali pa povsem neumljiv (alogon). Kar pa smo zdaj orisali, da namreč nebivajoče je, to naj kdo na prepričljiv način zavrne, če je rečeno nepravilno, dokler pa tega ne zmore, naj tako kot mi prizna, da se pojma (gene) prepletata drug z drugim in da bivajoče in drugačno nastopata v vsem in drugo v drugem, tako da drugačno zaradi deleženja na bivajočnostnem biva prek tega deleženja„ ni pa to, na čemer deleži, marveč nekaj drugačnega od njega; ker je drugačno od bivajočnostno bivajočega, je očitno docela nujno nebivajoče. In bivajoče je zaradi deleženja na drugačnem spet drugačno od vseh drugih rodov in kot drugačno od vseh njih ni ničesar ne od vsakega od njih ne od vseh drugih skupaj, temveč le ono samo. Tako da bivajoče povsem brezprizivno na tisoč in desettisoč načinov ne biva, kakor tudi vse drugo, samo ali skupaj z vsem, na mnogo načinov biva in na mnogo načinov ne biva.« (Sophist 259a) Že davno, že na začetku, je Platon torej obšel nič, izpolnil Parmenidovo zapoved. Nihče nima zato pravice reči, da je bila kdajkoli prelomljena beseda očeta. Kajti nebivajoče, o katerem da govori, ni **nasprotno**

bivajočnostno bivajočemu, ni nič, marveč le drugačno od bivajočnostno bivajočega. Skratka: nebivajočnostno bivajoče. Bivajočnostno in nebivajočnostno bivajoče potem skupaj tvorita nasprotje niču.

Čemu potlej ves spor? Od kod ta mešanica zmagoslavja in krivde v razmerju do očeta Parmenida?

Od tod, ker Platon Parmenidovo besedo jemlje preveč dobesedno. Platona nič sploh nič ne briga. Takšne brezbrižnosti pa pri Parmenidu seveda ni najti. Prav narobe. Glavna Parmenidova skrb je ravno nič: kako izpričati nevarnost njegove ničevosti, njegove nedoumljivosti. Platon pa se dela ravnodušnega. Ali nič biva ali ne biva, ali je logičen ali alogičen, razrešitev te dileme da ni več v okviru njegovih želja. Da se je tej želji odrekel. Zakaj?

Zakaj se Platon odpove želji, ki je gnala Parmenida? S čim nadomesti očetovo željo? Očetovo najvišjo in poslednjo željo?

Željo more zamenjati le druga in drugačna želja. Toda ne želja drugega. Želja je vsakokrat moja želja. Želim sicer željo drugega, vendar želja drugega, torej druga in ne moja želja, ko se z njo srečam, ni več želja, marveč zahteva: zapoved. Tako se je Platon znašel v precepu med željo drugega in med svojo lastno željo. V precepu, ki je bil toliko hujši, ker je lastna želja vendarle zmeraj želja drugega in ker gre v obeh željah, čeprav ne za eno, vendarle za isto.

Želja drugega, postavljena nasproti meni kot zapoved: je bit, torej kot prepoved: ničа ni, iz česar zveni: midva sva eno, označuje zahtevo, naj se odrečem svoji različnosti in drugačnosti: naj se odpovem samemu sebi. In ko vračam željo, vračam tudi zahtevo. Zato od nekdaj velja kot najvišja potrditev velike ljubezni skupni samomor zaljubljencev: njuno samouničenje; iz zamisli in možnosti: skupaj živeti in umreti, prihaja nesmiselna in nemogoča želja: skupaj umreti in potem živeti. Očarljiva grozljivost te želje ne spodriva le razočaranj vsakdanjega življenja, ampak napravlja znosno tudi grozo niča.

Znosna groza zgolj niča je prenesena groza. Prenesenost pomeni, da obstaja groza le v prenesenem pomenu: da ni **ene** in **iste** groze. Groza zgolj niča je vselej, t.j. za vsakogar, druga in drugačna groza. Ne narod, vsakdo si bo sodbo pisal sam. Pisal, ne podedoval. Groze zgolj niča ne more iztisniti nobena oporoka in nobeno izročilo. Noben predpis. Vnaprejšnjega vtisa ni. Ni vnaprejšnjega prenosa zgolj niča. Rešitve ni in ni; vnaprejšnje zato toliko manj.

Ena je groza sicer (Kosovel), ta groza je: biti; toda groza: biti ni groza biti, marveč groza zgolj niča. Ista groza zgolj niča je ena groza, groza: biti; prav zato ni ena **in** ista, temveč vsakokrat ista **in** hkrati druga pa drugačna. Biti je eno, kako biti, je drugo. Biti in smisla biti se ne da izenačiti. Med njima je neodpravljiva razlika: razpor. Pred tem razporom se vsakdo znajde sam. Sam ga bo, če ga bo, tudi prestal: našel smisel biti. Ter ponovil: isto je misliti in biti. Isto sta biti in smisel biti.

Se pravi: nista eno. Premostitev za nikogar ni enaka. Rešitve ni in ni. Ni Rešitve. Težnja po izenačitvi biti in smisla biti, težnja po odrešitvi pred grozo zgolj niča, živa od Parmenida do Heideggerja, izhaja iz želje po eni in isti grozi. Iz želje, da bi bila groza zgolj niča groza biti in da bi jo bilo torej mogoče ne le prenašati, ampak tudi misliti: po potrebi odmisliti ali primisliti. Od tod domislek **čistega** mišljenja: mišljenje mišljenja ali bitno, biti odgovarjajoče mišljenje.

Beg pred grozo, da groze ni, da ni čistega užitka, ker sta le prenesena groza in premaknjeni užitek, po nobeni poti ne pelje iz razmerja do groze zgolj niča: ne po poti izleta ne po poti utopitve. Razmerje, razpor biti in smisla biti prestajamo in prenašamo. Tako ali drugače. Zato tudi Platon svoje želje ni mogel razumeti kot iste s Parmenidovo željo, marveč je Parmenidovo premostitev razpora med bitjo in smislom biti, Parmenidov prenos groze zgolj niča sprejel ne le kot »prepoved (apeipon)«, ampak predvsem kot zabranjeno skrivnost. Izraz apo-rreseos, ki ga Platon rabi v Sofistu (258c), namreč poudarja ne toliko zapoved samo, kolikor tisto prepovedano: zabranjeno in skrivnostno. O čemer je treba molčati. Česar se ne smemo dotakniti in s čemer torej nimamo izkušenj. Platon se odloči, da se tej skušnjavi ne upre, temveč da bo šel »naprej (prosthen)«, da bo preiskal skrivnostno območje prepovedanega.

Pojem napredka je potemtakem vcepljen v mišljenje že na začetku filozofije. Napredek je prekršitev zapovedi: odpoved prepovedi. Ker pa

je ta odpoved poslušnosti že postavljeni postavi hkrati odpoved želji po razkritju tega, ali nič biva ali ne, se napredovanje v prepovedano območje dogaja na način neizrečenega nazadovanja. Napredek je v ločitvi med ničem in nebivajočim, med nasprotnim in drugačnim od biti. Nazadovanje je v hkratnem zabrisu Parmenidovega razlikovanja med bitjo ter med prisotnim (pareonta) in odsotnim (apeonta). S Platonom se tako začenja za filozofijo značilna zmeda, neločevanje med ničem in odsotnim (nebivajočim, mankom biti): nič je zmeraj nič nečesa (Hegel), torej zanikanje oz. manko.

d) **kibernetika sotnosti: igra pri-in-od-sotnosti**

Za Parmenida sta prisotno in odsotno načina biti. Odsotno (tema) je zato prav tako daleč od niča kot prisotno (luč). Zato pa biti prav tako blizu. Odsotno (tema) ni podrejeno prisotnemu (luči), kakor je pri Platonu **obvladovana** chora, marveč je oboje **upravljano** po biti. Gre za razliko med krateo (vladam, gospodujem) in med kybernao (krmarim, upravljam). Za razliko med filozofskim tehno-kratskim nasiljem luči (izgleda) nad temo in med predfilozofsko kibernetsko igro svetlobe in teme.

To razliko je moč opaziti najprej. Ker je prva razlika in ker je edino ob njej mogoče različnost poudariti brez zadržkov. Največ poudarka tej različnosti je posvetil E. Fink. Pripravo sta izvedla K. Reinhardt (1916) in K. Reizler s svojim novim (1933) prevodom Parmenida (Parmenides, Frankfurt, 1970); podrobnejše informacije o tem je najti v Pogovoru H.-G. Gadamerja. Namreč v okviru Parmenidove prepovedi: niča ni. S takšnimi ali drugačnimi izgovori nič tako prepuščajo molku. Še takšno naglaševanje drugosti in drugačnosti teme (gonov, strasti, zemeljski) ne more preglasiti tega, da gre pri vsem tem navsezadnje vendarle za drugo-bit in ne za nič. Samo- razločevanje med subjektivitetno in pred ali podsubjektivitetno drugobitjo je drugotnega pomena ter lahko seže najdalje ravno do kibernetične igre s svetlobo in teme, s prisotnim in odsotnim.

Heterogenost slej ko prej ostaja platonistični (metafizični) termin. Pojem, ki naj bi tvoril zapornico pred navalom niča. Oporo pred udarci niča, ki ne prihajajo od zunaj, marveč od povsod. Strah je okrog in okrog votel, na sredi ga pa nič ni. Tu na sredi čaka groza zgolj niča. Misel misli: isto je misliti in biti, isto je misel in mišljeno, toda nič ni mišljen, ni tisto mišljeno. Tisto mišljeno je ne-bivajoče. Manko bivajočostno bivajočega. Niča se ne da misliti. V tem je resnica Parmenida. Vendar to ne pomeni, da se ga zato da zanikati. Narobe. To pomeni, da se ga ravno zato ne da zanikati. Kajti zanikanje je oblika mišljenja in se nanaša, v čemer je resnica Platona, na bivajoče. Ni zanikan nič, marveč je zanikano bivajoče. Pa spet ne v njegovi biti, temveč v njegovi pri-sotnosti.

Nič ni niti prisoten niti odsoten. Odsotno ali prisotno je neko bivajoče v svoji biti. O niču ne vemo nič. Ne vemo, kaj pomeni ta beseda. Nič je označevalec brez označenca. Nič ne označuje. Reči, da nič ni, ne pomeni, da ni niča. Pomeni, da je bil strah odveč, da gre verjetno le za tesnobo in da s e je v njej zdramila groza. Brez vzroka. Kajti, da nič ni, pomeni obenem tudi to, da vse skupaj ni nič: vsa pričakovanja so bila zaman, kolikor ni nekaj dalo ravno pričakovanje. Nič ni: groza, da ni groze. Da je vselej že ponudeno nekaj drugega.

Zato, ker se ji ne moremo izmakniti tako, da bi jo zapopadli, je groza strašnejša od strahu (Cankar). Že strah popade človeka, tesnoba se ga prime, groza ga prevzame in drži. Objela in zajela ga je v trenutku, ko je postal človek. Ko se zave. Groza zgolj niča človeka čaka na kraju njegove človečnosti. Kako je tedaj: se človek zave, ko ga zajame groza ali ga zajame groza, ko se zave?

Kako vemo za nič, če o njem ne vemo nič? Ne vemo. Toda želimo vedeti. Četudi se tej želji, kakor se je Platon (in z njim vsa metafizika), odpovemo. Razlika med željo in vedenjem, razpor biti in mišljenja, cepi našo samozavest, nas žene v prestopek in nam s tem hkrati pošilja vest. Samozavest bi lahko vzdržala v sebi le, če ji ne bi bilo treba ničesar prestopiti in če ne bi bilo treba sprejeti nikakršne vesti. Vest in samozavest se izključujeta. Stiska človeka izhaja od tod, ker ga vest in samozavest trgata narazen. V tesnobi te stiske se razpira

razpoka želje in vedenja, v kateri nas zajema groza zgolj niča. Veliki prevarant Sokrat je našel uteho pred svojo vestjo v smrti. Prazna samozavest onega: vem, da nič ne vem, je prerazumljiva, da bi lahko vzdržala pred grozo zgolj niča.

Kakšno vedenje neki? Prej neka želja. Nezavedenje tega, da človek ve za nič. Da ga groza zgolj niča zajema kot želja smrti. Kot želja po smrti in kot posmrtna želja. Nezavedno vedenje, želja, ki se je ne da zatreti, ve za nič, ker se ne meni za resnico. Resnica: neskritost, ki razkriva vse, da bi skrila nič. Kdor govori resnico, nič ne skriva, ker skriva nič. Zato tisti, ki govori resnico, resnico sicer govori, toda po resnici ne pove. Pove kvečjemu po pravici. Ker skriva v sebi nič, se **po** resnici ne da povedati **nič**, saj je **vse** že povedano z resnico samo. Povedano in vedeno. Ni razmaka med resnico in vedenjem, marveč med resnico (vedenjem) in željo. Ko želja ta razmak prestopi, stopi na resnico. Ne meneč se za resnico, hoče nemogoče: vse ali nič Dokler resnica (vedenje) ne popusti in se želja, končno iz oči v oči z grozo zgolj niča, znajde pred nevzdržnostjo same sebe. Ne potlači vedenje želje, marveč se želja sama stlači v trenutku, ko potisne vedenje. Se stlači, stisne in prerine. Neznostnost groze zgolj niča prenese tako, da se izpred nje znova izmakne v območje resnice, v območje vsevednosti in njej lastnega hotenja: vse ali nič.

Ker pa je vse resnica, skrivalka niča, ker je vse videz in razen tega nič, dilema med vsem in ničem ni toliko lažna, kolikor diletantska. Prav postavljena, strokovno preračunana in k uspehu vodeča dilema, je dilema: denar ali življenje; pri rokovnjačih in rokohitrcih sodobnosti, psihoanalitikih, za primerno odškodnino seveda, lahko dobimo podrobnejše instrukcije. Med vsem in ničem takšne dileme ni. Zahteva: vse ali nič, vselej dopoveduje: bili smo nič, bodimo vse. To zahtevo ima lahko za dilemo le tisti diletant, ki misli, da zahteva po: bodimo vse, pomeni: vse hočemo imeti. Toda takšna spletka je mreža, v katero se je sam zapletel. Vse imeti in nič biti ter nič imeti in vse biti, to je skušnjava želje. Dilema je nasprotno: vse imeti in biti vse. Eno ali drugo, ne pa oboje hkrati. Duša tu vsekakor ima izbiro, toda telo je nima. Nič čudnega, da psiho-analitikom zato trn v peti predstavlja ravno duša. Duša izbira, telo pobira.

Nadebudni antimetafizik bo na tem mestu ugovarjal, češ: duša in telo, to sta vendarle metafizični (platonistični) besedi, in kaj tedaj delata tu, na izvoru metafizike. Ugovor je neupravičen, kajti ti dve »metafizični« besedi sta metafizični le znotraj metafizike, znotraj določenega metafizičnega sistema. Sama na sebi, tj. kot beseda vsakdanje govorice, kolikor ni vsakdanjost sama že metafizična, nobena beseda ni metafizična. Metafizična je kot termin. V njeni izenačitvi s posebej iz sistema in za sistem skovanimi termini, npr. s kajstvom itd. Verjeti metafiziki, da so te in te besede njena lastnina, pomeni zato le nasesti še eni izmed njenih zvijač. Še enkrat: nobena beseda ni last metafizike. Še tistih, ki si jih je sama izmislila, se jo da razlastiti. Jim vzeti njihov fiksirani pomen. Nasesti metafiziki namreč pomeni, da besedi kot sta duša in telo pripadata vnaprejšnjim označencem, da sta izraz določenih idej. Da so besede kot označevalci le izraz označencev. Predvsem pa to, da so znaki. Da neizogibno nekaj označujejo, da so neizbežno označevalci s korelativnim označencem. Toda beseda ,tudi beseda duša ali beseda telo, najpoprej ni niti znak niti označevalec, marveč neznanka.

Neznanka, ki označuje le sebe samo. Ki torej ne označuje nič in ni znak ničesar. Toda ali je mogoče besedo kot že obstoječi znak, kot termin metafizike, spremeniti v neznanko? Ne, izgubljene nedolžnosti ni mogoče vrniti. Če je metafizika poskrbela za odvzem nedolžnosti, potem je samo moja lastna nedolžnost kriva, če z besedo ravnam kot z neznanko, ki za seboj še nima nobene izkušnje. Besede so metafizično izkustvo dale skozi in zato jih moramo sprejeti, kajti odpovedati se jim ne moremo, le takšne, kakršne so: kot znake, kot termine. Kolikor pa so termini oziroma znaki to, kar so, samo kot momenti sistema oziroma elementi strukture, je pomen besede odvisen ne le od njenega mesta v strukturi (sistemu), ampak predvsem od obstoja takšnega ali drugačnega sistema; če vzamemo, da so različni sistemi le substrukture metafizike. Seveda se s to ugotovitvijo nismo nikamor premaknili, saj je v njej prišlo le do samoizpostavitve metafizične strukture, kar je razvidno iz tega, da je govor o **pomenu** besede in ne o besedi. Gre še zgolj za vpogled v to, da nam že sama metafizika

omogoča, z izpostavitvijo razlike med svojo strukturo in med variantnimi substrukturami (sistemi in antisistemi), pregled nad obstoječimi in z njo vzpostavljenimi razlikami in nasprotji; zlasti pa nad nosilci teh razlik in nasprotij. Težava nastopi ob ugotavljanju, kdo (kaj) je nosilec razlik in nasprotij. Je to struktura ali pa so to elementi strukture? Kako ugotoviti za takšni besedi, kakršni sem uporabil zgoraj, za besedi »nedolžnost« in »izkušenost«, ali spadata v metafizično strukturo ali ne, ali je med njima nasprotje ali ne. Ali se je začela metafizična struktura na nasprotju med njima ali pa sta bili vpeti v nasprotje šele z vidika metafizične strukture? Na določen način so ta vprašanja nesmiselna, kajti če je med tema dvema besedama obstajalo nasprotje (opozicija), če seveda sploh obstaja, že pred strukturo, tedaj je bila tudi struktura že tu. Opozicija in struktura sta korelativna pojma. Torej je treba vprašati drugače: sta ti dve besedi sploh kdaj bili, si ju je sploh mogoče zamisliti v kakšnem drugačnem ko v opozicionalnem odnosu? In še stopnjo nazaj: je med njima sploh kakšen neposreden odnos. Vprašanje, ki se približuje onemu vprašanju po tem, če ti dve besedi sploh spadata v seznam z metafizično strukturo zajetih besed.

Derridajeva »logika paleonimije«, ki naj bi v to problematiko vnesla določen red, ostaja preveč dorečena v svoji nedorečenosti. »Zelo shematično: kaka opozicija metafizičnih pojmov (npr. govor-pisava, prisotnost-odsotnost, itd.) ni nikdar soočenje dveh terminov, temveč hierarhija in red subordinacije. Dekonstrukcija se ne more omejiti na nevtralizacijo ali zakoračiti neposredno v njo: prek dvojne kretjne, dvojne znanosti, dvojne pisave mora prakticirati (pratiquer: udejaniti) **sprevrnitev** klasične opozicije in obče **premestitev** sistema. Edinole ob takšnem pogoju si dekonstrukcija lahko priskrbi sredstva za **intervencijo** v polju opozicij, ki ga kritizira in ki je tudi polje ne-diskurzivnih sil. Po drugi plati vsak pojem spada v kako sistematično verigo in sam konstituira sistem predikatov. Ni nikakršnega metafizičnega pojma po sebi. Obstaja delo — metafizično ali ne — na pojmovnih sistemih. Dekonstrukcija ne sestoji iz prehajanja od enega pojma k drugemu, temveč iz sprevračanja in premeščanja pojmovnega reda, kakor tudi reda, ki ni pojmoven, se pa na njem artikulira.« (J. Derrida, Marges de la philosophie, Paris 1972, str. 393) Prvič, res ni, kakor smo videli, kakega metafizičnega pojma po sebi ali na sebi, toda so pojmi, ki so le **po** metafiziki, ki jih je proizvedla npr. sholastika (quiditas itd.). Ki torej izven prav določene **definicije** ničesar ne pomenijo. Drugič, res je, da pojmovni **red** lahko sprevračamo in premeščamo, toda tedaj se zgodi to, da nam zakrnijo sami **pojmi**, kar se najbolj jasno pokaže ravno pri Derridaju: pojem biti, tj. pomen biti kot prisotnosti, sprevrača in premešča kot dano dejstvo.

Sprevrnitev klasične opozicije prisotnost/odsotnost **in** obča premestitev sistema biti kot prisotnosti enostavno nista operaciji, ki bi se lahko odvijali hkrati ali se celo dopolnjevali. Isto velja, se pravi: ne velja, za opozicijo (!:1) metafizičnih (!:2) pojmov (!:3) govor-pisava. Tročlena sintagma že nakazuje sprepletenost in premešanost redundančnih oznak, ki se potlej pokažeta tudi neposredno. »Pisava, kot klasični pojem, npr. zaobsega predikate, ki so bili subordinirani, izključeni ali zadržani, pač po sili in nuji, ki ju je treba razčleniti. To so predikati, katerih sila generalnosti, generalizacije in generativnosti je osvojena, preizkušena na 'novem' pojmu pisave, ki ustreza temu, kar se je vselej **zoperstavljalo** stari organizaciji sil, kar je vselej tvorilo **ostanek**, ireduktibilen za dominantno silo, ki je organizirala — recimo, na hitro — logocentrično hierarhijo. Pustiti temu novemu pojmu staro ime pisave pomeni očuvati strukturo preizkusa, prehod in neobhodno povezanost z učinkovito intervencijo v konstituirano historično polje« (prav tam). Kljub vsem naporom se očitno nismo uspeli premakniti iz obzorja Platonovega Kratila. Še zmeraj smo na sledi pravemu »pojmu« nekega imena, neke besede.

2. Pot do resnice

V Platonovem Kratilu je resnica prvič razumljena kot pot do resnice, torej tudi sploh razumljena prvič.

Resnica vsake besede kot znaka je pot od besede kot označevalke do njene bitnosti, tj. do označevalca v vlogi označenca. Brez te poti

ni nič, kakor razglasi Hegel na kraju platonizma; metoda je absolutna podlaga in poslednja resnica resnice same, tj. absolutne ideje, v kateri so se zbrale vse siceršnje ideje. Pot do doma, do bitnosti kot bivališča stvari in besede, zadobi svojevrstno prednost pred bivališčem samim. Razkrivanje pred neskritostjo.

Pot do resnice je v Kratilu iskanje tistega, iz česar se je nekaj razvilo, iz česar je nastalo. Tisto, iz česar je nekaj (beseda ali stvar) nastalo, pa ni razumljeno vselej enoznačno: zdaj gre za sestavo dveh ali več izvornih besed, zdaj za popačenje ene same izvorne besede, zdaj za sestavo same izvorne besede iz zlogov in črk, ki da spet nekaj pomenijo, ker da predstavljajo nekaj logičnega. Vsakokrat je sicer razloženo, kako in zakaj je prišlo do določenega imena kot označevalca, toda enkrat na osnovi drugega že pravtako danega označevalca, čeprav v vlogi označenca, drugič na osnovi označevalnih elementov v vlogi najmanjših znakov. Najmanjše znake kot označevalne elemente Platon pravzaprav razume kot to, kar se pozneje razvije v kategorije: črka g da je npr. gibanje, ime (beseda), ki ima v sebi to črko, da naj bi pomenila nek način gibanja: gubanje ali guganje, itd. Vsaka beseda bi bila tako, pač glede na število različnih črk, ki bi jih vsebovala, **sestavljenka** različnih **načinov bivanja** imenovanega bivajočega, torej sestavljenka **kategorij**, povedkov bivajočega. Posel sestavljanja črk v besede, postavljanje prvih imen je nekaj nadčloveškega, posel boga ali bogov. Z drugimi besedami: nekaj nerazložljivega.

Potemtakem so prve besede sicer elementarne besede, niso pa niti elementarna osnova niti elementarni povedki. Postavljalec, proizvajalec prvih besed v njihovi bitnosti, in zato hkrati tvorec prvih stvari, je moral imeti torej oboje pred seboj, preden je šel preizkušat svojo proizvodno veščino. Preden je šel komponirat kozmos, je moral imeti pred seboj elementarno osnovo, tj. snov samo in elementarne izglede, tj. možnosti različnega načina bivanja stvari. Oboje, toda ločeno, je razdelano v Timaju in Sofistu.

Na zaključku Kratila pa so, kakor v tem stoletju na zaključku Wittgensteinovega filozofsko-logičnega traktata, odvržene in zavržene vse lestve. Resnica je izven znaka, onstran ali tostran imena **in** pomena, označevalca **in** označenca. Resnica je na poti do resnice, toda pot se tako in tako konča v brezpotju. Ker se je na brezpotju že tudi začela. Od izgubljenega do najdenega mesta torej ni nobene poti. Čemu tedaj brezpotje, mesto brez imena, ne bi moglo biti mesto biti? Čemu **aletheia,** če je že **ale-theia,** ne bi mogla biti **a-letheia?**

Pravgotovo razlogov proti ni nič več kot razlogov za: razlogi so pač raz-logi. Če se je etimologija danes že skoraj brez izjeme odločila za **a**-letheia, s tem o resnici seveda še ni nič odločenega. Način vpraševanja je ostal isti. Toda zakaj se nihče ne vpraša, če **aletheia** ne pomeni **al**-etheia? Za nekoga, ki nima pojma o grškem jeziku, bi bila glede na samo povezavo črk možna pač tudi takšna porazdelitev. Takšna porazdelitev bi bila možna tudi tedaj, če bi se gibali na ravni besede »aletheia« kot čisto **pozitivno znanstvenega** označevalca (diferenciala): a-l-e-t-h-e-i-a; ko v slovenskem jeziku r-e-s-n-i-c-a npr. nastopa v razliki do p-r-a-v-i-c-a ali do b-ez-n-i-c-a ali do s-e-m-k-a-j itd. Ko torej sploh ne gre za korelacijo s pomenom ali označenim; ko skratka označevalec sploh ne nastopa v obzorju reprezentiranja in tudi ničesar ne reprezentira. Za nekaj povsem drugega pa gre pri označevalcu kot terminu Lacanove psihoanalize (lakanalize), ko »označevalec reprezentira . . .« in ko po poti Platonove gazi prek sub-jekta zdrsne pod drugi označevalec. Označevalec tu ni več »zgolj križišče označevalnih potez«; njegove **identitete,** ki je ni, ne določa sistem označevalnih opozicij, marveč **jo** mimo problema arbitrarnosti (**ali** pozitivnega označevalca **ali** znaka) odmika prav označevalec sam, namreč »označevalec manka označevalca«. To pomeni: je eden in edinole eden »označevalec, ki nima označenca (Lacan, Encore, str. 75)«; vsi drugi označevalci torej **imajo** svojega označevalca, **svojega,** kajti povzročijo si ga sami. »Označenec je učinek označevalca«. (Lacan, Encore, str. 34) Odnos med označevalcem in označencem je odnos vzroka in učinka; in kakor ni učinka brez vzroka, tako tudi vzroka ni brez učinka. To je osnova verige označevalcev oz. označevalne verige. Označevalec, ki je brez označenca, torej vzrok, ki je brez učinka, pa seveda ni samovzrok (causa sui), temveč vzrok z mankom vzroka. Prav na tem mestu Derridaju, ki se giblje v prostoru med »starim imenom in novim pojmom«, zato mora spodrsniti, ko

Lacanov označevalec brez označenca oz. označevalec označevalcev zmore ugledati le kot »trancendentalni označevalec«, le kot označevalni samovzrok. Kakor da bi bil korelat označevalca empirični predmet, medtem ko referenca označevalca vendarle ni nič empiričnega (naravnega, realnega), temveč je re-ferent (na-našanec) označevalca spet označevalec; toda označevalec, na katerega se nanaša vsakokratni **prvi** označevalec ni nikdar **ta-prvi,** marveč vselej nek drugi in drugačen označevalec. Obstaja torej označevalec brez označenca, ne obstaja pa označevalec, ki bi bil hkrati svoj lastni označenec. Iz tega sledi dvoje: 1) vsakokratni prvi označevalec (npr. aletheia) neizogibno pošilja k drugemu označevalcu npr. ale-theia ali orthodes, 2) končnega ali pravega označevalca, tj. označevalca, ki bi bil hkrati svoj lastni označenec (aletheia kot ale-theia brez —) ni. Potemtaken Platonova odločitev za ale-theia nikakor ni bila poljubna (arbitralna) odločitev; ni bila odločitev na ravni pozitivno znanstveno razumljenega označevalca, ko je povsem vseeno (odvisno zgolj od naključja ali pa od neke strogo določene zakonitosti, od zunaj vnesene nujnosti), pri kateri črtici se zaustavimo: a-l-e-t-h-e-i-a: torej a-letheia ali al-etheia ali ale-theia itd. do konca. Platonu to očitno ni bilo vseeno. Zakaj se je odločil za ale-theia in ne za a-letheia? Ko mu je bila vendarle znana tudi ta možnost (glej Kratil 403a: **aeides** in 404b: **eidenai**)? V čem je »vzrok«, da se je Platon odločil prav tako in nič drugače? Kako, da je bil Platon kot subjekt (v Lacanovem pomenu besede) **reprezentiran** po označevalcu **aletheia** ravno za označevalca **ale-theia**? Nasproti označevalcu torej, ki ga je sam pridelal, saj ga kot takega v redu označevalcev doslej ni bilo? Natančno gledano Platon kajpada sploh ne piše ale-theia, temveč mu **drugi** označevalec takoj razpade na **dva** označevalca in sicer na ta način, da se mu **prvi** označevalec razdvoji v **dva** označenca, ki pa ju lahko **zapiše** seveda le kot označevalca. Da ne bi zamešali dveh ravni, povzemimo celotno problematiko: 1. Platon se je odločal kot subjekt in se je zato moral odločiti za označevalce **danega** reda označevalcev, tj. grške **govorice** in 2) znotraj danega reda je sicer **lahko izbiral** med označevalci, toda navsezadnje **ni bil poljuben** ne a) **način** izbiranja (vstrajanje znotraj istega označevalca oz. besede, tj. vstrajanje na razdvojitvi enotne besede) ne b) **izbor** sam: ale-theia, ne pa a-letheia.

Vse se torej dogaja na ravni označevalca, toda na ravni označevalca kot momenta govorice, ne pa na ravni označevalca kot elementa jezika, tj. strukture govorice. Medtem ko označevalec kot element **strukture** govorice ni nikdar in v nobeni zvezi znak, je označevalec kot moment **govorice** znak nekega subjekta: govorečega bitja, »bivajočega, katerega bit je vselej drugje, kot pa jo kaže predikat (Lacan, Encore, str. 130)«. Tu nekje tiči dvoumnost in vsaj dvopomenskost Platonove (v dialogu Kratil Sokratove) izkušnje, katere skušnjava sega vse do Heideggra. Platon sicer zahteva, da naj bo bit bivajočega prav tam, kjer jo kaže predikat (pomen), toda prav s to zahtevo je Platon razpor biti in pomena šele zares vnesel. Šele s to zahtevo se je bit znašla drugje, kot pa je bil nahajan pomen. Šele odslej je bit bivajočega vselej drugje, kot pa jo **kaže** pomen, kot pa **je** resnica biti.

Zgodilo se je to, čemur pravi Derrida sprevrnitev in premestitev. Vendar to ni bila »sprevrnitev klasične opozicije« in ne »obča premestitev sistema«, saj sta bila klasična opozicija in obči sistem s Platonovo potezo šele vzpostavljena.

3. Resnica o resnici

Platonizem, osnovna naravnanost filozofije kot metafizike — ob čemer **kot** ne označuje delne implikacije, temveč identiteto, saj je filozofičnost vsakokratne filozofije ravno v njeni metafizičnosti —, se utemelji in zmeraj znova utemeljuje v razporu biti in pomena biti, resnice in vedenja. Preseženje razpora in doseženje istovetnosti biti in pomena, resnice in vedenja, se pravi biti in resnice, je zgolj cilj, bolje: obljuba cilja. Heidegger se temu cilju odreče na ljubo nihajočega sem-in-tja jasnine (Lichtung: a-letheia:ne-skrivnost), ki kot istost brani razpornike pred poistovetenjem, torej pred ukinjenjem. Lacan, ki poistovetenje naveže na izgubljeni predmet, skuša prehiteti Heideggra, toda največkrat na ta način, da mu očita, kako zaostaja, čeprav je Heidegger že nekaj korakov spredaj, torej na mestu, ki se mu Lacan šele približuje.

»Ne obstaja fort brez **da** in, če lahko tako rečemo, brez **Dasein.** Toda po pravici povedano, v nasprotju s tem, kar skuša dojeti, kot radikalni temelj eksistence, celotna fenomenalogija **Daseinanalyse,** ne obstaja **Da-sein** s **fort.** Se pravi, da ni izbire. Če se mali subjekt lahko vadi v tej igri **fort-da,** se ravno zaradi tega, ker se nikakor ne vadi, kajti noben subjekt ne more dojeti te radikalne členitve.« (Lacan, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, str. 216) Kakor da bi Da-sein v sebi razpolagal s Fort-sein in kakor da **a** -letheia, kateri je zavezan **Da**-sein, ne bi bila predvsem a-**letheia:ne**-skladje (Un-Fug).

a) resnica kot vzrok

Težava Lacana ni v tem, da se ne bi vprašal po resnici o resnici, temveč v tem, da se vpraša, kajti v tem trenutku že pristane na uporabnost resnice. Pragmatično pohiti k rabi besede »resnica«, ob čemer mimogrede pobere običajna **dva** pomena, ki se lepita na to besedo. V sintagmi »resnica o resnici« namreč nikakor nimamo opravka le z **enim** pomenom besede, ki ju srečamo **dvakrat.** Resnica kot vzrok, resnica, o kateri se govori, je resnica, ki ni govorjena, temveč govoreča resnica. Je resnica, ki govori: »Jaz, resnica, govorim...« Namreč kot vzrok subjekta, ne kot svoj lastni vzrok. Vendar: »nič se ne govori, ne da bi se opiralo na vzrok (Lacan, Le science et la vérité, E II-230)«. Nič ni brez vzroka. Torej (se) tudi resnica ne govori, če se ne opira na vzrok. Ker pa vzrok ni nič drugega kot resnica, se resnica, ki govori, lahko opre le na resnico. Le nase: »resnica se utemeljuje iz tega, kar govori (E II-233)«. Kar govori resnica, to je temelj resnice. Resnica ne govori **o** nečem, kar bi bilo pred njo ali izven nje, temveč govori sebe samo: **se** govori. **Resnica govori resnico.** Prav zato **ni** resnice o resnici, toda resnica (»pod imenom nezavednega«) **reče** resnico o resnici: »nezavedno, ki jo reče, resnico o resnici«, hkrati že tudi pokriva mesto resnice. Se pravi: mesto, s katerega govori subjekt kot govoreče bitje, kot bitje neke govorice. Potemtakem nobena govorica ne more reči tega, kar mora reči nezavedno: »nobena govorica ne more reči resnice o resnici«. Ni govorice nad resnico, ker ni nadresnice. Drugače rečeno, mišljeno isto: ker ni nadresnice, ni nadgovorice. Ni govorice, ki bi mogla seči čez sebe samo, ki bi mogla govoriti čez resnico. Resnica, ki pod imenom nezavednega **reče** resnico o resnici, lahko reče resnico le na ta način, da se subjekt **zareče.** Prava resnica je zarečena resnica. V zarečeni resnici se največ pove. Laž pove manj, kajti laž ima kratke noge: kaj hitro smo pri resnici, ki pa ne obeta dosti. Laž je zgolj detektor resnice. Zarečena resnica pa je resnica v svojem bistvu, zakaj bistvo resnice je »manko resnice o resnici«. Manko resnice o resnici ni istoveten z mankom resnice, temveč z mankom arbitra nad resnico. To ne sovpada z arbitrarnostjo resnice. Ravno narobe. Ker ni arbitra nad resnico, resnica ni nič arbitrarnega. Ne da se razpolagati z njo. Ni učinek; niti same sebe niti česa drugega. Pač pa je kriterij: kriterij same sebe kot vzroka.

Kriterij resnice kot vzroka je resnica in nič drugega kot resnica. Menda je iz doslej prikazanega dovolj očitno, da ta resnica kot kriterij nikakor ni klasični kriterij resnice. Klasični kriterij resnice je **adekvatnost** stvari **in** védenja, pravzaprav adekvatnost védenja stvari: védenje se mora ujemati s stvarjo, se z njo skladati oz. ji ustrezati. Obrat, ki nastopi po nemški klasiki, tj. po Heglu, glede na kriterij resnice ne prinese nič novega, marveč pomeni nekaj novega le glede na korelata adekvacije. Debata se odvija o tem, kaj je kaj in kaj čemu ustreza, nikakor pa ne o tem, če ima sploh smisel govoriti o ustrezanju. Resnično je slej ko prej tisto, kar je nečemu adekvatno, tj. prienačeno (ad-aequare: pri-enačiti) Neko védenje je resnično, nosi v sebi resnico, če temelji na **kriteriju** resnice, če se je oblikovalo skozi **pri-enačitev** stvari, recimo: »naši stvari«. Kriterij resnice je pred resnico, pri čemer je resnica razumljena kot učinek. Lacanova resnica, resnica kot kriterij, ni niti resnica, katere mesto je vedenje, niti kriterij, katerega vsebina bi bila **pri-enačenost** (ad-aequatio).

Resnica kot kriterij je kriterij, katerega vsebina je **raz-enačenost** (dis-paratnost) resnice in védenja. **Disparatnost** kot kriterij ni **inadekvatnost,** kajti **inadekvatnost** je zanikanje **adekvatnosti, disparatnost** pa je pred **nemožno adekvatnostjo** resnice in védenja.

Če človek kljub temu, da **ne ve**, kaj bi pravzaprav **rad** (želja!), nekaj vendarle **hoče** (zahteva!), tedaj se mu prav takrat, ko se **zave**, kaj je hotel in ko je **dosegel** (zadovoljitev!) to, kar je iskal, pokaže, da je **resnica**, tj. **vzrok njegove želje**, nekje drugje. Dostop do resnice, ki je drugje, do **resnice kot vzroka**, je torej možen le prek resnice kot kriterija, prek **resnice kot razloga.** Resnica kot **vzrok** (obejkt a) in resnica kot **razlog** (falus) v svoji izvorni dvojnosti ne terjata le razenačenost resnice in védenja, ampak predvsem razdvojenost v resnici **sami:** v **Stvari.** Razdvojenost, zaradi katere **realnost** (stvar sama) **realnega** (same stvari) ni nič drugega kot **imaginarni** učinek (začasni označenec), ni luknja v **imaginarnem** védenju, marveč v **simbolnem** (v redu označevalcev) samem. Manko resnice o resnici ni resnica o **manku** resnice, temveč resnica o **pri**-sotnosti resnice. Resnica je prisotna, torej je resnica o resnici neizogibno odsotna. Manjka označevalec zanjo. Ne manjka pa označevalec manka tega označevalca. Ni resnice o resnici, ker **je** označevalec manka označevalca: **označevalec** manka označevalca je pred **mankom** resnice o resnici. Drugi kot mesto resnice je brez **partnerja,** ker je zaradi **disparatnosti** resnice in védenja resnica sama v sebi že **partitivna** in **partikularistična.** To ne pomeni, da je resnica o kaki partiji partijska resnica, je pa to vsekakor partijna resnica. Resnica govori resnico, toda resnica nikdar ne pove, kdo ima prav.

Kdor išče pravico, resnice ne bo našel. Resnica je resnica nasprotij. Ko govori resnica, ko se človek zareče, je rečena tudi resnica o resnici, o njenem nasprotstvu, toda to, kar je rečeno, ni reč Resnice. »Obstaja prečnica, ob kateri je vseeno, katera ženska jo zna preskočiti, to je prečnica med označevalcem in označencem... Toda obstaja druga prečnica, ki jo nameščam nad... Pomeni, da ni Drugega, ki bi odgovarjal kot partner — velika nuja človeškega rodu je v tem, da bi obstajal Drugi od ta-Drugega. Tisti, ki ga nasploh imenujemo Bog, katerega analiza pa razkriva, da je to enostavno Ženska.« (Lacan, Ornicar? 1977, štev. 9, str. 39) Ko je Bog mrtev, ko postane **mesto** najvišjega bivajočega torišče borbe za nasledstvo, se zgodi nekaj, kar še dolgo ne bo pozabljeno: umor Boga se izkaže kot umor Mrtveca. Mesto Boga je Mrtvo mesto. Mesto smrti. Klic njegov: »Navali narode!« Toda preživel ne bo nihče. Ne narod, vsakdo si bo pisal sadbo sam. Premalo je reči, da ni prestolonaslednika, ker pač ni prestola. Prestol, mesto smrti, je. Borba zanj zato ni zaman. Le da ga je ob zmagi treba plačati s smrtjo. Ker je nekaj imaginarnega, ker obstaja zgolj kot iluzija, ga realno ni mogoče zasesti. **Identitete resnice in iluzije ni.**

Identiteto resnice in iluzije si Nadčlovek skuša zagotoviti tako, da voljo do resnice proglasi za obliko volje do iluzije: **resnica je pravica**, namreč volje do moči. Vse, kar hoče Nadčlovek v svoji volji do moči, je prav in pravilno, v skladu z njo, torej pravično in zato resnično. Vendar je človek v tem trenutku, ko je postal koren in najvišja bitnost samega sebe, samozvani Samoupravljalec (Causa sui), ki naj bi si svojo »resnico, tj. dejanskost in moč, tostranost svojega mišljenja,« dokazal v svoji lastni praksi, že tudi prenehal biti človek. Na srečo se je vse to zgodilo le v območju imaginarnega. Ker je bila oživitev Nadčloveka imaginarna, je bila imaginarna tudi smrt Človeka: mrtvec ne more umreti. Hkrati seveda vemo, da na to srečo ne moremo preveč staviti. Ne brani nas pred nesrečo, ki izhaja od tod, da človek ne ubija predvsem zaradi realne, marveč zaradi imaginarne lakote; ne le v imenu Boga ali Nadčloveka, ampak tudi v imenu Človeka. Ubit kajpada ni bil nikdar Človek, temveč vselej človek po človeku. Kljub temu si kaka ideologija kot sodobna realizacija metafizike ne more kaj, da ne bi nastopala zoper poslušanje besede konkretnega človeka z obtožbo o abstraktnem humanizmu, medtem ko naj bi bilo delovanje v imenu Človeka menda istovetno s konkretnim ali realnim humanizmom. To je iluzija, ki se ima za resnico; resnica, ki se prepoznava kot iluzija, je nekaj drugega.

Lacanova »analiza razkrije«, da Bog, se pravi Drugi od ta-Drugega, ki naj bi bil nosilec resnice o resnici, ni nič drugega kot Ženska. Kdo bi utegnil na hitro zaključiti, da smo s tem dobili novo ime v vrsti metafizičnih, tj. onto-teoloških poosebljenj: Bog, Absolutna Ideja, Delavec, Nadčlovek... Ženska. Takšen očitek prehiti Lacan s tem, da pokaže na povsem enostavno zadevo, kako ženska ni vse. Torej: Ženska (**La** femme) ne eksistira. Je **zgolj** iluzija želje; ta **zgolj** iluzija je sicer malenkost, toda ob tem tudi zadostni razlog teologije. Še hitreje bi

kdo utegnil zaključiti, da je želja eno izmed zadnjih imen biti bivajočega: idea, energeia, actualitas, cogito, pojem, delo, volja do moči... želja. Razen tega — bi utegnil biti kdo še radikalnejši — **cogito** po Descartesu vsebuje kot enega izmed svojih sestavin tudi željo; potemtakem se nič ne spremeni, če namesto **mislim, torej sem,** rečem: **želim, torej sem.** Pravzaprav bi Lacan na takšno izvajanje pristal. Vendar pod določenim pogojem. Pod pogojem, da že Descartesovo formulacijo beremo nekoliko drugače; takole: **mislim torej, sem.** Kar obenem pomeni že tudi to, da želja ni eksistencijal, da ne konkurira s Heideggrovo **skrbjo** kot centralnim eksistencijalom analitike tubiti. Želja ni način biti človeka kot tubiti, človek se z njo ne koncentrira v svoji biti, temveč je po njej decentriran, zaznamovan z mankom biti. Ali: volja do moči biva po Nietzscheju na način večnega vračanja enakega, kajti volja hoče v bistvu le samo sebe, zaradi česar razpre Heidegger voljo do moči kot voljo do volje; želja pa biva po Lacanu na način metonimičnega gibanja, kajti hoče to, kar noče. Želja subjekta je **tudi** želja **po** želji, podobno kot je volja subjekta volja **do** volje, toda ta želja po želji je **želja** po **želji Drugega,** medtem ko je volja **do** volje volja **do** sebe same, tj. samo-volja. Medtem ko subjekt volje začne in konča pri sebi, na ravni imaginarne zahteve seveda, subjekt želje »začne na kraju ta-Drugega« in tam tudi konča. Zaradi te utemeljenosti na kraju ta-Drugega, na ta-Drugem kraju besede, ki reprezentira subjekta za neko drugo besedo, torej na kraju zarečene besede kot označevalca, se subjekt ujame v veliko iluzijo, da ta-Drugi (npr. ženska kot označevalec) ve, kaj hoče in da zato hoče tisto, kar hoče in nič drugega. To bi bila tedaj Ženska: Resnica: enotnost želje in volje, užitka in ugodja, matere in ljubice, besede in stvari; glede na resnico: enotnost resnice kot neskritosti in resnice kot pravilnosti.

b) resnici odstrta resnica

Enotnost resnice kot **neskritosti** (odstrtosti in podobno) in resnice kot **pravilnosti** (skladnosti in podobno) je enotnost Resnice, enotnost onto-teološke strukture metafizike. Najbolje je ta enotnost razgrnjena, in hkrati zbrana, pri Heglu: »**Um,** ki je sfera ideje, je sebi sami **odstrta resnica,** v kateri ima pojem nasploh njemu primerno realizacijo in je svoboden prav v tem, ko ta svoj objektivni svet spoznava v svoji subjektiviteti in to v onen.« (WdL, Suhrkamp, Werke 6. II. 271) Sebi sami odstrta resnica je torej resnica, ki je istovetna s subjektiviteto kot pogojem možnosti tako subjekta kot objekta, tako objektivnosti sveta kot subjektivnosti zavesti: »kajti edino na tej subjektiviteti temelji preseženje nasprotja med pojmom in realiteto ter enotnost, ki je resnica (Werke 6. II-563)«. Enotnost, ki je resnica ali resnica, ki je enotnost, je enotnost ontološkega in teološkega: »absolutna ideja edina je **bit,** neminljivo **življenje, sebe vedoča resnica,** in je **vsa resnica** (Werke 6. II-549)«. Ni očitno le Heglovo razlikovanje med ontološko resnico kot tako in teološko resnico v celoti, ampak udarja na dan tudi razlika med resnico kot odstrtostjo in resnico kot vedenjem, med resnico in med pravilnostjo. Ta razlika je sicer razlika, ki jo najbolj poudarja Hegel sam, vendar jo razume kot razliko **znotraj** resnice: »Z resnico se najprej razume to, da **vem,** kako nekaj **je.** Toda to je resnica le v odnosu do zavesti ali formalna resnica, gola pravilnost. Nasprotno pa resnica v globljem smislu obstaja v tem, da je objektiviteta identična s pojmom. Ta globlji smisel resnice je tisto, za kar gre, če je npr. govor o **pravi** (wahren: resnični) državi ali o **pravi** (wahren) umetnini. Ti predmeti so **resnično** (wahr : pravo), če so to, kar **naj** bi bili, tj. če njihova realiteta ustreza njihovemu pojmu.« (Enz. § 213) Ne gre torej toliko za resnico, kolikor za **smisel resnice, za resnico** o resnici. Obstajata dva smisla resnice, globlji smisel in površinsko-površni smisel resnice. Sebi sami **odstrta** resnica kot sebe **vodeča** resnica je Resnica, tisto, kar povzema oba smisla resnice oz. obe resnici, tako formalno kot identitetnostno resnico, tako bit kot najstvo, tako bitnost kot bivanje. Resnica o **resnici** je, da je Resnica: da resnica Je. Tako je dosežena brezpogojna onto-teologizacija resnice. V tem ko je resnica identična z **bitjo** bivajočega, je identična tudi z **bitjo** najvišjega bivajočega (bivajočega v celoti) in na ta način z **Bogom** (Najvišjim), ki pa sam vzvratno — in v tem je radikalna Heglova inovacija — brez identite-

te z resnico (bitjo) ravno tako ni nič, kot ni nič resnica brez njega. Izza **resnice** kot brezpogojne **gotovosti** ne tiči nič. Ker »tiči«, ker nič niči v gotovosti sami.

Sebe vedoča, sama sebi od-strta resnica je resnica, ki je strta. Neminljivo življenje je življenje, ki ni življenje. Življenje brez želje, brez želje do življenja. V čem naj se življenje, ki ni v razmerju do smrti, ki ni merjeno s smrtjo, razlikuje od smrti? V ničemer. Nič ni, kar bi razlikovalo neminljivo življenje od smrti. In kakor se neminljivo življenje lahko začne šele po smrti, tako sama sebi, tj. resnici odstrta resnica, ni več resnica. Najmanj, kar preči resnici **odstrto** resnico, je ta **odstrtost**, ki jo Hegel razume kot **vednost:** Resnica je resnica **in** razen tega še védenje. Toda kaj je resnica brez védenja? Kaj je resnica sama? Resnica, ki ni védoča? Ki **ni** odstrta? Ki **si** ni odstrta? Če resnica najprej pomeni to **»vem**, kako nekaj **je«**, tedaj je resnica brez onega »vem« istovetna z »je«, z bitjo. In kaj pomeni bit? Bit (»je«) pomeni resnico minus védenje; torej resnico brez védenja, s čemer smo se znašli spet na začetku. Sučemo se v krogu treh besed (označevalcev), ki nam kot take ničesar ne povedo. Prav zato hoče Hegel načeloma cel sistem, sistem ali enciklopedijo vseh besed, ki pa (zaradi česa?) niso več zgolj besede, temveč pojmi: v vedenju zapopadene stvari. Torej je sebe vedoča resnica v védenju zapopadena resnica? Pojem resnice? Toda resnica prvič ni stvar, drugič pa sebe vedoča resnica ni védenje, marveč prav resnica. Sebe vedoča resnica ni sebe védoče védenje, temveč sebi odstrta resnica. Strta pod lastno težo. Zakaj sistem pojmov ni prinesel nič drugega kot kopičenje besed in red tega kopičenja: resnica je to, pa še to, pa še to, na takšen način in nič drugega. Na kraju je resnica **vse** to, **vse** to je resnica, a z resnico pravzaprav še zmeraj ni nič.

Resnica, ki se ve, je slaba resnica. Hegel nas hoče prepričati o nasprotnem, z naslednjo logiko: če je resnična umetnina tista umetnina, ki je to, kar naj bi bila in če je resnična umetnina prava (dobra) umetnina, potem je umetnina, ki ni to, kar naj bi bila, neresnična in zato slaba umetnina. »Tako dojeto je neresnično tisto isto, kar se sicer imenuje tudi slabo. Slab človek je neresičen človek, tj. človek, ki se ne obnaša svojemu pojmu ali svoji določenosti primerno. Vendar pa povsem brez identitete pojma in realnosti ne zmore nič obstajati.« Če ne bi bilo **identitete** pojma in realnosti, tj. mišljenja in biti, ne bi bilo po Heglu nič. Nič torej ni »nasprotje« ne pojma ne realnosti, ne mišljenja ne biti, marveč identitete enega in drugega: **nič** ni »nasprotje« **biti**, temveč **resnice.** Ki pa ostaja ime brez pomena. Četudi je to ali ono lahko resnično, četudi je lahko resnično vse, resnica ne more biti resnična. Resničnost resnici odstrte resnice, resnice, ki se je zazrla v svoje lastne oči, je imaginarna resničnost. Resnica, kolikor obstaja, ni nič resničnega. Je neresnična.

Heidegger, ki prek smisla biti in resnice biti dospe do toposa biti, se prav tu na kraju samem najtesneje spoprime s Heglom. Medtem ko je resnica pri Heglu še na dokaj nedorečen način **pred** mišljenjem in bitjo, Heidegger ta **pred** izrecno izpostavi. V tem trenutku pa je prisiljen pokazati že tudi na neresničnost resnice. **Aletheia** kot neidentitetnostno **isto** mišljenja **in** biti ni resnica. Nima nič opraviti z resnico. »Alethein je prevedeno z neskritost. Ta prevod je dobeseden. Kar je imenovano v tej besedi, nima še nič opraviti z **resnico;** pomembno je, da se to poudari.« (M. Heidegger, Vier Seminare, Frankfurt 1977, str. 134) Namreč zoper Heideggra samega, ki je vse do zadnjega poskušal odstreti resnico na ta način, da je kazal na razliko med neskritostjo kot resnično resnico in med pravilnostjo kot zastrtjem resnične resnice. Pri tem naj bi zgodovinski razvoj resnice kot pravilnosti, vsporedno sledeč epohalnim premenam biti (idea ... volja do moči), vodil čedalje bolj stran od resnice kot neskritosti. Od pravilnosti prek adekvatnosti in gotovosti do pravice naj bi bila resnica v svojem bistvu, torej kot neskritost, zmeraj bolj zastrta. Eshatologija biti da je zato možna le prek sestopa k resnični resnici, k neskritosti, k resnici sami. Kakor metafizična zgodovina kot zgodovina metafizike, tako naj bi na kraju odpadla tudi pravilnost oz. naj bi odpadla njena zadnja in poslednja zgodovinska nakaza. Resnica sama je neskritost in nič drugega kot neskritost. Čisto nazadnje poruši Heidegger tudi ta prehod: neskritost je neskritost in dobesedno nič drugega. Nikakršna resnica. Mimo vsakršne identitetnosti dialektike preostane zato samo še tavtologija. »S tega vidika je treba vsekakor priznati, da je tavtologija edina možnost

za misliti to, kar dialektika lahko le zastre.« (prav tam, str. 138) Dia-log znotraj tavto-logije ni mogoč.

Kar bi imeli na tem mestu povedati dialektiki različnih branž, je že predhodno izrekel Hegel. »Bit si tedaj nekdo pač predstavlja kot absolutno bogatstvo in nič, nasprotno, kot absolutno uboštvo. Če pa motrimo ves svet in rečemo o njem, da vse je in nič razen tega, tedaj izpustimo vse določeno ter imamo namesto absolutne polnosti le absolutno praznost. Isto najde potem svojo aplikacijo tudi pri definiciji boga kot gole biti, kateri enako opravičeno stoji nasproti definicija budistov, da je bog nič, nakar je konsekventno z njo ugotovljeno tudi to, da človek na ta način postane bog, da samega sebe uniči.« (Enz. § 87, dodatek) Heglov sarkazem, temelječ na tehnokratizmu dialektike, je v polemiki sicer učinkovit, toda groze pred zgolj ničem ne more zakriti. In če sta čista bit in čisti nič na začetku ta-isto, kako da se na koncu nič kar izgubi, kako da preostane le absolutna ideja, bit kot samo sebe vedoča resnica? Kako, da se nič nekako sam uniči in da v sami sebi odstrti resnici vendarle prevlada samosvoja tavtologija? Resnica, ki si je odstrta, je neuničljiva; Resnica se ne more uničiti. »Pojem sam je nesmrten . . .« (WdL, Werke 6. II-313) Kljub temu ne more vzdržati v svoji osamljenosti. Osamljenost pred grozo zgolj niča je nevzdržna. Resnici odstrta resnica je kljub navidezni istovetnosti nekaj povsem drugega od resnice, ki si je odstrta. Resnica, ki si je odgrnila zastor videza, ne vidi drugega kot nič. Edina resnica, ki jo je ugledala, je resnica, da ne vidi nič. Da nič ne vidi. Sebe védoča resnica, resnica, ki ve le zase, je slepa resnica.

c) aletheia in emet

Vseeno ne moremo uiti uganki, katere razrešitev se nam čedalje bolj izmika. Kaj je tisto, kar resnici ne pusti biti resnica, kar resnico nenehno potiska v bližino neskritosti (odstrtosti, razodetosti, odkritosti)? Lacan je pred tem potiskanjem enako nemočen, kot so bili pred njim že vsi, ki so se zapletli v resnico o resnici. »Recimo, da bi zadeli v živo: resnica je po izvoru **aletheia**, termin, o katerem toliko spekulira Heidegger. **Emet**, hebrejski termin, je, kot vse rabe termina resnica, pravnega izvora.« (Lacan, Encore, str. 85) To seveda ni povsem res; kar pride v slovenščini kaj hitro na dan. Povedati po resnici je takorekoč isto kot povedati po pravici. Toda pravica-skazica je šele posledica resnice. Razen tega to, da je **resnica** po svojem izvoru (v kakšnem smislu?) **aletheia**, ni istovetno s tem, da je **vsaka** raba termina resnica po svojem izvoru **pravniška** raba. Vendar bi razpredanje o tem vodilo tu stran od osnovne zadeve, namreč od uganke razmerja med neskritostjo in pravilnostjo. Stran od dejstva, da hebrejski termin **emet** etimološko pomeni domala isto kot grški termin **orthos:** stati pokonci oz. **ravno**, biti **raven**, pravzaprav **vzravnan.** Čeprav kaže, da ima **resnica** (prus. **arwis** istega pomena in lit. **arvas** s pomenom prost) isti koren kot **raven**, prevajamo v slovenščino **orthotes** s **pravilnost**; za razliko od **raven** (ravnati, ravnilo, ravnina, ravnatelj) ima **prav** (pravilo, pravilno, praviti, pravnik in upravnik, pravica) svojo direktno opozicijo v **kriv** (kriviti, krivina, krivulja, krivda, krivica), zaradi česar sta se prek območja prava pomešala termina pravilno (orthotes) in **pravično** (dikaios), medtem ko termin **resnično** kljub temu, da ni dobesedni prevod grškega termina **alethes**, v kontekstu ob poiskusu substitucije močno odstopa. Vsekakor ne hebrejski termin **emet** ne slovenski termin **resnica** ne francoski termin **vérité** ne nemški termin **Wahrheit** niso razložljivi na ta način kot se da razložiti grški termin **aletheia.** Vendar pa jih tudi ni mogoče kar enostavno substituirati s termini, ki ustrezajo slovenskemu terminu **pravilnost.** Pogosto je to mogoče napraviti le s termini, ki ustrezajo slovenski besedi **neskritost**, ki naj bi bila — tako kot nemški izraz **Unverborgenheit** — dobesedni prevod grške **aletheia.** Toda ali gre v tem primeru res, kakor trdi Heidegger, za dobesedni prevod?

Če razstavimo **aletheia** na **a-letheia**, s čemer soglaša sodobna etimologija v nesoglasju s Platonovo rastavitvijo na **ale** in **theia**, nam ostane privativni **a** na eni strani in **letheia** na drugi strani, ki da se navezuje na **lethe**: dor. **latha** in potem **lanthano** (po označevalni plati torej zelo daleč od **letheia**, zato ni čudno, da se Platon odloči raje za povsem

enakozvočno **theia). Lethe** pomeni »dobesedno« le **pozabo, lanthano** (izraz **letheia** kot tak sam zase sploh ne obstaja) pa pomeni: sem pozabljen, sem skrit, neopažen oz. neodkrit ... opustim kaj, oprostim koga česa; pri teh pomenih seveda ne gre za korensko, atomistično in diahronično, temveč za **razbiralno,** statično in sinhronično etimologijo. Torej sta »dobesedna« pomena za a-letheia vsaj dva: ne-pozabljenost in ne-skritost. So pa seveda še drugi, »nedobesedni« pomeni: odstrtost, razodetost, očitnost itd.

č) adaequatio in proprietas: dispositio

Za Lacana je vsa ta besedna vojna v toliko odveč, kolikor je zanj stari problem, ali pripada resnica le 1) mišljenju ali pa tudi 2) stvarem, v celoti premeščen na neko tretjo območje, na območje 3) govorice: besede : označevalca. Vzemimo Tomaža Akvinskega (Summae contra gentiles, Tomus primus, Liber primus, poglavja od 58 do 62). Po njem obstaja resnica »v razumu samem, ne pa v stvari, ki je izven duše (in ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam)«. Vendar to ni resnica nasploh. Resnica, ki obstaja v razumu samem, je — in tu je za Akvinskega značilna sholastična preciznost, ki je dandanes največkrat spregledana — razumska resnica oz. resnica razuma. Potem je seveda dokaj bolj razumljivo, da je **veritas intellectus** toliko kot **adaequatio intellectus et rei.** Poleg te resnice pa pozna Akvinski tudi drugo resnico. »Četudi po Aristotelu svojstveno resnično (verum proprie) ni v stvareh, temveč v duhu, se kdaj kljub temu imenuje resnična tudi stvar in sicer v toliko, kolikor doseže svojstveno udejanitev sebi svojstvene narave. Zato pravi Avicena v svoji **Metafiziki:** 'Resnica stvari je svojstvenost biti (veritas rei est proprietas esse) vsake stvari, ki ji je utrjena,' kolikor je takšna stvar po naravi sposobna povzročiti resnično sodbo (veram aestimationem) o sebi in kolikor posnema (imitatur) svoj lastni razlog, ki ga ima v božjem duhu.« (60. poglavje, vse citirano po dvojezični izdaji: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, str. 224 oz. 225) Ta druga resnica kot resnica stvari torej ni adaequatio, temveč **proprietas.** Kot vzrok resnice, ki jo nahajamo v sodbi, je **proprietas** pred **adaequatio.** Enotnost obeh resnic je Bog: »sice de veritate intellectus loquamur sive de veritate rei, Deus est sua veritas.« Bog je svoja lastna resnica ali resnica sama. Kot takšna enotnost obeh resnic in kot resnica sama je resnica Boga mera vseh resnic. »Védenje človeškega razuma je na tak ali drugačen način povzročeno po stvareh. Tako pride do tega, da je védeno mera človeškega védenja. To, o čemer se sodi z razumom, je namreč zato resnično, ker se stvar obnaša (se habet) tako in ne narobe. Razum Boga pa je po svojem védenju vzrok stvari. Zaradi tega mora biti mera stvari njegovo védenje, kakor je umna ideja mera umetne tvorbe (ars est mensura artificiatorum: umnost je mera umetnine), od katerih je vsaka zase v toliko popolna, v kolikor je v soglasju z umno idejo. Božji razum je torej v takšnem razmerju do stvari, v kakršnem so stvari do človeškega razuma.« (prav tam, str. 228 oz. 229) Kakor človeški razum odraža stvari, tako so stvari odraz božjega razuma. Vsakokrat pa je nosilec razmerja odražanje oz. posnemanje, tj. adekvacija. Vendar **razmerja,** ne samih stvari ali razuma samega. »Resnica je v našem razumu po tem, da je prienačen spoznani stvari (adaequatur rei intellectae). Vzrok enakosti pa je enotnost (unitas), kakor je razvidno iz 5. knjige **Metafizike.** Ker pa sta v božjem razumu razum in razumljeno povsem isto (idem), je njegova resnica prva in najvišja resnica«. Pokazala se je torej skrivnost razumske resnice: **razumska** resnica je prienačenje **razuma** stvari kot **razumljeni** stvari; veritas **intellectus:** adaequatio **intellectus** et rei **intellectae.** Gre za ireduktibilno tavtologijo: spoznanje je spoznanje spoznane stvari. Ne le spoznavne, spoznatljivost je predpostavka, ampak prav spoznane. Prienačenje je možno zaradi temeljne enotnosti, se pravi: nerazličnosti. Navsezadnje sta razum **in** razumljeno **povsem isto;** navsezadnje: recimo v Bogu, pri čemer pa igra Bog tu le vlogo metafore, kar se potlej nakaže pri Heglu, dokončno pa pokaže pri Marxu in Nietzscheju. Bog je, kakor je razbral že Descartes, le metaforični garant ametaforične identitete. Naj bi to bil po logiki, ki jo izpriča sam Akvinski na povsem zadovoljiv način. »Napačnost, ki je povzročena po nezenačenosti (ex inaequalitate) člo-

veškega razuma in stvari, ni v stvareh, temveč v razumu. Če pa prienačenost božjega razuma in stvari ne bi bila vsestranska, bi bila napačnost v stvareh, ne pa v božjem razumu. Toda v stvareh ni nikakršne napačnosti, kajti: 'kar ima bit, ima tudi resnico.' Torej ni nikakršne nezenačenosti božjega razuma in stvari; nikakršne napačnosti ne more biti v božjem razumu«. Je lahko le resnica, ker je Bog isto kot Bit in zato Resnica. Če pa mislimo mimo vse te metaforičnosti, potem se pokaže še nekaj odločilnejšega, saj je imelo to, kar bomo takoj eksplicirali, po »smrti Boga« dovolj nepredvidljive posledice. Če imamo razumsko resnico (kar se potlej preimenuje v formalno resnico) oz. resnico razuma na eni strani ter resnico stvari oz. stvarno resnico (kar se potlej imenuje materialna resnica) na drugi strani, pa ni tako tudi z napačnostjo. Napačnost je enostranska. Obstaja **napačnost** (zmota ali celo laž) **razuma** kot korelat **resnice razuma,** ne obstaja pa napačnost stvari. Resnica stvari nima korelata, nima opozicije. Stvari ne varajo. Bog je garant resnice, ker ni zmožen varati. »Resnica namreč napačnosti ne prenese: ravno tako ne, kot belina ne črnine«. Kar je umno, je dejansko in kar je dejansko, je umno, tj. resnično. Se pravi: **mora** biti. Taka je predpostavka vseh predpostavk. Ko človek zavrne metaforičnost in starta direktno na položaj Boga, ko dobesedno vzame razlago sveta kot umetne tvorbe, spremeni svet v svoj atelje, v mizarsko delavnico, kjer letijo trske na vse strani, kajti stvari **morajo** biti resnične, **morajo** biti **imitacija** Človeka; morajo **biti** to, kar **morajo** biti, kar **naj** bi bile. Nimajo pravice, da bi bile napačne. Če ne ustrezaš, si objektivno kriv, pa če se subjektivno temu še tako upiraš in se sklicuješ na pravico. Pravica je resnica tesarja, oblikovalca novega sveta, ne pa resnica odpadajočih trsk. Belina, izbrana in zaukazana barva pač, ne trpi črnine. Od Akvinskega dalje je **resnica** (bit, belina) stvari namreč **ustroj** stvari: »dispositio rerum (str. 228)«. Naša resnica, ko gre najsibo za božjo ali za našo stvar, pomeni zato vselej **preustroj** drugih stvari, drugih resnic. Stvari stojijo napačno, toda Partija ne dela napak. To je le radikalizirana, recimo stalinistična, formulacija prevrata, po katerem se je lahko začelo govoriti o narobe stoječih stvareh in o napačnih resnicah, kajti kljub vsemu sklicevanju na materializem je edina resnica kot kriterij zdaj ideja, tj. ideologija. Stvari je **treba** obravnavati **objektivno,** tj. **ideološko,** v luči ta-prave (naše) **ideo-logije:** v luči izgleda, ki je hkrati že tudi razlog. V resnici so stvari torej nekaj povsem razpoložljivega, kajti **resnica** kot **enotnost** svojstvenosti (proprietas) **in** prienačenosti (adaequatio) je **razpoloženost (dispositio).** Dispositio rerum pomeni nazadnje toliko kot razpoložljivost stvari. Ne le razpostavljivost (Ge-stell), ampak prav razpoložljivost (positio je prej položaj kot postava). Stvar sama na sebi je zdaj čista laž. Človek, ki ni »naš« človek, ni le napačen in slab človek, ampak sploh ni človek: kdor nima resnice, nima biti. S tem »človekom« je v skrajnih okoliščinah zato upravičeno in opravičeno početi vse. Druga plat Heglovega sarkazma je: ni Bog, kdor se uniči, marveč je Bog, kdor lahko uničuje. Če svet že **je,** potem je predpogoj ustvarjanja iz nič (creatio ex nihilo) uničenje. Creatio ex nihilo kot misel se torej izteka v zamisel udarnega nihilizma. Klasična dilema o tem, ali je resnična samo misel ali pa je resnična tudi stvar, se izteče v pragmatično dogmo o resnični resnici; grozo zgolj niča se skuša prehiteti z ničem samim. Skuša, kajti uničevanje nima opravka z ničem, temveč vselej le s tako »nepomembnimi« zadevami, kot so stvari in predvsem ljudje. Lacan, ki začenja na kraju nihilizma, hkrati s problematiko resnice o resnici podeduje tudi problematiko ustvarjanja iz nič: »**ex nihilo** se ustvarja le iz označevalca (Lacan, Les quatre concepts... Pogovor 1973, str. 253)«. Ker so označevalci najpoprej uničevalci stvari, ker so besede morilke stvari. Tostran zidu govorice od realnih stvari ni nič, se pravi, so le imaginarni objekti. Toda prav na osnovi govorice, na osnovi besed, na osnovi simbolnega. Tako se namesto pred klasično podvojitvijo znajdemo pred potrojitvijo; vsaka stvar je trojnega značaja, npr. oče: **realni** oče (ubogi človeček morda), **imaginarni** oče (Oče) in **simbolni** oče (beseda »oče«, eden **izmed** označevalcev). Resničen ni niti realni niti imaginarni, temveč samo simbolni oče. Resnična je beseda: resnična beseda pa je zmeraj najprej beseda resnično drugih: »de véritables Autres, de vrais sujets (Lacan, Le moi dans la théorie de Freud..., Le Séminaire, II-286)«. Med njimi in menoj je govorica, so besede; toda medtem ko ločujejo, povezujejo. Povezu-

jejo, ko ločujejo. Kot subjekt sem zato zavezan Drugemu. »To ni subjekt v svoji totalnosti, marveč v svoji odprtosti.« (prav tam, str. 285) Ker si nisem samozadosten, ne morem biti kriterij samega sebe. Niti kriterij resnice. Mesto besede in s tem možno mesto resnice ni subjekt, temveč Drugi. Kakor Bog tudi Drugi ne vara, toda kot **mesto** resnice Drugi tudi Resnica ni. Na kratko: Drugi, mesto, ni nikdar na mestu. **Mesto** resnice lahko zasede védenje, subjekt ali kaj drugega, nikdar pa resnica sama. »V tem smislu je resnica to, kar teče za resnico.« (Le Séminaire, XI-172) Resnica ni nikdar cela resnica. To ne pomeni, da imamo opravka le s polresnicami. Opravka imamo, četudi so to laži, namreč na ravni izjave ali sodbe, vselej z resnicami: s **polizrečenimi** resnicami sicer, a vendarle z resnicami.

Ko je človek res človek (ali moški ali ženska, nikakor pa ne Človek), ni **animal rationale** in morda še **mortale**, marveč je kot smrtno bitje govoreče bitje, se pravi: po Drugem na-**govorjeno** bitje. **Človek želi, da bi bil želje**n. In ker je vsaka želja posredovana z besedo, spočeta na mestu govorice, manka, ki ga je želja vcepila v človeka, ne more zapolniti nobena stvar. Vesela potegavščina in nenadkriljiva zvitost želje na blag, a dovolj razviden način izstopi iz ene izmed desetih »božjih« zapovedi/prepovedi: »Ne želi svojega bližnjega žene!« Moram priznati, da mi je ta zapoved/prepoved delala pri zapopadenju največ težav; najprej kot malemu otroku, kajpada po vsebinski plati, kot malo večjemu pa, če smem zaradi očitne sprevrnjenosti tako reči, po formalni plati. Kaj pravzaprav zahteva oz. prepoveduje pre-poved? Že željo samo ali uresničenje želje? Niti eno niti drugo. Prepoved nič ne prepoveduje, nič realnega, saj »žena« predstavlja čisti višek nad to ali ono realno žensko: prepoved zapoveduje uresničevanje želje, torej odpoved končnemu ugodju ali končni slasti (poistovetenju načela stvarnosti in načela slasti), da bi bil dosežen neskončen, tj. v neskončnost odlagan užitek.

Brez pre-**povedi**/za-**povedi** ter od-**povedi**, kar obstaja le eno prek drugega, želje ni. Želja biva le, kolikor temelji na **povedi** in kolikor se sama v sebi trga prek onega gibanja, ki ga označujejo predpone: pre-za -od. **Uresničenje želje je želja uresničenja.** Nikakor pa ne uresničenje kot tako. »V klasični, teoretični perspektivi obstaja med subjektom in objektom sprilagoditev, s-poznanje (co-naissance) — besedna igra, ki ohranja svojo vrednost, kajti teorija spoznanja (connaissance) je v srcu vsake zasnove odnosa človeka do njegovega sveta. Subjekt naj se namesti v adekvatnost s stvarjo, v odnos bitja do bitja — odnos subjektivnega bitja, toda tudi realnega bitja, ki se vé, da je, do bitja, ki je védeno, da je. V povsem drugem registru relacij se je nastanilo polje freudovske skušnje. Želja je odnos bitja do manka. Rečeno natančno, ta manko je manko bitja (d'être: biti). To ni manko tega ali onega, temveč manko biti (d'être), po čemer bitje (l'être) eksistira. Ta manko je onstran vsega, kar ga lahko reprezentira. Vselej je prezentiran le kot odsev na zastorju«. (Lacan, Le séminaire, II-262) Ta relativno zgodni (1955) Lacanov tekst sem navedel, ker je instruktiven iz dveh razlogov: 1) očitna je zavestna prelomitev s klasično definicijo resnice kot adekvatnosti in 2) očitno je, da ni očitno, kaj naj bi odslej pomenila resnica.

d) recipročnost

Mimogrede je namreč napravljen preskok od tega, kar je klasika imenovala formalna resnica (adekvatnost) in kar je vse do danes navzoče v takoimenovani korespondenčni teoriji resnice (od Rusella do Tarskega, od Carnapa do Popperja, pa od Ramseya, Austina, Strawsona in Ayerja do Sellarsa in Quina), k tistemu, kar je klasika imenovala **resnica** stvari, tj. **bit** stvari, tudi bit Stvari same: bit Stvari same je Bit oz. Resnica. Preskok od **adekvatnosti** subjekta **in** stvari k manku **biti** subjekta je izvršen prek preskoka od s-poznanja k želji, od védenja k nezavédnemu, od imenujočega k neimenljivemu. »Želja, centralna funkcija v vsaki človeški skušnji, je želja po nič imenljivem.« (prav tam) Po ne-pojmljivem, po nezapopadljivim. Zato želja kot **odnos** bitja do manka ne more biti zapletena v kakšno **inadekvatnost:** v formalno neresnico ali v pomanjkljivo resnico, v katero je zajet npr. končni subjekt v odnosu do neskončne Stvari same. Želja ni odnos subjekta do Stvari

same (ali same stvari), marveč odnos do **manka**: do **nič** imenljivega ali stvarnega. Torej manjka relat za adekvatnost. Kolikor je odnos bitja do manka odnos do manka, ki je pravzaprav manko biti bitja, manjkata dejansko oba relata adekvatnosti, oba člena ko-respondence kot ko-relata. Da je manko **onstran** vsega, kar ga lahko reprezentira, to pomeni, da je **tostran** odnosa med subjektom in stvarjo, spoznavajočega in spoznavanega: **tostran** adekvatnosti. »Relacije med človeškimi bitji se resnično nastanjujejo tostran polja zavesti. Prvinsko strukturacijo človeškega sveta izpolnjuje želja, želja kot nezavedna.« (prav tam) Tej Lacanovi tezi se zdi sorodna Marxova teza, da ljudje v medsebojnih (družbenih) odnosih **ne vedo**, kaj delajo, ker da so podrejeni **postvarelosti** medsebojnih razmerij. Ker pa Marx nepostvarelih medsebojnih, tj. **medosebnih** razmerij nikakor ne jemlje kot sorodstvena razmerja, temveč kot prozorno enostavna razmerja, ki naj bi jih **človek kot oseba** upravljal in kontroliral na enako razviden način, kakor upravlja in kontrolira delovni proces, svoj odnos do stvari, je vsako iskanje sorodnosti jalovo početje. Faktično sta Lacan in Marx ravno na nasprotnih polih. Medtem ko Marx v zadnji instanci relacije med ljudmi reducira na relacije ljudi do stvari (**menjalna** vrednost je pojavna oblika **vrednosti** in s tem **dela** kot **substance** vrednosti, ne pa pojavna oblika **družbenosti**), reducira Lacan relacije ljudi do stvari na relacije med ljudmi. Ki spet niso strukturirane po ljudeh kot imaginarnih osebah ali realnih bitjih, temveč po želji kot nezavédnem. Relacija med enim in drugim človeškim bitjem ni relacija med dvema totalnima ali totalizirajočima bitjema, temveč relacija dveh sub-jektov, dveh mankov na biti: dveh bitij, ki sta po njunih željah v odnosu do manka kot manka biti teh dveh bitij. Drug do drugega sta torej v odnosu le prek odnosa do manka, ki ni manko te ali one stvari, temveč manko **nič** i(z)menljivega: manko kot odsev na zastorju. Ta odsev na zastorju, ki ga zaradi njegove neimenljivosti imenuje Lacan objekt **a**, ni nič drugega kot videz biti. Namesto **adekvatnosti** med človekom kot subjektom v klasičnem pomenu (sebe vedoče bitje) in med objektom kot stvarjo, nastopi zato totalna »recipročnost med subjektom in objektom **a** (Lacan, Le séminaire, XX-114)«, totalna **recipročnost** med mankom biti subjekta in med objektom kot mankom.

Recipročnost ni postfestna inadekvatnost, temveč apriorna nemožnost adekvatnosti. Če je adekvatnost istovetna s sprilagoditvijo, se recipročnost nanaša na neprilagodljivost subjekta njegovemu (ne svojemu) manku. Subjekt kot subjekt želje, tj. nezavednega je že po naravi neprilagojeno in neprilagodljivo bitje. Ne more se poistovetiti z ničemer, kajti tisto, kar si želi, ni nič imenljivega, nič bitnostnega. Zavezan takšni nenavezanosti, ne more računati na nikakršno trdno oporo ne v sebi ne v drugem, na nikakršno vnaprejšnjo so-za-obljubo (ko-re-sponsum), temveč samo na vza-jemnost (re-cipročnost) brez povzetja. Recept za recipročnost je recipročnost in nič drugega. Ljubljen je tisti, ki ljubi.

Po »formalni« plati je resnica subjekta želje recipročnost. Toda za Lacana — kot sicer za vsakega platonika — je resnica najpoprej »materialni« vzrok. Če je v filozofski tradiciji resnica kot **resnica** bivajočega isto kot **bit** bivajočega, je zdaj pri Lacanu manko biti isto kot manko resnice. Manko biti torej ni resnica, kajti resnice kot take ni. »Resnica se utemeljuje — takoj bom povedal — le na predpostavki napačnega: resnica je protislovje. Utemeljuje se le na Ne. Njena izjava je prijava ne-resnice.« (Lacan, Le Séminaire XXI, 15. jan. 1974) Ne-resnica tu pomeni seveda manko resnice. Lacan torej ne spreminja pomena temeljnih terminov metafizike: bit je prisotnost, resnica je neskritost. Kar odkriva, je to, da je v tem, kar označujejo ti termini, izvorna, se pravi nenastala in zato neodpravljiva protislovnost. Bit je le na način manka biti. Resnica je le na način manka resnice. Odsotnost ni nasprotje prisotnosti, temveč je že v prisotnosti sami, torej prisotnost ni nikdar sama. Zakritost ni nasprotje neskritosti, temveč je že v neskritosti sami, torej ni nikdar čiste neskritosti, tj. resnici odstrte resnice. V tem smislu je, za razliko od tradicionalnega zaporedja: razlika-nasprotje-protislovje, protislovje pred nasprotjem in razliko: protislovje-nasprotje (»moški«-»ženska«)-razlika (spolna). Zakaj manko biti subjekta (simbolni manko kot manko ali luknja v simbolnem) je pred odnosom subjekta do manka (do objekta kot imaginarne iluzije).

Ne temelji ljubezen do resnice na recipročnosti iščočega sub-jekta in izgubljenega ob-jekta, marveč recipročnost temelji na ljubezni do resnice. »Ljubezen do resnice je nekaj, kar se povzroča z mankom biti res-

nice. Ta manko biti bi lahko nazivali tudi drugače: manko pozabe. Kar se nam oglaša v formaciji nezavednega, ni nič, kar bi bilo v redu biti, najmanj polne biti. Kaj je ta indestruktibilna želja, o kateri govori Freud, da bi zaključil zadnje vrste svoje Traumdeutung? Kaj je ta želja, ki je ne more ničesar upogniti? Manko pozabe je nekaj istega kot manko biti. Kajti biti ne pomeni nič drugega kot pozabiti; ljubezen do resnice je resnica do te slabosti.« (Lacan, Le Séminaire, XVI, 14. jan. 1970) Zveza med resnico in pozabo seveda ni nič novega, saj grška Lethe pomeni najprej Pozabo (reka Pozabe npr. na koncu Platanove Države). Novo je, in v tem se kaže zaokret zgoraj prikazanega tradicionalnega reda, da je **manko biti** pri Lacanu istoveten z **mankom pozabe.** Biti zdaj ne pomeni spominjati se večnih idej, marveč pozabiti (prapotlačitev) preteklost pred rojstvom (simbolnim) in se prepustiti gibanju označevalcev, razliki med njimi. Kako naj bi človek sicer prenesel smrt najbližjih? Matere in očeta? Kako naj bi se po zlomljeni ljubezni še enkrat zaljubil? Kako naj bi nehal sovražiti svoje lastno sovraštvo?

Manko biti je manko pozabe, ker subjekt, dokler je, ne more pozabiti izgubljenega objekta. Še enkrat: recipročnost iščočega subjekta in izgubljenega objekta je totalna. Vodi ta recipročnost v negativno ontoteologijo? Če je manko kot izgubljeni objekt le odsev na zastorju, le senca na steni, je tedaj ta manko (objekt) nekaj nebivajočega? Kakor vemo, napotuje v Platonovi prispodobi senca na steni k soncu in je vzvratno gledano odsev sonca. Objekt kot manko, ki ni nič zapopadljivega, vsekakor »ni nič **bivajočega** (Lacan, Le Séminaire, XVI, 20. maj 1970)«, toda ali je nič **bivajočega** nekaj istega kot **nič** bivajočega? Je »nič **bivajočega**« enakoznačno z »**manko** biti« ali z »manko **biti**« ali z »**mankom biti**«? Na tem mestu se Lacan prilično lovi: »nezavednega vzroka ne bi bilo treba definirati niti kot bivajoče niti kot **ouk on**, ne-bivajoče (Lacan, Le Séminaire, XI-117)«. Temveč? »On je **me on** . . .« (prav tam) To je formalno seveda rešitev, s katero se je Platon skušal izmakniti očetu Parmenidu: **me on** ni **ouk on** ali **meden**, temveč drugo **od** biti ter prav zaradi tega še zmeraj pripada biti, še zmeraj nekako je. Ni nič. Lacan se tega na določen način zaveda: »**on, ouk on, me on,** vse to nezavedno še zelo substantivira (prav tam, str. 122)«, potiska k nekakšni »ontologiji nezavednega«. Kljub vsem tem pomislekom Lacan nazadnje vendarle pristane v bližini biti: resnična narava objekta kot manka je to, da je videz biti (semblant d'être). Toda na tak način, kakor se piše: ta **videz** je **pred** bitjo: »podlaga (support) biti (Lacan, Le Séminaire, XX-87)«. Sta torej **eidos** in **eidolon** zamenjala svoji vlogi? Nedvomno. Vendar je takšna ugotovitev močno površna, saj znotraj nje ni nikakršnega prostora za razliko med Nietzschejem in Lacanom. Razlika pa izhaja ravno iz **recipročnosti** iščočega subjekta **in** zmeraj že najdenega, toda ravno takrat že tudi izgubljenega objekta. Zaradi tega objekt kot manko nikdar ne more postati polna bit, medtem ko je Nietzsche največji triumf volje do moči videl ravno v tem, da je zmožna videzu podeliti značaj biti.

Odnos sub-jekta želje pa je odnos do objekta (videza biti) kot manka, ki je manko (podlaga) biti. Na nek način dvojni manko: tisto, kar človeku manjka zunaj, mu na nek način (prek označevalca manka označevalca) manjka že znotraj. Manka sta si recipročna. Zaradi te recipročnosti se manko ne more nikdar pretvoriti v polno bit, toda ravno tako tudi v prazni nič ne. Ali, kakor je Lacan leta 1966 odgovoril študentom filozofije o predmetu psihoanalize, predmet psihoanalize ni človek, marveč tisto, kar mu manjka, ne absolutni manko, temveč manko nekega predmeta.

Lacanova izjava izpričuje, da mu je tisto izhodišče, od katerega se želi ločiti, prej teologija kot ontologija: nič razume kot absolutni manko, kot absolutno odsotnost. Tako bi kaj hitro lahko zaključili, da namesto negativne teologije vpeljuje negativno antropologijo. Vendar objekt **a** (alfa privativum) ni nič negativnega, temveč zgolj nekaj privativnega. Je videz biti in razen tega nič. Ta nič, ki se ga ne da vključiti v manko kot videz biti, je izven Lacanovega obzorja.

e) znanstvene resnice

Predmet psihoanalize kot lacanalize je manko nekega predmeta. Sodobne znanosti (množina je obvezna) o človeku, ki temeljijo na tem, da si same generirajo svoj predmet, svojo Stvar samo, ne morejo pristati

da se jim na tak premaknjen način spodmika tla. Toda tudi mimo ne morejo. Kakor je tudi utvara psihoanalize, da se je pritihotapila mimo groze zgolj niča, namreč z videzom (mankom) biti pred seboj, samo utvara in nič drugega. To pa je seveda veliko.

Utvara je namreč v tem, da utvara še zmeraj ni vzeta za-res. Da se Lacanu med videz in bit še zmeraj vriva nek razloček. Tisti razloček, ki ga Derrida uveljavlja kot razloko in na osnovi katere očita Lacanu transcendentalno pozicijo, češ da zaradi označevalca manka kot priviligiranega označevalca **nekaj** sicer lahko manjka na **mestu** manka, medtem ko »manko tu nikdar ne manjka (Le facteur de la vérité)«. Pred tem očitkom je Lacana že predhodno (1968: Action de la structure) na določen način zavaroval Miller z ugotovitvijo, da je tudi manko manka še zmeraj manko. Naj torej manko manjka ali ne manjka, manko ostane manko. Derridajeva fiksacija razločka med videzom in bitjo v predhodno razloko, katere sled da sta vselej že videz in bit, je bila potemtakem le zvezda repetica, za katero skorajda že ni nobenega sledu več. Kajti ne gre za poglobitev razločka videza in biti, marveč za odpravo tega razločka. **Bit je videz in razen tega nič.** Če razloček ohranjamo ali celo poglabljamo, tedaj se to početje lahko pretvori le v kamufliranje niča: v brezprizivno zagotavljanje, da je nič mogoče **le razumeti,** najsibo kot **absolutni manko** (Lacan) najsibo kot **ne-bivajoče v celoti** (Derrida). Izpostavljanje videza kot manka **pred** bitjo (pozabe pred spominjanjem, kar s svojim interpretiranjem **lethe** glede na a-letheia napove Heidegger) na tej točki na presenetljiv način zaostaja celo za Nietzschejevim prepoznanjem iz zadnjega leta njegove pismenosti: »Ni pa nobene 'drugačne', nobene 'resnične', nobene bitnostne biti — s tem bi bil izražen svet brez akcije in reakcije ... Nasprotje videznostnega sveta in resničnega sveta se reducira na nasprotje 'svet' in 'nič' —« (NW VIII. 3-163) Resnica o resnici je reducirana na resnico kot videz in s tem se je izza resnice spet pokazalo, da tam ni nič.

Nietzschejevo trditev bi se na hitro dalo razumeti tudi kot enostavno obnovitev platonistično-metafizične ali krščansko-teološke fiksacije, toda narekovaji opozarjajo, da se Nietzsche iz obrata platonizma želi prebiti »nazaj« k Parmenidu, ki je vedel, da se groze zgolj niča ne da izriniti z veselo igro prisotnosti in odsotnosti, polnosti in manka, luči in teme. Nietzsche jemlje utvaro zares, zato lahko naleti na nič. Beseda tedaj ni le zlom stvari, ampak tudi zlom besede same. **Človekova beseda je prelomljena beseda.** To ni beseda, ki bi jo človek lahko držal in obdržal, temveč beseda, ki jo človek išče in izbira, ki jo lovi, da mu ne bi ušla. Da ne bi ostal brez besed. Beseda se izpolni ali pa ne. So tehtne besede in prazne besede, toda beseda kot taka ni niti tehtna niti prazna. Besede kot take ni. Lahko je komu dati besedo. Dokler jo imaš. Ko ti besed zmanjka, besede ne moreš več spolniti.

Ne manjka le stvar, ki je onstran zidu govorice, tako da se po Lacanu človek žene le za senco na tej strani zidu, ampak prej ko slej tudi beseda. Sredi same govorice za človeka vsak trenutek lahko zazija brezno, skozi katerega tedaj udre groza zgolj niča. Lacan sicer zasleduje **luknjo** govorice, ki je zanj v tem, da se beseda določa le prek **razlike** z drugo besedo, z drugo besedo kot besedo Drugega **brez** ta-Drugega, toda subjekt se prek želje v imaginarnem razmerju z imaginarnim objektom **luknji** izogne, še predno bi se utegnil znajti na njenem robu. Ne glede na to, da je ta luknja v njem samem, saj sub-jekt pač ni nikdar sam. Decentriran in dekoncentriran naj bi se subjekt **le** v svojem bolezenskem odklonu sukal neposredno okrog brezna, iz katerega grozi nič: mesto tega subjekta naj bi bilo torej mesto pacienta v kaki, četudi lacanovsko usmerjeni psihoanalitični kliniki.

S to opazko ne želim negirati razlike med zdravjem in boleznijo; ne nameravam se bosti s tistimi, ki menijo, da je bolan komunist še zmeraj boljši kot zdrav kapitalist. Še manj mi je do tega, da bi oporekal zaslugam, ki jih ima psihoanaliza od Freuda dalje. Rad bi poudaril le to, da je zaslugo psihoanalize iskati prav tam, kjer se jo skuša spodnesti. Od vsega začetka se je Freudu namreč očitalo, da se ne ozira na realne potrebe človeka. Toda za razliko od kake teorije, ki vidi svoj končni cilj v stanju, ko bo nastopila **delitev po potrebah,** so za psihoanalizo **zadovoljene potrebe** šele izhodišče. Z vidika polit-sociologije ali z vidika razrednega boja je to seveda utopizem, toda z vidika posameznika, ki je že vsega sit, je psihoanaliza edina možna topologija. Takšen posameznik se nam lahko zdi priskuten, toda težava je v tem, da je priskuten tudi

sam sebi. Da si **bo** priskuten, ko bo dosežen končni cilj. Zdi se torej, da more človeka v prihajajoči bodočnosti rešiti gnusa nad samim seboj le nenasitna želja.

Takoimenovane umetne potrebe, ki naj bi človeka potegnile iz obupa naveličanosti in dolgočasja, so rezultat mešanja potrebe in želje. Lacan na osnovi Freudovih dognanj prvi napravi ostro zarezo med **potrebo** (npr. po hrani), med **zahtevo** (»potrebo« po ljubezni) in **željo.** Tematizacija želje odkrije, da tesnoba ne nastopi zaradi odsotnosti nečesa, temveč zaradi prisotnosti tistega, za kar gre. To je pravzaprav tesnoba pred tesnobo, tesnoba pred tem, da Stvar sama ne bi bila odsotna. To bi bilo tedaj tisto **grozno:** istovetnost užitka in slasti, sprevrženje imaginarnega objekta v realno stvar. Želja bi bila ubita. Kar je zaradi ireduktibilne diference med realnim in imaginarnim, upoštevati pa je treba še konsistenco s simbolnim, a priori nemogoče. Torej je tisto **grozno** na meji brezmejnosti, **groze** pa sploh ni. Tako se želja kot želja, katere objekt je manko (videz) biti, izkaže kot krinka groze zgolj niča. Od tod zapeljivost Gorgone. Namreč kot maske, ki se **lahko** pojavi na odru, na prizorišču **dvignjenega** zastorja, torej igre, kajti zastorja kot zastorja ni mogoče dvigniti. Dvignjeni zastor ni več zastor.

Zaradi bega pred grozo zgolj niča se želja znajde v podobnem solipsizmu resnice o resnici, kakršen je značilen za znanosti na temelju logike konkretnega oz. konkretne dialektike. To je solipsizem kon-kretne (so-zrasle) občosti, ki ji avto-kreacija kajpada ne dela težav; toda: ali nismo s tem spet pri creatio ex nihilo? Nam tedaj kot **končnim** bitjem ne ostane le resnica kot »fikcija fikcije, v neskončnost (V. Descombes: La vérité du vrai, Critique, feb. 1978, str. 160)«? Ali pa naša iluzija kljub vsemu ni nič fiktivnega? Nič hipotetičnega?

Tine Hribar

ERRATA

Nekaj popravkov h kurzivnemu besedilu na str. 53 v št. 176 Literature-Problemov.

1. Povod za spor v uredništvu so bili: Brešanov in Kišev tekst (objavljena) in intervju z Mileno Zupančič (uredništvo Literature odstopilo od objave), ne pa drugi teksti iz Literature ali od kod drugod.

2. Da naj bi uredništvo Problemov dalo kako spodbudo, smo zvedeli iz vabila na sestanek sekcij marksističnega centra, ki ga je podpisal takratni sekretar ene izmed sekcij in takratni glavni urednik Problemov Lev Kreft.

3. Uvodnik v št. 1—2/77 Literature-Problemov ni ne prvi ne poskus ne kritično ne idejno ne estetsko ne soočenje in se mu predvsem ne »zdi«, da bi bilo treba »reči bobu bob«, saj samo pop lahko misli, da si lahko reče pop in da mu to kaj pomaga.

BIS DICIT QVI CITO DICIT

ZLATA PRAVILA ŽIVLJENJA

Vsak narod ima svojo zakladnico pregovorov, ki so sad človekovega neizčrpnega snovanja. Te splošne resnice v obliki lepo zvenečega nevsiljivega nauka še danes radi vpletamo v vsakdanji pogovor. Vsi narodi pregovore zelo cenijo. Tako jim pravijo Arabci — bakle govora, Italijani — šola za ljudstvo, Španci — zdravilo za dušo in Nemci — zakladnica jezika.

M. Hafner, Zlata pravila življenja

Človeško snovanje je v načelu neizčrpno. To pomeni, da ga je mogoče eksploatirati an infinitum. Ideologiji, ki ne more misliti drugače kakor v terminih eksploatacije in kapitaliziranja presežne vrednosti, seveda ne gre za ekonomski larpurlartizem. Če snovano nima neposredne menjalne vrednosti, je pa redko blago, ga trpa v skrinje in masturbira nad njegovim leskom, ko ga meri s še bolj bleščečim univerzalnim ekvivalentom. Za hitro ponucljivost mora biti produkt eksploatacije splošen, to je, mora biti na tako zelo visoki stopnji občosti, da se lahko vanj zateče katerakoli posamičnost, in mora lepo zveneti, da ni treba z zobmi preverjati njegove avtentičnosti (ki mu daje status zaklada). Od tod heglovščina množične kulture. Če hoče biti konjunkturna, mora izrekati »splošne resnice«, v katerih vsaka posamičnost najde svoje mesto in deluje kot primer, ki daje splošni resnici videz resničnosti. To načelo je še posebej učinkovito v reklamnem diskurzu, ki mora svoja prazna sporočila zapolniti z vsem mogočim, če naj (se) dobro proda.

berite osrednji slovenski dnevnik DELO

kdor bere DELO, ga življenje ne prehiteva

Gornje stavke smo prepisali s škatlice vžigalic. Poskušali jih bomo malo natančneje prebrati. Za prvega lahko rečemo, da je klasičen klic k nakupu iz nekega obdobja jugoslovanske ekonomske propagande, preden je v zgodovino stopil Reklamservis: pošteno nagovarjanje, apostrofa, ki hoče biti hkrati informacija in ukaz. Kot klic iz preteklosti nosi na sebi estetske sledi, ki jih je na njem zapustil čas, in mu bomo zato posvetili vso pozornost, ki gre, da, umetniškemu delu.

Grafična obdelava verno sledi tradiciji zahodnoevropskega slikarstva. Dolgočasno horizontalno kompozicijo dinamizira z diagonalnim árelomom, da ustvari tisto napetost, vibriranje, ki pogledu ne pusti zdrsniti s ploskve in ga prisiljuje, da skače z imena na definicijo in nazaj.

Stavek lahko vsebinsko razdelimo na tri dele, metrično pa na dva: prvo vsebinsko enoto tvori velelnik »berite«, tretjo ime zaukazanega, drugo pa njegova definicija (genus proximum in differentia specifica). Poglejmo si to definicijo od blizu. Pove nam, da imamo opraviti z dnevnikom (vsakdanjikom), ki je osrednji na Slovenskem.[1] Če nas vrednostna sodba, da gre za nekaj srednjega, centralnega, za tisto, kar iz centra razširi svoj glas na periferijo, prek česar na tem centrumu participiramo, ne zadostuje, nas to, da v samem centru sedi naš materin jezik, mora prepričati. Na ples je povabljena naša nacionalnost. Popolnost izjave izoblikuje tisto, kar v njej manjka. Izjavljalec (ki skromno ostane zunaj izjave, v fotelju neke obskurne ekonomije) elegantno prikrije ekonomskost svoje izjave; pred branje ne postavi ničesar, svojo robo nam ponudi tako rekoč zastonj, zjutraj ob kavi in cigareti, v naši skupni vsakdanjosti. Ne vznemirja nas s trgom, z nekim drugim delom, ki sledi DELU, s po pravici rečeno nekoliko nerodnim dejstvom, da je pred branjem kupovanje. Hoče, da vljudno pozabimo, da smo tudi njegovo izjavo kupili. Edino, kar moti (in zjutraj s prvo vžigalico je to šus v glavo), je stroga velelniška oblika prve besede,

poudarjene s težko, slovesno metriko amfibraha: U — U. Skoznjo je izjavljalec navzoč tako, da je v njej skrit. Ta prisotnost njegove odsotnosti pa hoče delovati kot zakon. In ker nas na licu (svojega) mesta ne more zgrabiti za vrat, si izmisli kazen, ki transcendira običajne človeške zakone. Vendar mu mondena uglajenost prepoveduje, da bi nam jo serviral skupaj z ukazom. Z visoko dvignjenim prstom: če ne ..., nas napoti na drugo stran te banalne škatlice vžigalic.

S to gesto si ne omogočimo samo konzumiranja drugega dela informacije/ukaza. Iz pesniškega diskurza namreč stopimo v polje filozofskosti. Izjava: »Kdor bere DELO, ga življenje ne prehiteva« ima sicer blagi zven in motno globino ljudske modrosti, toda zaradi nadvse usodne problematike, ki jo prinaša, jo bomo subsumirali pod poglavje filozofije življenja. Takoj vidimo, da je frazo skovala glava, vešča dialektičnih obratov evropske metafizike. S sentenčnostjo kratkega kurza postavi to čisto heglovsko trditev. V občosti izjave je zaobsežena vsa posamičnost. Ne nanaša se direktno na nas, vendar smo v njej vsebovani tako rekoč in potentia. Še enega takega stavka se spomnimo, kjer je subjekt hkrati znotraj izjave in zunaj nje. Glasi se: »Kdor to bere, je osel.« Vendar nas ta paradigma zaenkrat ne zanima in raje poglejmo, kdo je ta subjekt, ki tako skrivnostno biva in ne-biva v kozmosu reklamne govorice.

Zdravemu razumu bi se zdelo, da je bralec/kupovalec subjekt in DELO objekt. Vendar stavek, kakor je napisan, govori drugače. DELO, zapisano v velikih mastnih črkah, dominira nad celotno ploskvijo. Vsebuje le 12,1 % uporabljenih tiskarskih znakov, zavzema pa 1/3 tiskane površine. Sam način tiska da vedeti, kaj je glava stavka. Tako imenovani subjekt/bralec se v stavku pojavi dvakrat. Prvič kot bralec DELA in drugič kot tisti, ki ga življenje ne prehiti. To drugo pa je s prvim šele omogočeno. Subjektivnost je bralcu (za)dana skoz branje DELA, in to dvakrat. Delo je tisto, ki bralca sploh vzpostavlja kot subjekt. Subjekt branja je vzpostavljen po edinem pravem Subjektu (ki se na videz kaže kot objekt); biva le kot njegova senca.

Poskusimo zdaj artikulirati vsebino stavka bolj na široko. Obnovimo ga z njegovimi lastnimi besedami. Gre za hipotetično napoved izida tekme med »subjektom« 0 in življenjem. Hecna tekma, če upoštevamo, da je eksistenca ponavadi conditio sine qua non, da o subjektu sploh lahko govorimo. Vendar imamo tukaj opraviti s posebne sorte subjektom, ki se samo dela, da je subjekt. Dejavno je v resnici le življenje. Življenje je tisto, ki »subjekta« **lahko** prehiti. Poleg z negacijo podane rešitve (življenje »subjekta« prehiti), imamo na razpolago še tri:

1) življenje in »subjekt« 0 drvita skupaj;
2) življenje zaostane, »subjekt« 0 panično beži pred njim;
3) življenje »subjekta« 0 povozi, »subjekt« 0 postane mrtev subjekt, truplo.

Iz prakse vemo (empiričen dokaz za to trditev da že površen pregled katerekoli mrliške knjige), da je tretji izid nujen; prej ali slej subjekt »0« pod pezo življenja crkne. Življenje ima vse karte v svojih rokah, njegova zmaga je predestinirana. Subjekt»0« je že od vsega začetka poražen subjekt, vendar si hoče zagotoviti vsaj (ne)-moralno zmago. Zateče se k dopingu (Kdor bere...). When there is no dope the only hope is dope. Zasvojitev nastopi kot univerzalni ekvivalent, z njim je kupljeno zadoščenje: pa me le ni prehitelo.

Za použitek tega zadoščenja mora biti dana garancija. DELO mora subjektu »0« zagotoviti še nekaj trenutkov posmrtnosti za kontemplacijo povoženega trupla. Sprejme ga vase v črnem okvirju, subjekt »0« še naprej biva na način osmrtnice, življenje je vrženo na finto, truplo se reži.

Ervin Hladnik

---

[1] Ta definicija se bistveno razlikuje od tiste, zapisane v glavi Dela. Gre namreč za glasilo socialistične zveze delovnega ljudstva; ta opredelitev je politična, ona druga pa ekonomska. »Osrednji« pomeni tudi to, da gre za najbolj prodajan časopis v tej deželi. Reklamni diskurz podtika Delu apolitičnost.

ODTUJENO SPOROČILO

Takšen bi bil morda najprimernejši prevod naslova Poejevega spisa »The purloined letter«, ki ga je Baudelaire prevedel kot »La lettre volée«, in ki je danes postal poznan nasploh, ki je, skorajda lahko rečemo, pridobil univerzalno veljavo z izjemnim mestom, ki ga je njegovi analizi posvetil Lacan v okviru svojih spisov.

Na tem mestu nam ne gre za to, da bi podali obnovo postopka označevalnih mehanizmov, ki so bili izolirani v »Spisih«, ampak bomo zlasti skušali podati uvod v branje logike ne-celega (ne-vsega, ne-univerzalnega) (»Pas-Tout«), ki je morda ostala, ne-poznano geslo, še neprebrana.

Ne gre nam torej za obnovo celotne fabule, kolikor sicer ta lahko s formulo »the robber's knowledge of the loser's knowledge of the robber« sicer aludira na situacijo psihoanalize, ki je v vsakem primeru ostala, vsaj kar se tiče našega prostora, v statusu »potentialitas«. Nasprotno, ker niti pišoči, niti tisti, ki bi se zapis utegnil nanje naslavljati, še lep čas ne bodo imeli možnosti razmišljati iz psihoanalitičnega divana, bom v tem spisu skušal podvzetje omejiti le na uvedbo formule ne-celega, ki nam je prišla od Drugod, in to niti ne iz step, pa tudi ne od onstran velike luže, ampak iz mesta, ki naj bi veljalo vsaj v nekaterih pogledih za središče našega starega kontinenta.

Naša poizvedba torej ne bo v toliki meri zadevala psihoanalitičnega védenja, ampak bolj njegovo incidenco na druga védenja, v tem primeru mrežno védenje »algebre«, ki ga postavlja pod vprašanje pripovedovalčev (mesto, na katero se je umestil Poe) sobesednik Dupin, znan po tem, da je že večkrat razrešil skrivnosti, zlasti tiste, ki so prišle navzkriž z Zakonom, in ki bi sicer ostale za uradno avtoriteto še vedno skrivnosti.

Zanimal nas bo torej tisti del Poejeve pripovedi, ki nekako izven okvirne pripovedi poveže ne matematiko ter psihoanalizo, temveč matematično védenje s poetskim, zaradi česar se je Dupin sicer sploh zanimal za svojega nasprotnika Ministra, če odštejemo dejstvo, da mu je sicer ostal dolžan tudi kot subjekt, ter da je omogočil Dami v nevarnosti, da se je maščevala izsiljevalcu z védenjem, ki je ta menda še vedno mislil, da ga poseduje, pa je prispelo v njene roke, vse do trenutka, ko je zaprepaščen odkril sporočilo svojega nasprotnika Dupina, ob času, ko bi Dupin sicer rad bil prisoten, saj do svojega nasprotnika ni občutil nikakršnega pomilovanja, kot pravi sam.

Najprej bomo navedli v kratkih potezah okvirno pripoved. Poe, ki nam jo sporoča, je bil priča dveh obiskov prefekta Pariške policije pri svojem prijatelju Dupinu, kjer se je bil naselil. Ob prvem obisku prosi prefekt policije Dupina za pomoč, saj je njegovo védenje ter njegovi postopki odpovedalo pred primerom, ki mu kljub vsej njegovi pomembnosti ter visoki obljubljeni nagradi ni mogel biti kos: Minister je namreč ob tem, da je Kraljica to videla ter vedela, vendar pa tako, da ni mogla reagirati, tej odvzel oz. zamenjal pismo, ki nikakor ni smelo priti v roke Kralju, s tem pa je dobil, dokler pač je bil v poziciji lastnika tega pisma, nad Kraljico neomejeno moč, in treba je le bilo pričakovati zanj pripravnega trenutka, da jo bo uporabil. Obupana Kraljica se je obrnila na pomoč k prefektu policije, ki je uporabil ves svoj aparat ter vse tehnike, ki so mu bile mogoče in dostopne, da bi se, ne da bi vzbudil pri Ministru sum, polastil nevarnega sporočila, ter da bi ga zopet vrnil Kraljici. Izkoristil je Ministrovo navado, da je bil odsoten iz svojega bivališča vsako noč, razdelil je celo področje, kjer bi mogel ta skriti pismo, na odseke, ter ga mikroskopsko preiskal, vendar brez uspeha. Ker je bila zadeva čedalje nevarnejša tudi za prefekta samega, se je končno obrnil na Dupina ter mu obljubil izdatno nagrado, če mu sporoči kakršnokoli znamenje, ki bi pomagalo razrešiti skrivnost skrivališča oziroma mesta, na katerem je bilo pismo v Ministrovi oblasti. Prefekt se je vrnil čez določen čas, v še večji nuji, to pot pa mu je Dupin proti izplačilu izročil pismo, ki ga je prefekt policije sprejel »in a perfect agony of joy«: s tem je bila zadeva zanj končana.

Tedaj pa prične Dupinova pripoved, predstavitev razlike njegove ter prefektove metode iskanja dragocenega objekta družbene menjave, objekta, ki je svojo vrednost pridobil iz ne-védenja tistih, ki jim je bil alternativno namenjen.

Kajti pismo je svojo vrednost pridobilo šele kot sporočilo, in to odtujeno naslovniku v družbeni vezi, katere dno je zaznamovala prevara, tako da ne moremo v tej odtujitvi nikakor neposredno brati hegeljanske »Aufhebung«.

Prav to dimenzijo je prefekt prezrl: postopal je, kot bi bilo v precepu le njegovo védnje, brez odnosa z védenjem drugega, kar mu očita Dupin.

Prva pripomba, ki jo poda Dupin po prefektovem odhodu, je, da je ta, čeprav je postopal z absolutno perfektnostjo svojih metod, slabši od tistega šolarčka, vsaj kar zadeva ta primer, ki je slovel po tem, da je uspeval v igri lihega in sodega: prav s tem, da je (treba je enostavno prebrati tekst) vselej upošteval dimenzijo varanja pri drugemu ter tako pretežno zmagoval.

Šolarčkovemu načinu sklepanja (»mode of reasoning«) pridene Dupin značaj »identifikacije« (»identification of the reasoner's intellect with that of his opponent«): upošteval je skratka možnosti potez drugega. Če je prefekt odpovedal v svoji zaupani nalogi, je to zato, ker je svoje lastno sklepanje univerzalno posplošil.

Taki ljudje, pravi Dupin, imajo prav v toliko, kolikor je njihovo sklepanje reprezentancija sklepanja celote (»that their own ingenuity is a faithful representative of that of the **mass**«).

Tako se avtorizirano védenje obnaša kot reprezentancija sprejetega mnenja, ki ga lahko primerjamo s tistim sprejetim mnenjem grške družbe gospodarjev (s tem lahko mislimo že kar sužnjelastništvo), ki je bilo podlaga znanemu logičnemu stavku, katerega repetitivna vsebina je postala neproblematičen model védenja logikov: »**Vsi** ljudje so smrtni«, od koder sledi sklep, da je smrten tudi Sokrat kot del celote.*

Če bi torej Ministrovo obnašanje lahko predvideli z modelom univerzalnosti, za avtorizirano védenje ta ne bi predstavljal nikakršnega problema ter prefektu ne bi bilo treba iskati Dupinove pomoči.

Prefekt pa je moral iskati pomoč prav zato, ker je bila zvijača hudodelca različna od njegove lastne (»the cunning of the individual felon is diverse in character of their own«).

Dupinov uspeh je torej povezan z védenjem, ki je z njim deloval Minister, pa ga policiji, ki se giblje le na univerzalnosti sklepanja, ni uspelo zajeti.

Tod je glavni Dupinov argument našel svoje mesto: v logiki necelega, ali, enostavneje povedano, v logiki **izjeme univerzalnemu pravilu**, ki jo je Dupin zasledil v ministrovem ravnanju.

Prefektova napaka je, kot pravi Dupin, le v tem, da ni obrnil sklepanja, ki ga intuitivno čuti: da so vsi norci pesniki; ireverzibilnost obrata, ki je v tem, da so vsi pesniki norci. Vsi pesniki, moramo tod dodati, v kolikor odgovarjajo drugemu védenju: prav v tem so pesniki, kolikor lahko razberemo ironijo, ki z njo Poe opiše svoj status.

Minister je sicer znan kot matematik, vendar pa, kot trdi Dupin, njegovo védenje kot védenje matematika ne bi pomagalo samo po sebi spraviti prefekta v zadrego, ga prelisičiti v njegovem sklepanju.

Minister je bil poleg matematika tudi pesnik (»he is both. As poet **and** mathematican he would reason well; as mere mathematician, he could not have reasoned at all, and thus would have been at the mercy of the Prefect«).

Preden pogledamo, kako je Dupin upošteval Ministra tudi kot matematika, pa se zaustavimo pri argumentih, ki jih poda proti zgolj matematičnemu védenju, ko je v vprašanju skrivnost odtujenega sporočila.

Najprej Dupin ugotovi, da so dolgo časa upoštevali matematični razum kot razum »par excellence«. Nasproti takšnemu mnenju citira Dupin Chamfortov argument: »Il y a à parier, que toute idée publique, toute convention reçue, est une sotise, car elle a convenue au plus grand nombre«. (fr. v tekstu).

---

* Dupin evocira preseženje evklidskih pozicij, ko trdi, da **ni** res, da bi bila vsota delov enaka celoti.

Matematiki, pravi Dupin, so storili vse, kar je bilo v njihovi moči, da bi razglasili splošno sprejeto zmoto (»the popular error«), in »ki ni prav nič manj zmota, če jo razglasimo za resnico« (»is none the less an error for its promulgation as truth«). Matematiki so storili napako, da so univerzalno priznano mnenje razglasili za resnico. Matematično védenje upošteva le to, kar je splošno sprejeto, noče pa upoštevati drugega védenja, ki ga je Dupin spoznal v Ministru-pesniku. Če je Minister lahko speljal na led védenje policijskega Prefekta, je to lahko storil zato, ker je svoj položaj izvzel območju sprejetega mnenja: upošteval je varanje drugega, odgovor varanja drugega, ki mu je bilo namenjeno njegovo sporočilo, s tem da se je z védenjem pesnika izognil splošnemu zamreženju prostora: pismo je dal na mesto, ki bo ušlo prefektovemu področnemu preverjanju.

Ministrova zvijača pa ni ušla Dupinu, ki je podvomil v »abstraktno logični razum«: »I dispute, in particular, the reason educed by mathematical study. The mathemathics are the science of form and quantity; mathematical reasoning is merely logic applied to observation upon form and quantity. The great error lies in supposing that even the truths of what is called **pure algebra** are abstract or general thruth. And this error is so egregious that I am confounded at the universality with which it has been received. Mathematical axioms are **not** axioms of general truth.«

Dupin podvomi v **univerzalnost** matematične resnice, ne podvomi torej v njeno specifično resnico: njena »velika zmota«, ki je ni mogoče odpraviti, pa je prav v tem, da matematična resnica izhaja iz zahteve po univerzalnosti. Z drugimi besedami, matematično resnico je treba pripoznati za **partikularno,** za ne-celo, brž ko je pod vprašanjem védenje drugega. Matematikova napaka je v tem, da končne resnice uporablja scela splošno, takšno je Dupinovo sklepanje.

Matematiki postopajo **»kot da bi«** bile končne, torej delne resnice uporabne univerzalno. Na registru tega védenja pa je igral tudi prefekt, ki je raziskal celoto področja, kjer bi bilo pismo lahko skrito.

Tako je prefekt podlegel zvijači Ministra kot pesnika. Dupin, ki je upošteval Ministrovo védenje kot pesnikovo, torej kot tisto, ki je **izvzeto običajni umestitvi,** vsaj običajni umestitvi javnega mnenja, ki jo je vzel za svoje izhodišče prefekt, je iskal mesto skrivališča pisma na **celoti** možne umestitve **izvzetemu mestu,** kjer je bilo pismo **preveč** na očeh, podkrepljeno z distiktivnimi potezami. Dupinovo iskanje na **drugem mestu** pa samo na sebi še ne bi prineslo uspeha, če ne bi Minister naredil napake sprejete obče resnice, čeprav na drugi sceni: samo pismo, sam objekt skrivnosti je tod zakril, kot bi sicer pričakoval že prefekt, le da temu sploh ni prišla na misel možnost druge umestitve: v tem Ministrovem spodrsljaju pa je tudi jedro Dupinovega uspeha. Dupin je Ministra obiskal in spregledal zvijačo, nato pa z namernim spodrsljajem (»pozabil« je tobačnico) ter skonstruiranim incidentom na ulici uspel zamenjati pismo s ponaredkom.

Dupin je uspel, ker je izhajal iz drugega spoznanja kot prefekt: da je namreč sporočilo drugemu, tisto pravo sporočilo, vedno tam, kjer ga bomo zaman iskali iz registra sprejetega mnenja, pa naj bo to še tako izpopolnjeno.

Končno ni brez važnosti, če omenimo, da je Dupin iskal odtujeno sporočilo v imenu Kraljice: ne-celost te je že v manku odtujenega sporočila, ki je nanj navezano njeno védenje, usmerjeno drugemu, v tem pa je tudi strategija njene ekonomije: Kralj je ostal prevaran, ne da bi ga vzbudilo delo označevalca: odtujenega sporočila.

Dupin: »In this matter, I act as a partisan of the lady concerned.«

Ženska pa je izvzeta univerzalnosti Zakona, je ne-cela glede nanj.

Ta zapis sam ni imel drugega namena, kot da podá delni uvod v branje Poejevega spisa, od koder bi bila možna navezava na Lacanov »Le séminaire sur 'La lettre volée'«. Zlasti pa je skušal pokazati, da označevalčevo delo ni navezano izključno na analitični kavč, kjer so pri nas možnosti za sedaj vse še meglene, ampak da so možnosti branja odtujenega sporočila **tudi** v logiki literature.

M. Potrč

KER JE REVIJA V TEŽAVNI FINANČNI SITUACIJI (ZAUSTAVLJENO FINANSIRANJE S STRANI KSS), PROSIMO NAROČNIKE, KI TEGA ŠE NISO STORILI, DA ČIMPREJ S PRILOŽENO POLOŽNICO PORAVNAJO NAROČNINO ZA LETNIK 1977 TER MOREBITNI ZAOSTANEK NAROČNINE IZ PREJŠNJIH LET. VNAPREJ SE ZAHVALJUJEMO ZA RAZUMEVANJE.

REDAKCIJA

»pohiteti«, presekati **temps pour comprendre**, razmik med »izvirnim« vpisom in njegovo ponovitvijo), tako da imamo pravzaprav opraviti s trojico **theoreia** (govor kot znak), **praxis** (spolnost), **poiesis** (produktivnost) — ali resnično — lepo — dobro. Razrešitev tega paradoksa je kajpada v tem, da je označevalna ekonomija na delu že v vseh treh momentih, da artikulira sam njihov sklep (—v obeh pomenih: njihovo stičišče in položaj, kamor »težijo«).

Sicer pa niti ni treba biti še posebej občutljiv za govorico: jamstvo za smiselnost naše izjave je **vselej** v tem, da je že vključena v specifično strukturiran družbeno-zgodovinski (simbolni) »kontekst«. (Zato nam ob temeljitejšem premisleku sleherni izmed »enosmiselnih«, nenevtralnih registrov razpade, in pokaže se, da ga moremo in kar moramo interpretirati na različne, prav nasprotujoče si načine, pač glede na to, v katero kontekstualno polje apliciramo »izjavo« kot čisto označelavno, »ne-smiselno« sekvenco).

Denimo, raven »realne« dejavnosti: kdor dá hitro, dá dvakrat pač glede na možnost, da v pridobljenem času še kakršnikrat več obrnem svoj kapital, in kdor hitro naredi, pobere »dvakratni« izkupiček prav glede na družbeno priznani poprečni delovni čas. V kakšni predkapitalistični ekonomiji je hitrost lahko prej znamenje nesolidne lahkomiselnosti. Meščan bi dejal, da takšna ekonomija očitno še ni popolnoma »deseksualizirala« proizvodne dejavnosti. Odveč je namreč pripominjati, da je poprečni obdelovalni čas na onem drugem področju v meščanski družbi ravno nasprotno valoriziran, saj se tu gibljemo v sferi moralnega, tj. ideološkega **sprevrnjenega** odseva ekonomskih odnosov. Da je ta morala šepava, nas prepričuje že asimetrična predpostavka, ki dajanje fiziologiji v brk pripisuje ženski strani, in pa to, da je krepost funkcija »computerskega« intervala med 0 in 1, kar nam lahko marsikaj pove o filistrsko antifemističnih predpostavkah sodobne kibernetike (znanosti o upravljanju, tj. tehnike tlačenja). Toda kar je vrlina v ženskem zadržku pred aktom, je prava krepčina v moškem zadrževanju med njim: spolno razliko tudi ta moralka navsezadnje le prizna, četudi jo že z istim gibom zatre v simetričnost razpostavitve.

Marx je postavil materialistično teorijo o »drugič«: že za Hegla se resnica konstituira skoz ponovitev, toda on je »pozabil pristaviti«: pozabil je biti materialist, resnica tragedije je farsa. Prav v odmiku, s katerim farsa preseže tragedijo za noht nesmisla, se razodene smisel tragedije, ki je v tej še zabubljen v svojo lastno polnost. Enako v analizi: drugič, tj. ponovitev je »nesmiselna«, in prav ker nima pomena, je »pomenjujoča« — povejmo slovensko: **označevalna.** Tu se razodene beda meščanove moralke: prav ker je hipotetična hitrost dajanja, storitve polna pomena, je brez seksa. Drugo je čas teles: a o tem filister noče nič vedeti. (Referenca: Sveta družina: Die Liebe aber ist ein **unkritischer, unchristlischer Materialist).**

Medtem ko se pri menjavah »hitro« določa glede na ekonomski čas, ki deluje kot naturalizirana nujnost, je v drugih dveh primerih gonilo posebnega časa drugod: ta čas se določa glede na trajanje odpora, odpora jaza ali morale, kar je navsezadnje isto (ko bi ne bilo, bi etiki in moralisti bili pač čisto nenevarni). In kakor na moralistovem tako imenovanem področju seksualnosti — ki ga nemara le kak fetišist zmore

Pričujoča trojna številka prinaša vrsto daljših, a zato nič manj perečih in za širši krog sprejemnikov pomembnih prispevkov.

V uvodnem razdelku je nekaj širših odlomkov iz **Seminarja** Jacquesa Lacana. Da je delo tega analitika ali, natančneje povedano, polje, ki ga odpira njegovo delo, — hkrati z nekaterimi drugimi prijemi — že nekaj let eno izmed temeljnih izhodišč teorijskega dela, ki ga prakticirajo PROBLEMI/RAZPRAVE, o tem pač ni zgubljati besed. Poseben razlog pričujočega prevoda je, da gre za zapis govorjene besede, zato je tekst dovolj »razumljiv« (četudi moramo takoj dodati, da ni nič smešnejšega kakor takšna naivna metafizika »glasu in pisave«); morda bomo s tem prevodom pomagali, da spodmaknemo oporo tisti vrsti odpora, ki blebeče, da »Lacan piše tako zapleteno, ker nima nič povedati«.

Glavnina številke je teorijsko soočenje z dvema »neprijetnima«, »izjemnima« prikaznima 20. stoletja, s fašizmom in »stalinizmom«. Nekateri bralci bodo nemara ob tem, da ju tu vidijo hkrati analizirana, pomislili na meščanske teorije o »totalitarizmu«, ki tako fašizem kot »stalinizem« skušajo dojeti kot različici iste rakaste tvorbe, namreč prav »totalitarizma« — ta naj bi ogrožal zdravo jedro (meščanske) demokracije; v opozorilo naj omenimo, da kompleksa postavljamo drugega ob drugega prav zato, da pokažemo, kako radikalno heterogene so njune interne ekonomije, tako ekonomije družbeno-ekonomske reprodukcije kakor označevalne ekonomije.

V času, ko se dekadentno kulturniško meščanstvo zateka k že sicer popolnoma naključnim okroglim številom zemeljskih obhodov okoli sonca, da bi si s to sprevrženo nebesno naturalizacijo zagotovilo svojo »zgodovino« in da bi s to masivno mehaniko vsililo svojo »tradicijo«, se nam je zdelo ustrezno, da vzamemo tej ideologiji enega njenih šolskih tekstov in na njem nakažemo, kakšne bi lahko bile poteze **materialistične** zgodovine na področju književne produkcije in njenih ideologij; posebno, ker gre tudi za obletnico desetih ducatov, v kateri se za nameček prav ustrezno materialistično križata dva števna sistema. Da je gledališče drugo področje, kamor prispeva pričujoča številka, je prav tako nujno: ob šolskem ideološkem aparatu, ki je, kakor nas je naučil Althusser, za meščansko državo najpomembnejši, zavzema gledališče nič manj pomemben, a bistveno drugače strukturiran položaj: najbolj elitno med množičnimi »občili« je najbolj množično med elitnimi kulturniškimi praktikami. Zato ni naključje, da je prav tod pridržano lovišče »estetskega čuta« in pridruženih meščanskih mračnjaštev; zato je nujno, da materializem tega področja ne prepusti napadalnemu idealizmu.

Z zamudo, ki naj bi, v razkošnem trenutju brezsmisla, prizanesla z dvojno pezo pomena, in v klasični presojnosti dopustila še kak teorijski utrinek, še drobno pojasnilo k v prejšnji številki RAZPRAV vpeljani rubriki BIS DICIT QUI CITO DICIT: **hitro rečeno, dvakrat rečeno.** Brskanje po slovarjih sentenc in tujih besedij, četudi nikdar neplodno, je tokrat bilo brez uspeha; zato naj omenimo, da gre za parafrazo znanega rekla »bis dat qui cito dat«, dvakrat dá, kdor hitro dá. Sprememba poteka — kot vselej v materializmu — **od dejanj k besedam,** v nasprotju z razglašeno idealistično parolo »od besed k dejanjem«. (Na videz paradoksno pa je treba reči, da je zato rečenica »Na začetku je bilo dejanje« sovisna prej z idealizmom kot z materializmom: prav to, da je na začetku vselej že dejanje, žene besedo, da nenehno prehaja k njemu, nevrotično loveč svoj votlo doneči izvor, medtem ko gre materialist, ki se zaveda vloge označevalca (»besede«), pač po nasprotni poti). Skratka, šlo naj bi za »aktualistično« usmerjeno rubriko krajših posegov (**Eingriffe,** če naj nekoliko pretenciozno navedemo naslov Adornove knjige). Da takšne spremembe niso nikoli nevtralne, nas opozori usoda tega istega rekla v treh različnih registrih, ki so polje teorijske analize RAZPRAV: ekonomija (realne) dejavnosti, ekonomija govorice, ekonomija spolnosti. Klasično reklo pravzaprav velja le v prvem registru: če nekaj hitro opravimo, je res, kot da bi zadevo dvakrat opravili. Register govorice je — vsaj načelno — glede hitrosti nevtralen, s hitrostjo nič ne kapitaliziramo: rečeno je rečeno, hitro ali počasi. Nasproten prvemu je register spolnosti, kjer bi, vulgari eloquentia, lahko nemara celo rekli: počasi opravljeno, dvakrat opravljeno. Kajpada ni naključje, da se govorica pokaže za nevtralen medij, ki posreduje med obema skrajnostima, med registrom produktivne dejavnosti in neproduktivnega utroška. Vendar se postavlja vprašanje, če v tej in takšni »nevtralnosti« govorica še ne deluje le kot **znak** (pri katerem je čas nevtralen, v nasprotju z označevalcem, kjer je pač treba vselej