

PROBLMI Eseji

4

PROBLEMI 7 | 1988 | 299
LETNIK XXVI

PROBL MI Eseji

4

KULTURA, ZGODOVINA, VZGOJA

- | | | |
|---|----|-------------------------------|
| Vzgojeslovno vesoljeslovje | 3 | Bojan Baskar |
| Pisava in kultura | 8 | Igor Škamperle |
| Ironija in zabava | 13 | Mojca Kumerdej & Sinja Ožbolt |
| Aleksander Aleksandrovič Bogdanov in Univerza | 18 | Lev Kreft |
| Dula vas? ... a Gorizza | 26 | Andrej Malnič |

MOŠKI MED SEBOJ

- | | | |
|--------------------------------------|----|---------------------|
| Kaj moški pravzaprav počnejo skupaj? | 31 | Michael Foucault |
| Dve besedili o homoseksualcih | 33 | Pier Paolo Pasolini |
| Aids skozi psihoanalizo | 40 | Boris Pintar |

PULP

- | | | |
|------------------|----|-----------------------|
| O vzroku fikcije | 44 | Marcel Štefančič, jr. |
|------------------|----|-----------------------|

NAPADI NA JNA

- | | | |
|---------------------------|----|--------------|
| Naš avion | 47 | Ali Žerdin |
| Momei skračenje ... | 54 | Ali Žerdin |
| Od Kronštadta do Paračina | 59 | Darko Štrajn |

CIVILNA DRUŽBA

- | | | |
|--|----|----------------|
| Implozija družbenega/civilna družba v čisti obliki | 63 | Tomaž Mastnak |
| Civilna družba in sociologija | 74 | Miloš Gregorič |

KRITIKA SOCIALIZMA AVANT LA LETTRE

- | | | |
|-----------------------------|----|-----------------------|
| O svobodi (uvodno poglavje) | 78 | John Stuart Mill |
| Govor | 85 | Alexis de Tocqueville |



PROBATION DEPARTMENT
LIT. DIV.

Esq.

4

RECEIVED

PROBATION DEPARTMENT
LIT. DIV.

RECEIVED

PROBATION DEPARTMENT
LIT. DIV.

RECEIVED

PROBATION DEPARTMENT
LIT. DIV.

RECEIVED

RECEIVED

PROBATION DEPARTMENT
LIT. DIV.

RECEIVED

PROBATION DEPARTMENT
LIT. DIV.

RECEIVED

RECEIVED

PROBATION DEPARTMENT
LIT. DIV.

RECEIVED

PROBATION DEPARTMENT
LIT. DIV.

RECEIVED

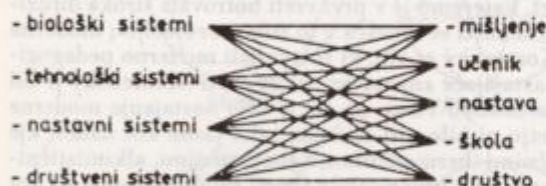


VZGOJESLOVNO Bojan Baskar VESOLJESLOVJE

K vidnejšim intelektualnim preokupacijam sodobne pedagogike sodi neutrudno mahinalno risanje

3

shem, ki naj bi očesu neposredno dokazale resničnost izhodiščnega tupizma, da je »vse povezano z vsem«.



Mar ni fascinantna za nedolžno oko in prav zares *smotno* zgrajena ta »dialeksična struktura«, ki kaže, kako so vsi sistemi na levi povezani (medsebojno prežemajoči se, medsebojno prepleteni, integrirani . . .) z vsemi sistemi na desni?

I. POKAŽITE NAM ČUDEŽEV

E den od »kopernikarskih obrazov pedagogike je tisti, ko so učenca nehali obravnavati kot objekt vzgoje in ga povzdignili v njen subjekt. Kako to revolucijo razložiti učen cem – pa čeprav gre za študente univerze – na *pedagoški način*, se pravi, na način, ki postavlja stvari pred in nad besede ali pa postopa vsaj po minimalnem načelu »paralelizma besed in stvari«, ki velevala, da ne smemo vpeljevati učencem novih besed, ne da bi hkrati vpeljali stvari, ki jih te besede pomenijo? Pedagog pojasni to revolucijo v treh korakih:

1. nariše shemo razmerja, v katerem je učenec objekt vzgoje

učitelj → učenec

in jo komentira;

2. nariše shemo razmerja, v katerem je učenec obenem subjekt vzgoje

učitelj ↔ učenec

in jo komentira;

3. nato doda obči komentar: »Učitelj in učenec sta zdaj v enakopravnem odnosu«.

Ob tem bi morda kdo ugovarjal, da so vse to vendar zgolj besede, zgolj črke. Res je, vse to so

le črke in povrhu so napisane na šolski tabli, tej mōri pedagogike. Toda ta »paralogizem« naj bo prvo opozorilo na zmedo, ki vlada v »pedagoškem realizmu«.

Pri anatomiji, denimo, si s samimi besedami ne moremo nič pomagati. Študentom medicine bi lahko ure in ure brez haska razlagali prepletenost drobovja v človeškem trebuhu. Zato je bila potrebna *avtopsija* (v medicinskem, ne Komenskýjevem pomenu besede). Ko je Leonardo da Vinci vpeljal anatomsko risbo, so si lahko prihranili avtopsijo kakega trupla, saj se je dalo tudi iz risbe kaj naučiti. Tako medicinsko avtopsijo kakor anatomsko risbo (oboje sodi v metode »pedagoškega realizma«) pa so prakticirali že lep čas, preden je v 17. stoletju nastopila prevratna generacija pedagogov, ki je začela razglašati, da se zgolj z besedami ni mogoče ničesar naučiti – če pa se je mogoče kakšno stvar kljub temu naučiti, tedaj ta stvar zagotovo nima nobene vrednosti. Jezike in retoriko so se šolarji od antike dalje uspešno učili z besedami in zgolj z besedami, zdaj pa se je naenkrat razglašalo, da je *z* latinščino tistega, ki se je ni učil po metodi *Orbis pictus* ali čem podobnem, nekaj hudo narobe. Tak učenec je žrtev profsorskega pedantizma, ki se izživlja v praznem besedičenju: namesto da bi učencu, ko se uči, da se drevesu latinsko reče *arbor*, simultano ponudili tudi definicijo drevesa in kajpada njegovo sličico, ostanejo kar pri besedah, in potem ni čudno, če učenec nič ne razume.

V določenem smislu je mogoče ves pedagoški projekt zvesti na Komenskýjevo avtopsijo. Pri tej avtopsiji gre za zahtevo, naj bodo v učenem procesu enakopravno angažirana vsa učenčeva čutila, od očesa in ušesa do tipa. Toda to je le načelna zahteva, medtem ko je bil realni zastavek Komenskýjeve avtopsije ta, da bi se spodbilo dominancijo ušesa: torej dominancijo šolske metode *predavanja*. Komenskýju je šlo za dominancijo očesa nad ušesom, medtem ko ga okušavanje, oboževanje in otupavanje učnih vsebin pravzaprav ni zanimalo (s temi čutili so si krajšali čas šele rousseaujanski pedagogi). V resnici je vedno šlo le za oko in uho in materialni dokaz teh starih preokupacij so še danes avdio-vizualna učna pomagala.

Pedagogika je torej hotela, naj bi oko postalo privilegirani organ učenja. V tem smislu je bila ob svojem nastanku vstrij s sodobnostjo: v 16. in 17. stoletju se je namreč zgodil tisti temeljit prehod iz oralnega sveta v vizualni svet, kateremu je v prvi vrsti botrovala široka difuzija tiskane knjige. Tudi nastanek moderne znanosti se umešča v to »tiho revolucijo«; moderna znanost predpostavlja dominancijo očesa. Komenský et alii, ki so vpeljali moderni pedagogiko, so se intenzivno udeleževali diskusij nastajajoče znanstvene skupnosti (Komenský je bil celo med ustanovnimi člani angleške *Royal Society*). Vemo pa, da je bilo nastajanje moderne znanosti mukotrpen proces, saj v 17. stoletju ni bilo niti slučajno tako jasno kot danes, kje poteka ločnica med znanstvenimi in magičnimi (hermetičnimi, kabalističnimi, alkimističnimi ...) postopki. Vemo, da so čez to ločnico blodili tudi največji tvorci moderne znanosti kot Kopernik, Kepler, Newton, Vesalius in še Leibniz; le Descartesu in Galileiju je uspelo, da sta s precejšnjo gotovostjo ubirala pot znanosti. In kako se je v tej zmešnjavi magije in znanosti znašla pedagogika? Želo slabo. Pedagogi 17. stoletja, Komenský in vsi ostali, so tesnobno mašili luknje, ki jih je odpirala moderna znanost. Na razsredičenje vesolja, na eliminacijo magičnih vrednosti števil, črk in zvezd so reagirali s pansofijo, eshatološkim vizionarstvom, milenarizmom, nebeško akademijo in podobnimi rečmi. Zgovorna je anekdota o srečanju Descartesa in Komenskýja. Descartes je sicer zaupal Komenskýju načela svoje metode in se zadržal v pogovoru z njim kar štiri ure, toda ob slovesu je vljučno pripomnil: »Z menoj bodo ljudje vedno imeli zgolj delno spoznanje stvari, medtem ko bodo z vami imeli popolno spoznanje«.

Pedagogika je enako kot moderna znanost podelila primat očesu, vendar pa je »pozabila«, da so črke domena očesa in da je štos znanosti v goli črki. Pisano besedo je s trikom »antiverbalizma« pretihotapila na stran besede »nasploh«, torej govorne besede, torej ušesa, in domeno vizualne avtopsije rezervirala zgolj za sličice. Tako ni razvrednotila le šolskih predavanj in retoričnih vaj, ampak tudi sleherno šolsko besedilo, kolikor ni podkrepjeno s sličicami. Glede tega, kam kaj spada, so se torej v pedagogiki sprenevedali že od samega začetka in tudi pozneje niso razčistili teh pojmov. Če hočemo razumeti današnje pedagoške obsesije v zvezi z avdio-vizualnimi pomagali, kibernetičnimi učnimi strojčki, računalnikom pa tudi šolsko tablo in klasičnim učbenikom, se nam bo marsikaj razjasnilo ob spoznavanju pedagogike 17. stoletja in morda si bomo lahko odgovorili na nekaj zagonetnih vprašanj, ki jih v zdravi glavi inducira pedagoški diskurz. Na primer: Zakaj pedagogi vztrajno zaničujejo šolsko tablo, ko pa je šolska tabla evidentno *vizualno* pomagalo? Zakaj naj bi bila shema na presojnici boljša od sheme na tabli? Zakaj nimajo nič proti temu, da otrokom v šoli po radiu, gramofonu ali magnetofonu predvajajo pravljice, ko pa je to po pedagoški doktrini vnebovpijoči verbalizem? Lahko konstatiramo vsaj tole, da pedagogiko še danes izrazito fasciniira magija strojčkov. V tem oziru se v zadnjih 300 letih ni nič spremenilo.

Smiselnost stvarstva, ki jo je pedagogika 17. stoletja postavljala nasproti nesmiselnemu vesolju moderne znanosti, v naših brezbožnih časih znova privre izpod pisala pedagogov, ki z minucioznimi gibi rišejo sheme »ujemanja vsega z vsem« (ne pozabimo, da je »ujemanje vsega z vsem« tipično mistični oziroma magični pogled na svet: Komenský bi temu bržkone rekel pankorespondenca), razmerja učenca z učiteljem itn. Pedagogiko, ki se ukvarja s temi risbicami, bi lahko opredelili kot vedo, ki v lastnih risbicah odkriva čudežno smotrnost stvarstva. Narišem puščico v desno, dodam puščico na levo in že je starodavno razmerje med učiteljem in učencem polno novega smisla. Mar ni to čudežno?

Moramo pa upoštevati tole. Če bi pedagogu, očaranemu s Smislom, v katerega avro se pred njegovimi očmi odevajo njegove primitivne risbice, vzeli iz rok pisalo, ravnilo in šestilo, bi se uboštvo njegovega besedovanja prisilno soočilo samo s seboj. V kolikor se je pedagogika odpovedala scientističnim ambicijam, lahko živi le še s pisalnimi instrumenti geometrije. Lahko si zamislimo, na kakšen silovit odpor bi naletel poskus, da bi ji te instrumente odvzeli.

II. MYSTERIUM COSMOGRAPHICUM

Johannes Kepler je v svojih znanstvenih prizadevanjih podlegal skušnjavi neoplatonskga Boga-Geometra.

V konstelacijah zvezd in planetov je razbiral skrivnostni red konfiguracij geometrijskih likov ter teles in jih klasificiral po številih, ki so načelo njihove tvorbe (2, 3, 5 in njihove multiplikacije).



Fig. 32



Fig. 33



Fig. 34



Fig. 35



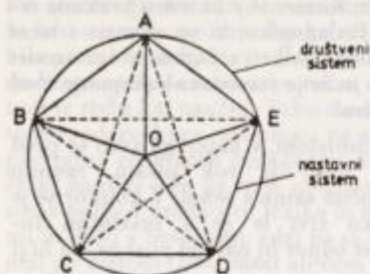
Fig. 36



Fig. 37

Rezultat tega je bila tabela geometrijskih, muzikalnih, astronomskih in astroloških korespondenc (vse se pač z vsem ujema), v kateri se znanstvene prvine kozmografije mešajo z misticizmom števil. Pedagogika sicer ne trdi več, da je njeno vesolje ustvaril Bog

s pomočjo geometrijskih instrumentov, in tudi misterij korespondenc je prestavila iz kozmološke ravnine v sociološko (kjer se imenuje »dialektika«), kljub vsemu pa riše enake figure kot Kepler.



Shematski:

A = učenik

B = nastavnik

C = sadržaj

D = metode

E = medij

O = cilj i zadaci nastave

Mar je mogoče, da sodobnega pedagoga nosi luna? Da v njeni mesečini, obstoj z zamolklo hermetično lučjo nevede, s šestilom v roki (prim. Dürerjevo *Melanholijo*) riše figure izgubljenega objekta, išče izgubljeno formulo obvladovanja Stvarstva? (Montaigne je natočeval, da so latinski šolniki melanhoniki, tu pa se zbirajo dokazi, da so melanholiki pedagogi.)

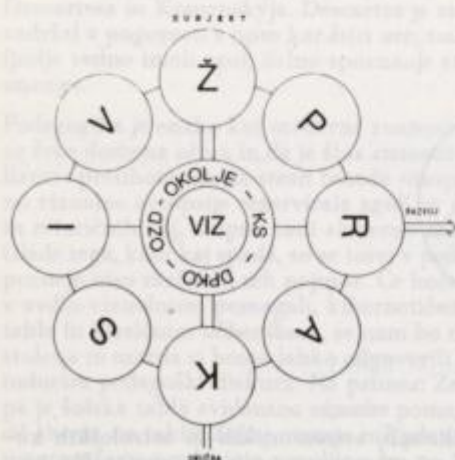
III. MUNDUS PAEDAGOGICUS

Zdaj že vse kaže, da je v razvpiti »dobi čipa« pedagogika omahnila nazaj v dvoumnost, s katero je bila

inicialno zaznamovana moderna znanost. Astronomija, katere hrbtna stran je bila astrologija; kemija, katere hrbtna stran je bila alkimija; mehanska tehnologija, katere hrbtna stran je bila tehnologija čaranja; formula gravitacijskega zakona, katere hrbtna stran je bil zaklinjevalni obrazec.



Toda ta MUND... (ki ga kot običajno kazi Šola) je golo naključje, bo vzklilil nejeverni Tomaž. Morda je res naključje. Skeptiki naj si vseeno ogledajo še naslednjo risbo.



Legenda:

- P = pohoda
- S = razmere
- A = aktivnost
- K = komunikacija
- S = samopripravljenost
- I = identifikacija
- V = vrednotenje
- Ž = življenjskost
- VIZ - vzgoj., -izobr., inst.
- KS - krajevna skupnost
- DPKO - družb., polit., kult., organizacija
- OZD - združeno delo

Slovita pedagoška *animacija* (tu govori Paracelsus!) je navdih Smiselnega Reda, ki ga Stvarstvo razodeva človeku-mikrokozmu skozi svoje okultne črke. Kdor je hotel vstopiti v Platonovo Akademijo, se je moral znati v geometriji, kdor pa hoče v samoupravna nebesa, si lahko na njihovi zunanji sferi prebere, da je vstop vanje mistično dovoljen samo tistim, ki so se zaobljubili PRAKSI V Z(ivljenju).

Racionalistično 19. stoletje bi takšno ravnanje ljudi, ki »strokovno« bdiijo nad dušami naših otrok, pa tudi nas samih, hladnokrvno imenovalo šarlatanstvo.

VIRI ILUSTRACIJ:

- Renata Podkrajšek, *Regulacijski koncept nastave*, Školska knjiga, Zagreb 1984 (ilustracije 1, 3, 4)
- Johannes Kepler, *Harmonices mundi*, Leipzig 1925, (ilustracija 2)
- Rudi Lešnik, *K temeljem pedagogike in didaktike presteга časa*, Pedagoška fakulteta Maribor, Maribor 1987 (ilustracija 5).

PISAVA Igor Škamperle IN KULTURA

8

Zgodovino zahodne civilizacije spremlja raznorodno in že kar obsesivno ukvarjanje s pisavo in jezikoslovjem nasploh. Ne preseneča nas torej, da so sodobne humanistične vede svojo epistemološko ločnico v veliki meri začrtale ravno izhajajoč iz izsledkov moderne lingvistike. V poplavi tekstov, ki se ukvarjajo s preučevanjem jezika, znakovnih sistemov ali procesov pomenjanja, je morda nekaj manj prostora odmerjeno problematiki, ki jo predstavlja pisava kot oblika grafičnega prostora, pa tudi odnosa med pisavo in govorico, kolikor je pisava sled, v kateri se bere učinek govorice. To sled, pisavo, lahko v prvem približku označimo za podobo, saj je zapis nemalokrat odigral vlogo pravicatega fatičnega objekta. Pisava kot *epigraph*, napis, je tudi prostor in posebna veda, ki se z njo ukvarja – epigrafija, jo obravnava z vsemi socialnimi implikacijami: gre za različne vloge, ki jih pisava opravlja v javnem prostoru, za ideološka odsevanja oblastnih mehanizmov, uporabo, ekspozicijo, vselejnejši boj za dominacijo nad njeno uporabo itd. Toda hkrati nam artikulirana pisava že sama na sebi odpira razsežnosti trodimenzionalnega prostora. Pisati, to pomeni (pisati), vleči črte po neki podlagi, s tem pa smo že stopili v zgodovino razsežnosti.¹ Zdi se tudi, da so pisavi zavezane tri funkcije, značilne v ideologiji indoevropcev. Brez težav lahko uporabi pisave pripišemo vlogo protekcije (dominacije), administracije in menjave. Zanimivo pa je, da si je njeno uporabo treba zagotoviti in da je naposled ravno uporaba pisave izkazala za odločilno, ali vsaj za stožer, formalno strukturo, ki je omogočila različne vpise subjekta v svet, čemur običajno pravimo zgodovinski razvoj.

V pričujočem zapisu me je prvenstveno zanimalo, v kolikšni meri se je mogoče z analizo pisave približati neki zgodovini mentalitet, pa tudi zgodovini omik, ideologij ali sploh pogojev možnega, »kot tistega nujno potrebnega ozadja, ki šele omogoča interpretacijo dogodkov.«² Zanimiv trenutek je seveda zgodovinski začetek grške abecede, iz katere so izšle vse poznejše evropske pisave, in katere nastanek ostaja še vedno v marsičem skrivnosten. Pravzaprav si je težko predstavljati, kakšno radikalno novost je pomenila iznajdba grške abecede in iz nje izhajajoče abecedne pisave. Njen začetek datiramo približno v obdobje med letom 750 in 700 pr. n. št. Eden izmed najstarejših tovrstnih zapisov naj bi bil tisti z znane Dipylonske vaze, katere starost zgodovinarji umeščajo v to obdobje. Po Havelocku³ je najstarejši dostopni pisni tekst v grški abecedi Hesiodov, ne glede na to, da je njegov jezik »Homerjev«, tj. pisan v ritmičnem slogu in obeležen z značilnostmi oralne komunikacije, ki naj bi se tedaj, v 7. in 6.

¹ J. Lacan: *Še*; Analecta, Ljubljana 1985.

² B. Rotar: »Alberto Tenenti in nova zgodovina«; spremna beseda v A. Tenenti: *Občutje smrti in ljubezen do življenja v renesansi*; Studia humanitatis, Ljubljana 1987.

³ E. A. Havelock: *The muse Learns to Write, Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*; Yale University Press, London 1986; po ital. prev.; Laterza Bari 1987.

stoletju dokončno umaknila pred pisavo. Toda prava prelomnica je za Havelocka 5. stoletje, natančneje: Platon. Na ta način pa postane stvar še zanimivejša, kajti šele 5. stoletje je v pravi meri stoletje »grškega čudeža«. V tem času imamo opraviti z vrhuncem politične ureditve v polis, z začetkom filozofije in zgodovinopisja (Herodot), hkrati pa je to tudi stoletje Sofokla in tragedije, skratka, v polni meri začetek humanizma. To je tisti »popolnoma drugi svet«, kot pravi Vernant⁴, ki je nastal potem, ko se na grškem polotoku pojavijo po razporedu Mikenskega kulturnega vesolja Dorci. Sprememba grškega sveta v teh nekaj stoletjih je velika in v prehodu od mita k filozofiji ni kontinuitete. Napačno pa bi bilo sklepati, da je logos nasprotje mita, da je njegova opozicija in da ga opravlja. Sama narava mita je paradokсна: mitski čas/prostor je več in univerzalen, hkrati pa se je vse že dopolnilo, dokončalo.⁵ Po svoje protislovna pa je tudi narava logosa, ki je v tem, da izvira iz »zdravega razuma«, a sam to ni, saj se konstituira ravno kot distanca, interpretacija doxe. Mogoče bi lahko rekli, da se logos vzpostavi kot pogoj možnosti, torej kot nekaj kar nima neke stalne, fiksne oporne točke, marveč se ujema s svojim vzpostavljanjem, je ravno sama ta metoda. Toda, ali se je legitimno vprašati, če obstaja nekaj, kar sploh omogoča takšno metodo! Je človeška zavest konstanta ali potrjena zgodovinskim spremembam? Vernant omenja, da je s prepadom Mikenskega kraljestva izginila tudi pisava, linearna B – pisava, ki je derivat krečanske linearne A-pisave in je prevladovala v drugi polovici 2. tisočletja pr. n. št. na Kreti in na celini. Uporabljali so jo večinoma na tablicah iz nežgane gline, sestavljalo pa jo je 73 silabičnih znakov s fonetično formo.⁶ Ko se po nekaj stoletjih premolka, enkrat proti koncu 9. stoletja spet pojavi grški svet, je tudi pisava v primerjavi s starejšimi oblikami kmalu nekaj povsem novega in drugačnega. Razvijati se je začela iz feničanske, ki je, čeprav še vedno v okviru zlogovnega sistema, uveljavila fonetično vrednost in tvorila prave zametke abecede, sestavljene iz 22 naključno konzontančnih znakov. Za razvoj grške pisave je bila posredovalna vloga feničanske pomembna, toda grški obrat, ki zaznamuje rojstvo prave, v današnjem pomenu znane evropske abecede je enkraten. Pri nobeni od semitskih pisav vokali niso označeni, njihova vloga posredovalna vloga feničanske pomembna, toda grški obrat, ki zaznamuje rojstvo prave, v današnjem pomenu znane evropske abecede je enkraten. Pri nobeni od semitskih pisav vokali niso označeni, njihova vloga in uporaba je le približno določena. Pri Grkih pa zavzemajo vokali primarno, odločilno vlogo. Grška pisava uporablja, piše vokale, kratke in dolge; gre za integralno in ne sporadično lastnost. Pet črk, A (alpha), E (epsilon), I (iota), O (omikron), Y (upsilon) zavzame središčno vlogo, kar je nekaj povsem novega, edinstvenega v primerjavi z vsemi ostalimi pisavami po svetu. Février v svojem klasičnem delu *Historie de L'écriture* pripominja, da je težko reči, od kod tolikšna vrednost tem črkam v grški abecedi. Podobnost črk s feničanskimi je precejšnja, spremeni pa se smer pisanja, ki je v nasprotju s tradicionalno semitskimi, ki potekajo od desne proti levi, zdaj iz leve na desno. Začetki grške abecede so, kot smo dejali, datirani v 8. in 7. stoletje pr. n. št., močan in nagel razvoj pa se začne v 5. stoletju. Značilen obrat je platonizem, kjer je mogoče, kot pravi Havelock, opaziti nov konceptualni jezik; didaktika zamenja naracijo. Pravcati izbruh pisave pa gre pripisati tudi sorazmerno lahkem življenju in obvladovanju, ki ga je omogočila nova grška abeceda. Vsi pred-grški sistemi pisave so zlogovni, zato je bilo vsakršno branje podvrženo poljubni tvorbi vokalov in veliki ambivalentnosti oziroma netočnosti izgovorjave. Havelock pravi, da ni težko uvideti, zakaj nikomur ni uspelo prekoračiti meje zloga, silaba: konzontan je namreč nem, *aphona*. Grški sistem pa je uspel prekoračiti empirijo, in sicer tako, da je označil abstraktne, nezaznavne sestavine v zlogih. V nasprotju z običajno domnevo, Grki niso uvedli ali dodali vokale, marveč so uspeli označiti čisti konzontan.⁷ Zdi se, da je nova pisava pripomogla ali nemara celo omogočila vznik konceptualnega mišljenja. Spremeni se koncept jezika, možna je abstrakcija, z uporabo srednjega spola je mogoče generalizirati predikate. Sofokles na primer govori o človeku (*antrophos*), o stvari nasploh, ne pa o neki določeni osebi, kar je bilo značilno za Homerjev svet in oralno komunikacijo. Narativna sintaksa atemporalnega sedanjika se spremeni v statično in logično, nova govorica pa se od Homerjeve razlikuje po pogosti uporabi glagola *biti*, vpelje *povratno osebnih zaimek*, in celo vrsto nove terminologije, ki je v prvem koraku trud jonskih filozofov in sokratske dialektike. Gre torej za ločitev, ko se misel ali jezik lahko loči od govorca, ločitev ki omogoča, da naracijo zamenja eksplikacija, da govorci misli jezik, da mu uspe tisto, česar ne zmora računalnik, da »misli misel«.

⁴ J. P. Vernant: *Začetki grške misli*; Studia humanitatis, Ljubljana 1986

⁵ B. Rotar: *Pigmalionova pregreha*; Krt, Ljubljana 1987, str. 14

⁶ J. C. Février: *Historie de L'écriture*; Bibliothèque historique, Payot, Paris 1948

⁷ *idem*

⁸ E. A. Havelock: *idem*

Zdi se, da je k nastopu logičnega mišljenja in novih gramatičnih možnosti bistveno pripomogla pisava, ko je na vidljiv način uspela fiksirati govorico. Prav v tem trenutku se sproži tudi močan impulz različnih autorefleksivnih postopkov, ne nazadnje sta to sam grški logos in egalitarna ideologija grške mestne države. Kot da se mora subjekt najprej fiksirati zunaj sebe, v mrtvi točki, da lahko misli sebe. Če hoče svojo spontanost, svoja dejanja podvreči logičnemu spoznavanju, se mora najprej umestiti v neko drugost, v zunanost oživiljene materialnosti pisave. Je vzrok logosa, elaboracija njegovih konceptov zavezana določenim lingvistično retoričnim strukturam?

Toda napačno bi bilo sklepati, pravi Vernet, da gre za rojstvo razuma nasploh. Prej gre za vzpostavitev neke strukture, pogojev možnosti, skozi katere je lahko spregovoril subjekt v obliki določene racionalnosti. Navsezadnje se lahko vprašamo, ko smo že pri tej meji, pri meji, ko vselej nekaj vznikne, ko je dopuščeno, da pride do besede tisto, kar lahko prav to besedo vzame v svoje raziskovanje, se navsezadnje lahko vprašamo, kakšna je bila oralna komunikacija, na primer v družbah, ki ne poznajo pisave. Obstoj neke civilizacije, umetnosti, arhitekture, političnih institucij ni nujno zavezan ali pogojen s pisavo. Tak primer so Inkci v Peruju, ki so kljub odsotnosti pisave dosegli precej visoko stopnjo civilizacije. Ali pa primer starih indoevropskih ljudstev, ki so svojo tridelno ideologijo, kot jo opisuje Dumézil, ohranjala neodvisno od zapisljivih obrazcev in pogosto celo v stiku s pisavo veliko bolj bogatih kultur semitskih ljudstev. Morda bi lahko v tem oziru nekaj prispevala freudovska psihoanaliza, ki je v otrokovi želji prepoznala težnjo po pripovedovanju vedno ene in iste zgodbe; prisilo ponavljanja. V zavest vselej vdira neka težnja po ponavljanju istega, zato v družbah, ki temeljijo na oralni komunikaciji, pogosto opazamo določene strukture fiksnih izjav, oziroma fiksiranje načinov, pogojev, skozi katere se lahko diskurz ponavlja. Havelock zato omenja, da je primarna človekova težnja svojo misel izražati v ritmični govorici. To je ne glede na sam pomen izjavljenega, subjektu omogočalo gotovost, omogočalo mu je, da se je nek diskurz vselej ponavljal in na katerega se je lahko vedno skliceval. Gre skratka, to je mogoče že povsem jasno razbrati, za ponavljanje označevalca. Zato so ritualne dejavnosti arhaičnih družb tako močno povezane z ritmično glasbo, plesom in poezijo, oziroma epiko.

Prav prelom, ali bolje rečeno prehod ritmične, verzne forme poezije v prozna besedila pa je večkrat pritegnil pozornost različnih znanstvenikov in zgodovinarjev. Razširjenost pisave naj bi omogočala določeno racionalnost, odmik od spontanе, nezavedne težnje k ponavljanju iste zgodbe in torej tudi njeno interpretacijo. S tem v zvezi Havelock, kot smo omenili, govori o Platonu in njegovi prozi, ki se še trudi ohranjati formo dialoga; preokupacija, ki jo pri Aristotelu ne zasledimo več. Finley v tej povezavi omenja predvsem vzpostavitevni akt zgodovinopisja pri Herodotu in Tukididu. Odločilni poseg se izvrši, ko se o preteklosti začne pisati in se vanjo skuša vnesti kronologija. Finley govori o zoperstavljenosti zgodovinopisja poeziji, in dovolj pomenljiv je tudi molk filozofov, ki se o pisanju zgodovine izražajo le na nekaj mestih. Najbolj znana je pripomba Aristotela v *Poetiki*, kjer je poezija razglašena za pomembnejšo in bolj resnično od zgodovine, kajti poezija govori o splošnih, univerzalnih stvareh, zgodovina pa le o posamičnih.⁹ Herodotov namen je, kot nam sam pove na začetku *Zgodb*, da bi ovekovečil slavo velikih mož in njih dejanja, da bi torej ohranil neko preteklost. Toda tu pride do nekega problematičnega srečanja, kjer medsebojno trčita ritualna, mitska tradicija, ki naj bi preteklost ohranjala, a jo je hkrati ustvarjala, in moment refleksije, ko naj bi se ta preteklost zapisala. Čeprav gre za neposredno srečanje med oralno tradicijo in možnostjo njenega zapisa, ki ga omogoča grška pisava, pa se vendarle zdi, da je odločitev za poslednjo arbitrarna, oziroma daleč od tega, da bi bila nujna. S tem mislimo reči, da subjekta nič ne sili k temu, da bi posegel po razumu, da bi izstopil iz svoje lupine, kjer se počuti varnega v utrjenih, ponavljajočih se ideoloških praksah. Nemara je tak poseg, ki ga prinese interpretativni diskurz, zaznamovan celo z določeno izgubo ugodja, ugodja, ki je zavezano bleblanju človeške govorice o vselej istih stvareh. Herodot, »oče zgodovine«, se zavestno odloči, da bo pisal, čeprav je edini vir, iz katerega lahko črpa, ustno izročilo. Toda oba začetnika historiografije, Herodot in Tukidides, postavljata kriterije, izbirata med kopico materiala, ki ga imata na voljo. Herodot za sebe pravi, da je uporabljal – oči, presojo in sposobnost raziskovanja.¹⁰ Pri Tukididu pa je stvar že resnejša in strožja: zanj je edina zares prava (in možna) le zgodovina sodobnosti, tj. politična zgodovina. Ločnica, ki definira kriterije, je »resnica«, resnica kot referenca, do katere se vzpostavljata zgodovinopisje in filozofija. Toda Ari-

⁹ M. I. Finley: *The Use and Abuse of History*; Chatto/ Windus Ltd, London 1971; po ital. prev., Einaudi, Torino 1981.

¹⁰ Aristoteles: *Poetika*, CZ, Ljubljana 1982, str. 75.

¹¹ A. Momigliano: *La storiografia greca*; «Il posto di Erodoto nella storia della storiografia», Einaudi, Torino 1982.

stotel bo Herodota imenoval lažnivca, pripovedovalca lažnih zgodb. Za lažnivca ga bodo imeli seveda tudi mnogi drugi. Tradicija obnavlja mite, legende brez časa, ko pa jih hoče nekdo zapisati in datirati, je ozmerjan za lažnivca. Presenetljivo? Morda niti ne, do Bernarda iz Chartersa in njegove *Veritas, filia temporis*, je res še daleč. Sploh je morda bolj problematično, da se je našel nekdo, ki se odloči, da bo pisal – *historia*. Zgodovina, ki bo vselej že »svoja lastna zgodba«, bo skozi krščanstvo le še utrdila tisto pozneje nastalo etimološko zvezo s – *histeria*.

O prelomu z ritmično, verzno formo epike in lirike ter prehodu v prozna besedila, govori tudi Huizinga¹², ki to spremembo obravnava kot značilnost novega, humanističnega obdobja nasproti gotskemu srednjemu veku. Problematika prehoda epike in lirike v prozo in novelistiko je prav gotovo zanimiva za literarno zgodovino. Obravnavati pa jo je mogoče tudi iz vidika širših, strukturinih sprememb. Ena izmed teh je na primer način branja. Bržčas so se tako trubadurska kot viteška lirika, romanze iz *Bretonskega cikla* ali znane *Chanson de geste* izvajale z recitiranjem. Filologija, v elaboraciji Petrarka in Salutati, je uvedla nov način branja, tihega, individualnega branja, v bolj ali manj istem času prihaja tudi do sprememb v umetnostnih besedilih. To sta na primer »il dolce stil nuovo« in Boccacciova novelistika. Filologija je spodnesla sholastiko, to pa ji je uspelo tudi zato, ker je uveljavila zgodovinsko preučevanje teksta, uspela je razločiti vsebino od formalne oblike.¹³ Filologija je univerzalna zato, ker nima pomena, je zgolj formalna analiza. Humanitas se bo še enkrat formirala skozi črko, z njenim branjem in preučevanjem. Humanizem 15. stoletja je s povratkom k antiki, z uvajanjem antične latinščine in reinstauracijo starih latinskih črt, pomenil odmik od gotskega srednjega veka, z interpretacijo pa tudi določen odmik od same antike. Odmik, za katerega pa vemo, da ni bil nikoli popoln. To preučevanje je sprožilo zanimanje za stare pisave, v center zanimanja stopijo antični teksti in *littera antiqua*. Nosilci tega gibanja so Coluccio Salutati, Niccolò Niccoli in Poggio Bracciolini, ki je tudi sam izredno lepo pisal. Prav Poggio je tudi formalno začel reformo, ki se je spremenila v florentinsko šolo, katere namen je bil dokončno odpraviti težko berljivo gotico, uveljaviti nove predpise pisanja ter okroglo pisavo kapitalnih rimskih črk in karolinsko monuskulo. To je pisava, ki jo imamo še danes, primer nemške texture, gotice, pa bi bilo treba obravnavati v povezavi z reformacijo in nacionalno identifikacijo germanov.¹⁴ Vprašanje, ki si ga zastavljamo pa je, ali bi se florentinska reforma, ki je uveljavila humanistično rotundo in le v malenkostih predelano karolinsko minuskulo, uspela uveljaviti, če bi ne delovala fantazma antičnih mojstrov, če bi se sami humanisti ne imeli za legitimne dediče Cicerona, Horaca, Tita Livija, Tacita ... Zanimivo je tudi to, da se literarne mojstrovine iz Trecenta, iz tistega prvega impulza, v pozni renesansi, tj. v 16. stoletju, ne pojavijo kot samoumevna referenčna tradicija, temveč kot izbira. Pietro Bembo bo v *Prose della volgar lingua* (1525) argumentirano zagovarjal model literature, lirike in proze dveh velikih mojstrov, Petrarke in Boccaccia, ki jima je potrebno slediti. Bi bila filologija, njena formalna analiza, rešena metafizičnih preokupacij, resnično dovolj za humanistični odmik od sholastike, če se ne bi z njo še naprej ohranjal nak košček mita? Nek fantazmatski preostanek, ki renesančnike z zanosom prepričuje o lastni vzvišeni vlogi dedičev antike in ki je tako silovit, da lahko upravičeno sklepamo, da se je prav s to fantazmo ohranjal del njihove želje.

Tako logos kot diskurz zgodovinopisja mita ne odpravljata. Čeprav Herodot zavzema distanco in skeptično držo, Tukidid pa eksplicitno vpeljuje političnost, mit ni nikoli docela odpravljen. Možno pa je govoriti o retorični premestitvi, ki mit spreminja v dogodek, kar je postalo osrednja značilnost krščanstva. Ta dogodek, ki je skozi številna stoletja močno okarakteriziral evropsko kulturno zgodovino, pa je na nek način historični dogodek, nemara je v tem tudi njegova očarljivost. Jezusov križev pot je podoba, ki izniči vsako drugo podobo, ki nima primerjave, toda v celoti gledano je to nek dogodek, ki se bo moral še zaključiti, ki se bo moral v polni meri šele dogoditi. Artikulira se tisti dobro znani čas med dvema smrtema, življenje kot neujemljiv trenutek vkleščeno med prej in potem, in nemara ni čudno, da je prav v takšni artikulaciji subjekt lahko spregovoril kot subjekt znanosti in naposled tudi kot subjekt analitične izkušnje. Foucault na nekem mestu pripominja, da so vprašanja, ki so si jih zastavljali marksisti, zelo podobna onim iz prvih stoletij krščanstva: kdo smo mi, ali smo odvečni v tej dobi, ko se ni zgodilo tisto, kar bi se moralo? Kaj se pravzaprav dogaja danes? Kaj

¹² Huizinga: *Jesen srednjega vijeka*; Matica Hrvatska, Zagreb 1964

¹³ E. Garin: *Medioevo e Rinascimento*; Bibl. di Cultura Moderna, Bari 1954; 1984/(3)

¹⁴ G. Cencetti: *Lineamenti di storia della scrittura latina, paleografia e diplomatica*; Casa Ed. R. Patron, Bologna 1954

lahko storimo s tem posredovanjem časom, ki je odvečen? Kdaj se bo pojavila obljubljena vrnitev boga?

Sled nekakšnega mitskega preostanka ali dogodka lahko zasledimo tudi pri Freudu, ki se ji kot veliki učencjak ni hotel izogniti. V njegovi teoriji je nekaj, kar se je vztrajno ponavljalo in Freuda pripeljalo do tega, da se je večkrat lotil konstrukcije primarnega zločina, izvirnega greha. Resnica, pa naj gre tudi za resnico v sodobnem, tj. znanstvenem pomenu, nastopi vselej kot učinek, posledica, kot nekakšna vrnitev potlačenega, torej kot nekaj, kar se je že bilo zgodilo. Navsezadnje si je celo sodobna astronomija ustvarila teorijo o primarni eksploziji vesolja, znani *big bang*, ki naj bi se bil zgodil pred približno 15.000 milijoni let. Problem z oskrbo začetka se ponavlja. Pisava bo racionalnemu razumu omogočila, da bo vzpostavil distanco do mitskega obzorja, ga celo izključil iz polja realnosti. Vsaka izključitev pa ima za posledico nek povratek, povratek v simptomu, kot pravi temu psihoanaliza in dodaja, da sta potlačitev in vrnitev potlačenega ena in ista stvar.¹⁵ Toda sem vmes se umešča subjekt, tu vmes je prostor simbolnega, torej prostor, kjer je možna interpretacija. Z grško mestno državo postane konstitucija ideološkega vesolja rezultat političnih, retoričnih bojev. Boj se dogaja na ravni interpretacije, in v antičnem Rimu bo ta boj zavzel tudi obliko boja za pisavo. Pravzaprav imamo spet opraviti z nekakšnim paradoksom: čeprav zgodovinar ne predstavlja obče kulture in izobrazbe, kot na primer filozofija, religija ali poezija, niti ni poseben poklic, ali obrt, kot na primer umetnost, je osrednje mesto spopada ideoloških bojev za dominacijo, saj se prav ob zgodovinarstvu zastavlja vprašanje legitimnosti določene družbene strukture. Antični Rim, ki slovi kot visoko civilizirana Urbs, se odlikuje tudi po zažiganju knjig, kar je bila dokaj običajna praksa.

12

Zgodovinarstvo, ta »specifični interpretativni diskurz«, potegne ločnico do epov in mitov. Razlika, ki je prisotna že na začetku, tj. pri Herodotu, je v postopku, v metodi.¹⁶ Gre za izbiro, za kriterije verjetnosti, zgodovinsko raziskovanje. Tudi zgodovinar išče resnico, a tu gre za nek epistemološki rez, ki je temelj metode in se mora ob vsakem posegu ponavljati, rez, ki naj bi zgodovinarstvo ločil od mitskega obzorja, iz katerega se iztrga. Gre hkrati tudi za rez v sodobnem pomenu, ki naj bi zgodovinarstvu omogočil ločitev od ideologije, ki spremlja lastno početje. Toda prav zgodovina se izkaže, da je v sebi brezpomenska, nima svojega cilja, kritična raziskava nudi vse preveč parcialnih razlag, odklanja postavljanje nekih osrednjih vzrokov, ogroža tradicionalno vedenje o preteklosti in nevarno posega v ideološke strukture javnega mnenja. Ruši utrjene podobe in skupne identifikacije, grozi, da bo preteklost za nas postala neuporabna.

¹⁵ J. Lacan: *Œuvre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*; Ed. du Seuil, 1975; po ital. prev., Einaudi, Torino 1978

¹⁶ A. Momigliano: *idem*

IRONIJA IN ZABAVA *Mojca Kumerdej* *Sinja Ožbolt*

Namen najinega pisanja ni definiranje pojma »postmodernizem«, saj bi se sicer znašli v slabši neskončnosti neštetihi tekstov, ki razlagajo, kaj postmodernizem je in kaj ni ... Pri prebiranju tovrstnih tekstov dobimo namreč občutek, da se ne ukvarjajo z istim predmetom; s svojimi antagonizmi pa nas ta pojem lahko celo hudo »razburi«.

Prvi očitek postmodernizmu je slabost na ravni referenta¹ – »beseda postmoderen je kot nekakšen ključ, ki odpira več vrat in s katerim je mogoče početi skoraj vse.«²

Oglejmo si nekatere opredelitve in izjave:

»Postmodernistična strategija je zgodovinski replay: zgodovinske stile prikazuje v tistem, kar je v njih manqué; s tem ob vsakem stilu prikaže tudi subjektivno stališče, ki temu stilu pripada kot točka njegove specifične zaslepitve.«³

»Danes se »post-modernizem« v splošni zavesti dojema predvsem kot izkustvo nezadostnosti modernističnega »intelektualizma«, t. j. dojema se ga v znamenju vrnitve od »golega poigravanja z znaki«, v katerem naj bi običal modernizem, k zakoreninjenosti v življenjskem izkustvu, vrnitve od neskončne metonimije interpretacij k polnosti Stvari same itd. – naša teza je, da nam nemara edino lacanovski premik »od označevalca k objektu«, od logike označevalca k logiki realnega, omogoči izpostaviti »racionalno jedro« teorij o »post-modernizmu« onstran sleherne ideologije vrnitve k pristnosti, zakoreninjenosti itd.«⁴

Začetki večine tekstov so si med seboj bolj ali manj podobni; ponavadi avtorji takoj opravičijo svoje pisanje s tem, da nastopajo težave že pri pojmu »modernizem«, o katerem se pač ne ve točno, koliko faz je prešel, kdaj se je začel in kdaj končal – če že sploh lahko govorimo o njegovem koncu. Med najbolj pogumne se prav gotovo uvrščata Virginia Wolf, ki postavlja začetek modernizma v »december 1910 ali približno takrat« Jencks, ki »obeleži« smrt modernistične arhitekture: »Moderna arhitektura je umrla v St. Louisu, v državi Missouri 15. julija 1972 ob 15^h in 32' (približno), ko je zloglasni kompleks Pruitt-Igoe, oziroma nekaj njegovih blokov prejelo poslednji dinamični coup de grâce.«⁵

¹ Cf. Rastko Močnik: *Postmodernizem in alternativa* I. del, Ekran 5/6, Ljubljana 1985, p. 43

² Umberto Eco: *Postmodernizem, ironija in zabava*, Nova revija 28-29, Ljubljana 1984, p. 3238

³ Rastko Močnik: *Postmodernizem in alternativa*, Ekran 5/6, Ljubljana 1985, p. 43

⁴ Slavoj Žižek: *Pet predavanj o problemih teorij fetišizma iz šole Sigmunda Freuda, v Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana 1985, p. 135 (odslej Žižek 1985)

⁵ Charles Jencks: *Jezik postmoderne arhitekture*, Beograd 1985, p. 37

Beseda postmodernizem (postmodernismo) se prvič pojavi v španski literaturi v 30-ih letih; zapisal jo je Federico de Onís, označevala pa je reakcijo na latinsko-ameriški modernizem.

Ameriško razumevanje postmodernizma je nastalo konec 50-ih let, očitno pod vplivom Arnolda Toynbeeja, ki je pojem prvič uporabil v knjigi »A study of History«. Postmodernizem naj bi označeval stanje civilizacije, ki je v Evropi in Ameriki nastopilo konec 19. stoletja. Za to dobo naj bi bili značilni socialni nemiri, svetovne vojne in revolucije, močan industrijski razvoj, množična družba z množično vzgojo in kulturo ... Preko literarno-kritičnih spisov Leslyja Fiedlerja, Irwina Howa, Ihaba Hassana ter drugih se je pojem razširil v Evropo. Ameriška raba tega pojma je tudi v slovenskem literarnem prostoru največkrat uporabljena.

V Angliji ga je populariziral David Lodge, ki je na predavanju na Birminghamski univerzi leta 1976 razpravljal o modernizmu, anti-modernizmu in post-modernizmu, kar pomeni, da je vide! v postmodernizmu literarno smer ob modernizmu.

Težave so nastopale in nastopajo pri označevanju posameznih avtorjev s pojmom »modernističen« in »postmodernističen«. Predvsem prihaja do nesoglasij glede predstavnikov novega romana, ki naj bi (vsaj Robbe-Grillet in Butor) po mnenju nekaterih že spadali v postmodernizem, pa tudi Joycea in Kafko je moč najti tako med modernisti kot postmodernisti.

Do podobnih »peklenskih« zagat prihaja tudi na področju arhitekture, kjer je morda pojem postmodernizma še najjasnejši. Pojem se prvič pojavi konec 40-ih let, in sicer v članku Josepha Hadnuta »Post-modern House«, v katerem kritizira modernistično arhitekturno estetiko, ki je usmerjena k izoliranem človeku.

14

Slovinci smo se seveda zelo hitro vključili, saj so nas tuji teoretiki opozorili na Jožeta Plečnika, o čigar kvaliteti sicer nihče ni dvomil, prevladovalo pa je mnenje, da so njegove historične forme »neaktualne«.

Zgodil se je paradoks: »zastareli« Plečnik je postal nadvse aktualen, ker se je že v svojem času obračal v preteklost.

Naj si privoščiva kratko digresijo (s Plečnikom): zanimive so raznolike izpovedi njegovih učencev (ko so si Učiteljeve misli vestno zapisovali – predvsem J. Omahen, D. Grabrijan in knjiga Risarji: Učenjaki. Za slovenski narod je Plečnik bil, je (in bo) Véliki (Umetnik). V svoji obširni (publicirani) korespondenci razglablja o »naši lastni originalni moči ... o notranjem izvirnem nervu umetnosti ... o krepki slovenski umetnosti, polni plemenite sorazmernosti«, ki je nastala le takrat, »ko se je izvajala nezavestno, iz edine ljubezni okrasiti nekaj svojega in ljubega«. Navdušuje se nad našimi »poljskimi znamenji, ki so pravi monumeti in izraz lastne volje ljudi ... velikega hotenja naših ljudi ...«, torej nad našim izrazom, ki je »skrita posebnost«; v naših ornamentih »čuti naše srce«, prav tako »ve«, da »zdravo ustvarjanje« izvira iz lastne grude, ljubezni in krvi. Zato se je »treba bati knjig ... nemških revij, židovskega blaga, kar mora na koncu zmešati glavo in srce.« Čeprav se Plečnik ob svojem delu »grozno muči«, pa ugotavlja, da je »prav trpljenje najlepše in najresničnejše na svetu.« Seveda obžaluje, da se prav »Slovani vdajamo temu ekstremnemu« (moderni umetnosti), kajti »iz tega ni razvoja, to je bolno na duhu in telesu.«⁶

Iz njegovih besed veje sama vélika avtentičnost in seveda prístnost, nepokvarjenost, domačijskost.⁷

Ni naključna torej današnja rehabilitacija Plečnika, saj se vključuje v narodnjaško ideologijo (ideologijo rodu in grude), v kateri med drugim: »... dominantno »občutenje« postane antiintelektualizem (to je brzokone konstanta ideologije rodu in grude), in sicer v dveh glavnih oblikah: v obliki tehnicizma (ki je kozmopolitski aspekt ideološke konjunktore) in v obliki »splošne razumljivosti« (ki poleg »vladavine povprečja« vsebuje še vso tradicionalno ksenofobijo ali, natančneje, ki s ksenofobijo zagotavlja »vladavino povprečja«) ...⁸

In če modernizem, predvsem pa avantgarda gibanja, temelji na preseganju domovinskih meja (nastajale so internacionalne skupine ...), pa gre danes za obnovo teorije Blut und Boden, vse to pod okriljem Zeitgeista.

⁶ Cf. J. Omahen: *Izpovedi*, Ljubljana 1976

⁷ Cf. Slavoj Žižek: *Jezik, Ideologija, Slovenci*, Ljubljana 1987, p. 138 (odslej Žižek 1987)

⁸ Braco Rotar: *Risarji: Učenjaki: Ideologije v urbanizmu in arhitekturi*, Ljubljana 1985, p. 221

V zvezi s postmodernizmom se vzpostavi tudi problem obstoja avantgard. Mnogi avtorji, med njimi tudi Guy Scarpetta, ugotavljajo, da »že kakih deset let opazamo na polju umetnosti in literature fazo sprememb, ki bi jo lahko označili kot smrt avantgard.«⁹

Nasprotno pa Achille Bonito Oliva trdi, da je danes edino možna avantgarda transavantgarda. »Evropska in ameriška transavantgarda je v različnih smereh razvila strategijo, ki izkuša internacionalizem zgodovinskih avantgardnih gibanj, neoavantgardna gibanja in končno tudi nacionalno in regionalno določenost.«¹⁰

In prav za to gre. Avantgarda je vedno avantgarda glede na kontekst, v katerem se pojavi in deluje, zato se s spremembami strukture družbe in forme subjektivnosti, spreminja tudi sama avantgarda, tako v konceptu kot v formi pojavljanja. Tako tip avantgarde z začetka 20.-ega stoletja ne ustreza več avantgardi ob koncu stoletja; navsezadnje je človeštvo medtem izkusilo kar nekaj neuspešnih revolucij in uspešnih katastrof.

Naslednje vprašanje, ki se zastavlja – je zveza postmodernizma s poststrukturalizmom in neo-konservativizmom. Habermas označuje postmodernizem, ki se mu odločno kaže kot anti-moderna, za »neki novi konservativizem«¹¹, prav tako pa obsodi neokonservativizma poststrukturiste, predvsem Foucaulta, Derridaja in Batailla.

Nasprotno pa Lyotard pojmuje postmodernizem kot konec velikih zgodb (kar pa je le ena od danes popularnih velikih zgodb).

Hassan stlači v postmodernizem vse od J. Derridaja, J.-F. Lyotarda, M. Foucaulta, G. Deleuza, J. Baudrillarda, R. Barthesa, J. Kristeve do H. Marcuseja, J. Lacana in J. Habermasa, če naj omeniva le nekatere.¹²

15

Andreas Huyssen postrukturizem povezuje z modernizmom. To utemeljuje s tem, da kljub razlikam med poststrukturalističnimi projekti, ti niso inspirirani s postmodernističnimi deli, pač pa so predmet njihove analize modernisti (pri tem navaja, da se R. Barthes ukvarja s Flaubertom, Proustom in Bataillom; Foucault z Mallarméjem in Lautréamontom; Lacan s Freudom; Kristeva z Joyceom in Artaudom itd. . . .)¹³

Hal Foster poveže oba pojma s postmodernizmom in iz tega izpelje dve obliki: neokonservativni postmodernizem označi kot »stališče reakcije – in to ne le glede stila«, ampak tudi zaradi »proklamiranja vračanja k zgodovini . . . in vračanja k subjektu.« Poststrukturalistični postmodernizem »pa si prisvaja 'smrt človeka'; ne le človeka kot originalnega ustvarjalca enkratnih umetniških stvaritev, ampak tudi kot središčnega subjekta zgodovine.« Hkrati pa ugotavlja, da »ta dva koncepta postmodernizma, čeprav sta si nasprotna glede stila in politike, vsebujeta določeno zgodovinsko identiteto.«¹⁴

Ob vsem tem pa se izraz postmodernizem različno uporablja: za umetnostno obdobje po modernizmu, za novo kulturno-zgodovinsko epoko, za kulturno dominantno (F. Jameson) ali za »način ravnanja – »Kinswollen« (U. Eco). Za S. Žižka je npr. bolj subverziven »postmodernističen« način od »modernističnega«. »Nauk« modernizma je v tem, da lahko struktura, mreža intersubjektivnih razmerij, »teče«, tudi če Stvar manjka, da se lahko vrti tudi okoli praznine, manka Stvari, šele »post-modernistični« obrat pa pride do tega, da je že Stvar sama zgolj pozitivirani, utelešeni manko . . .«¹⁵

Jamesonu pomeni postmodernizem »kulturno dominantno«, ki ustreza tretji fazi »razvoja kapitalizma« – post-industrijski družbi. Pri tem se naslanja na Mandlovo periodizacijo kapitalizma, ki jo uporabi tudi Žižek: »... tako kot je »realizem« dominantna forma liberalno-kapitalistične družbe in »modernizem« dominantna forma birokratsko-monopolnega kapitalizma, je »post-modernizem« dominantna forma »post-industrijske družbe.«¹⁶ Na to naveže

⁹ Guy Scarpetta: *Program knjige O nelistem*, Problemi-Literatura, 1987/1, p. 57

¹⁰ Achille Bonito Oliva: *La Transavanguardia internazionale*, Milano 1982, p. 52

¹¹ Jürgen Habermas: *Moderna – nedokončan projekt*, Problemi-Literatura 1987/3, p. 195

¹² Ihab Hassan: *Kultura postmodernizma*, Problemi-Literatura 1987/3, pp. 210, 211

¹³ Cf. Andreas Huyssen: *Tokovi postmodernizma*, Treći program/II. 1986

¹⁴ Cf. Hal Foster: *(Post)moderna polemika*, Marksizam u svetu 4-5, Beograd 1986, p. 397

¹⁵ Žižek 1985, pp. 131, 132

¹⁶ *ibid.*, pp. 137, 138

tri etape v razvoju »libidinalnega ustroja subjekta v meščanski družbi« : individuum protestantske etike, heteronomni »človek organizacije« in »patološki Narcis«. ¹⁷

Dragica Kocjančič (z Lacanom) lepo izpostavi, da je razcepljenost subjekta *izvirna*; izvirna je njegova nezmožnost in blokiranost. ¹⁸

Vendar pa v primerjavi z drugima dvema formama subjektivnosti, če navežemo na Mandlovo periodizacijo in Žižkovo analizo psihičnega ustroja kapitalistične družbe, naj patološki Narcis ne bi bil zmožen integracije simbolnega Zakona, ampak naj bi ostajal na stopnji pred-ojdijske odvisnosti – pod zaščitniško skrbjo materinskega »velikega Drugega«. ¹⁹

Nekateri avtorji povezujejo pojem postmodernizma s pojmom shizofrenije (F. Jameson, Ch. Jencks ...). Baudrillard npr., govori o novem stanju stvari – o nasilnem ekstravertiranju notranjosti, ki naj bi privedlo do nove oblike shizofrenije. ²⁰

Na drugi strani pa naj forma subjektivnosti ne bi bila shizofrenija, ampak preje »patološki narcisizem«, ki je bližje nevrozi kot psihozi.

»Patološki Narcis«, ki je sicer prilagojen okolju, je brez lastne identitete, z »občutkom notranje praznine« in je »v temelju nezmožen uživanja, ki je pri njem odtujeno oz. povnanjeno v drugem.« ²¹

»Patološki Narcis« vztraja v poziciji, v kateri nenehno dobiva odgovore brez vprašanja. ²²

In kaj drugega je danes image kot nenehna samopropaganda, kot ekshibicionizem.

16

In kaj drugega produkcija »zabavne« glasbe, kot delovanje (materinskega) Nad-jaza, ki subjektu nalaga nenehno uživanje. Ne le, da je »zabavna« glasba fetišizirano blago široke potrošnje, ampak naj bi celo vzpodbujala k čim širši potrošnji (muzak – mehkobna, standardizirana glasba v veleblagovnicah).

In na vprašanje, postavljeno lastniku enega izmed velikih avtomobilskih koncernov, kako to, da vedno ugame, kaj si ljudje želijo, je le-ta odgovoril: »Povsem preprosto – mi jim povemo.«

Umetnost, ki je v času modernizma, še posebno avantgarde, zavzemala dekonstrukcijsko pozicijo tako do tradicije kot do samega umetniškega jezika (jezik umetniške govorice so razbili do osnovnih elementov: v literaturi do črke, v slikarstvu do točke, linije, ploskve itd.), se v postmodernizmu očitno vrača k formi, zgodbi ... in postaja že »zoprna« z nenehnim ponavljanjem in citati.

Videti je, da se uvaja nekakšna »Ordnung« in to ne le na področju umetnosti, ampak se »neke vrste konstruktivnost« odvija tudi na ostalih področjih življenja: seksualna revolucija se je izkazala predvsem za seksualno in ne revolucionarno, pa še postmoderni virus se manifestira na najbolj občutljive načine ..., ekološke novice so se premestile iz znanstveno-fantastičnih podlistkov med dnevne novice in tudi ni naključje, da se ekološko gibanje v 80-ih vključi v politično dogajanje ... Vendar pa se zabaviščni park niti slučajno še ne zapira, v njem je seveda moč doživeti skoraj vse: od zabave do strahu in groze pa, spet, do ironije.

Navidezno gre torej za ponovno uvajanje konvencij, vračanje k tradiciji – vendar vse to iz strahu: iz strahu pred koncem umetnosti; iz strahu pred kislim dežjem in ozonskimi luknjami; iz strahu pred okužbami z aidsom; iz strahu pred ... in poleg navedenih vsemogočih strahov obstaja tudi strah, da ne bi zaostajali za samim Zeitgeistom in se zato zelo previdno izogibamo domnevnih modernističnih gest (čeprav je bilo na zadnjih – 8. Documentih povedano in prikazano, da je tudi postmodernizem že passé, in da pač živimo v obdobju, ki se mu reče »Nova Moderna«).

Ponovno se intenzivira verovanje; in če ne gre ravno za krščanskega Boga oz. za neko Nadnaravno, pa gre lahko za Narod z navdihom Blut und Boden, kot tudi lahko za različne mistič-

¹⁷ Cf. Žižek 1987, p. 132

¹⁸ Cf. Dragica Kocjančič: *m/f*, Razpol 2, 1986, pp. 132, 133

¹⁹ Cf. Žižek 1987, p. 135

²⁰ Jean Baudrillard: *Ekstaza komunikacije*, Problemi-Literatura 1987/1, pp. 84, 85

²¹ Cf. Žižek 1987, pp. 115, 117

²² Cf. Žižek 1987, p. 140

ne »coctails«, v katere se včasih vključuje tudi umetnost; skratka, človeštvo vse bolj ugotavlja, »da Bog je«, če že ne zaradi drugega, vsaj zaradi občutka večje varnosti.

»... vendar pa je problem Kafke ravno v tem, da je v njegovem univerzumu Bog še preveč navzoč, toda kajpada v obliki, ki ni nič kaj lagodna, v obliki neke nore, obscene, grozljivo-gnusne instance ...«²³

»Naš ‚vsakdanji‘, ‚normalni‘ simbolni univerzum se lahko ‚stabilizira‘ le tako, da zavzamemo do objekta – razloge želje varno distanco, in groza je prav signal tega, da to distanco zgubljam, da nam grozi srečanje z das Ding.«²⁴

Ob ironiji, zabavi, grozi je na delu tudi užitek.

²³ Žižek 1985, p. 134

²⁴ *ibid.*, pp. 134, 135

ALEKSANDER *Lev Kreft* ALEKSANDROVIČ BOGDANOV IN UNIVERZA*

18

Aleksander Aleksandrovič Bogdanov (pravi priimek Malinovski) se je rodil kot drugi od šestih otrok v

družini intelektualnega uradnika (šolski inšpektor) leta 1873. Dokončal je študij medicine in postal revolucionarni narodnik; iz te usmeritve je, kot mnogi drugih iz njegove generacije, prešel leta 1896 k social-demokratom. Leta 1903 se je priključil boljševikom in postal član centralnega komiteja socialdemokratske stranke kot predstavnik boljševiškega krila. V tem času je razvil svoj empiriomonizem (v treh delih, 1904-1906) in sprožil znamenito Leninovo polemiko »Materializem in empiriokriticizem«. Leta 1909 je skupaj z Lunačarskim, Gorkim in drugimi organiziral partijsko šolo na Capriju, ki naj bi izobraževala delavske kadre in stala nad partijskimi razkoli; spopad s to dejavnostjo, domnevno frakcionaško, je drugo soočenje Lenina z Bogdanovom. Leta 1909 je bil Bogdanov izključen iz boljševiške stranke, in se vanjo ni vrnil nikdar več. Njegovo centralno delo je »Tektologija. Generalna znanost organizacije«, ki je izhajala od leta 1913 do leta 1922; prav tako vplivni pa so bili njegovi utopično-socialistični romani »Rdeča zvezda« (1913) in »Inženir Menny« (1912), ki predstavljajo rusko vzporednico Bellamyjevemu slavljenju tehnološke civilizacije in utopično obdelavo umetniških futurističnih idej. V revoluciji se je pojavil predvsem kot oče in aktivist neodvisnega nastajanja nove proletarske kulture. Po tretjem valu Leninovih kritik je leta 1921 opustil delovanje v Proletkultu in se iz politično-revolucionarne scene dokončno umaknil v znanstveno. Leta 1926 je postal direktor prvega Inštituta za krvno transfuzijo, in umrl po eksperimentu, ki ga je izvršil nad samim seboj, leta 1928.

Njegovo teoretsko delo je danes povsem ali skoraj povsem pozabljeno, in predstavlja le še predmet spoznavanja skozi Leninovo kritiko. Toda to je le ena plat; po drugi strani pa je bil zlasti v sovjetski ideologiji, sicer brezimno, stalno prisoten. Prvi razlog za to tiho prisotnost njegovega vpliva je tisto, o čemer se vsi glavni akterji (posamezniki ali skupine) ruske revolucije vseskozi strinjajo: razviti tehnološki svet je ideal, ki ga mora Rusija oziroma Sovjetska zveza s pomočjo socialne revolucije doseči in preseči najrazvitejše kapitalističen dežele – ideal, ki ga tako dobro ponazarja formula »socializem = elektrifikacija + težka industrija«, in ki nastopa tudi v optimalnih projekcijah socializma pri avantgardni umetnosti dvajsetih let (konstruktivisti, produktivisti, LEF...). Drugi razlog njegove le navidezne teoretske smrti je metoda »stalinske«, dejansko birokratske ideologije, ki je iz piramide pobitih teorij jemala posamične okruške in modele, kadar je zgodovinski trenutek to omogočal ali narekoval. Ideje Bogdanova, spet brez navedbe avtorja in tudi s pomočjo »iztrgovanja« in ubijanja konteksta, so prišle z izjemno ostrino in sektaštvom na dan zlasti v obdobju prve petletke. Tedaj se je odpor do nove ekonomske politike, povezan z vse vrste navdušenci nad egalitarizmom in proletarskostjo revolucionarnega državnega komunizma, zlil v enotno strujo, ki se ni zave-

* Besedilo je nastalo kot raziskava v okviru projekta »Dolgoročni razvoj vitokega šolstva v SR Sloveniji«, v letu 1986.

dala, da s sektaško zagnanostjo dejansko rahlja tla za nastanek in razglasitev »brezrazredne družbe« pod pokrovom totalitarne Države/Partije. Tedanji antiintelektualizem, ki je reformiral univerze tako kot vse drugo, je seveda ravno nasproten tistemu, kar je hotel Bogdanov; vendar zato ni manj zanimivo, kakšne univerzitetne reforme je v prvih porevolucionarnih letih Bogdanov predlagal in tudi, s pomočjo Proletkulta, do določene mere izvedel.

Bogdanov je svoje ideje o organiziranju »Proletarske Univerze« naslovil na organizacijo proletkultov; na konferenci kulturnih in prosvetnih proletarskih organizacij februarja 1918 v Moskvi je imel predavanje oziroma referat »Znanost in delavski razred«, ki ga je julija istega leta objavila »Proletarska kultura« kot revija proletkultov. V tem kratkem programatskem besedilu je idejo o proletarski reorganizaciji vzgoje in izobraževanja povezal z dognanji, do katerih je prišel v svoji »Tektologiji«, torej s filozofskimi in zgodovinsko materialističnimi temelji. Ta povdarek je pomemben, ker za zamislimi Bogdanova, za razliko od mnogih kasnejših reformatorjev, lahko razločno vidimo, kakšen »pogled na svet« jih narekuje. S tem njegova univerzitetna teorija tudi presega reformatorsko pragmatiko in lahko predstavlja *teoretični predmet kritike*, ne pa le vulgarno ideologijo sektaške prakse, ki jo je lahko zavreči, ne da bi jo teoretsko študirali.

Z razločevanjem med vulgarno ideologijo in ideologijo v izvirnem marksističnem pomenu Bogdanov tudi začenja svoj referat. »Reči, da leži razredni značaj znanosti v obrambi interesov danega razreda, je le pamfletni argument, ali pa čista in preprosta falsifikacija. Dejansko pa je znanost lahko meščanska ali proletarska po svoji lastni »naravi«, prav po svojem izvoru, svojih konceptih, svojih metodah dela in razlaganja.«¹ Ideološkost znanosti, zaradi katere ji lahko očitamo razredni temelj, torej ne izhaja iz slabe subjektivnosti zainteresiranih avtorjev, ampak iz samega bistva znanosti, ki je njenim akterjem objektivno dano, ne da bi se – po večini – tega zavedali. In v čem je to bistvo znanosti, njena lastna »narava«? Tu naredi Bogdanov obrat iz marksistične teorije ideologije v svojo organizacijsko znanost: »Narava znanosti je, da predstavlja *organizirano kolektivno izkušnjo ljudi in sredstvo organiziranja družbenega življenja*.«² Če jo je torej v prvem delu iztrgal vulgarno sociologistični marksistični »razrednointeresni determinaciji«, jo takoj nato postavi v družbeno-organizatorično, torej tehnokratsko-pragmatično funkcijo. Problem meščanske znanosti, kot ga s tega vidika ugleda Bogdanov, je v tem, da svojo organizatorično funkcijo opravlja posredovano in na razbit, nepovezan način. Delitev dela je postala njeno lastno bistvo, in tako se znanost znajde v precepu. Izolirana je od »svoje realne osnove: družbenega dela.«³ Zato vsa meščanska znanost temelji na individualistični zavesti, ki nasprotuje družbeno-kolektivni potenci znanstvenega dela, in poraja specifično znanstveni fetišizem, »abstraktni fetišizem zavesti.«⁴ Odtod tudi razcepljenost v membra disiecta specializiranih strok, ki sicer prinaša izjemno bogastvo gradiva in metod za njegovo zapopadanje, ne more pa postati »integralna, sistematična in harmonična organizacija.«⁵ Specializirane vede ne morejo več komunicirati med seboj, ker so razvile vsaka svoj lasten jezik, in še manj lahko komunicirajo z množicami, ki nobenega od teh jezikov ne razmejo.

Ko bi na tem mestu Bogdanov usmeril analizo v politično-ekonomske in družbene pogoje in koristi od takega delovanja, bi seveda moral odkriti, da sta prav individualizem s specializacijo in fetišizem znanosti pogoj za – nastajanje nove faze, faze državnega kapitalizma. Toda v to smer ne gre; ne bomo mu očitali »razredne zainteresiranosti«, če ugotovimo, da ves njegov visoko organizirani socializem-kolektivizem, s predstavo o proletarski znanosti in univerzi vred, predstavlja ravno tisti drugi pol meščanskega znanstvenega fetišizma. Naloga je zanj zdaj na dlani: ustvariti je treba proletarsko znanost, in sicer tako, da meščansko znanost iztrgamo individualizmu in specializaciji in jo »prevedemo« na kolektivno osnovo dela. Delavec ima namreč drugačno »naravo« kot meščan – njegova narava je kolektivno delo, nadindividualna organizacija, bratsko sodelovanje. Zato potrebuje tudi temu ustrezno znanost, ki bo organizirala socialno življenje proletarske, torej socialistične družbe. »Ta transformacija proizvaja znanost, ki je življenjsko blizu delavskemu razredu. Astronomija kot znanost o usmeritvi delovnih naporov v času in prostoru, fizika kot znanost o vztrajnostih, s katerimi se so- oča kolektivno delo ljudi, fiziologija kot znanost o silah dela, logika kot teorija družbene

¹ A. A. Bogdanov: »Znanost in delavski razred«, v: A. Bogdanov, La science, l'art et la classe ouvrière, Maspero, Paris 1977, stran 97

² ibidem, stran 97

³ ibidem, stran 98

⁴ ibidem, stran 98

⁵ ibidem, stran 99

skladnosti idej – tako bodo organizacijska orodja dela bolj neposredno, lažje in globlje prodrla v zavest proletariata, kot iste znanosti, kakršne so danes.⁶ Bogdanov je izhajal iz problema, ki ga čuti tudi sodobni znanstvenik, še močnejše pa verjetno umetnik, in ki ga pogoste predstavljajo kot problem odtujitve: izolacija znanstvenega dela vodi do občutka, da znanstveno delo ne služi ljudem (kar je bil sicer tradicionalni ideal vseh znanosti sredi njihovega izvirnega »Univerzum«), in do spoznanja, da so rezultati znanstvenega dela, prav narobe, plen nekih tujih neobvladljivih sil, ki ga sprevračajo v sredstvo proti ljudem in družbenemu življenju. Izhajal je prav tako iz dejstva, da se ljudje znanosti bojijo in jo čutijo kot mitsko-magijsko dejavnost, katere logika in rezultati so sicer pragmatično uporabni, toda obenem usmerjajo človeško in družabno življenje v skrivnostni in najverjetneje katastrofični smeri. Oba problema sta torej realna, in povezana z izkušnjo druge industrijske revolucije konca devetnajstega stoletja; njegova rešitev teh problemov, ki je globoko naslonjena na socialni aktivizem tradicionalne ruske inteligence, pa ga skozi odpoved avtonomiji znanosti in znanstvenika vodi v – glorifikacijo rezultatov industrijske revolucije, ki jih predstavlja kot »proletarsko znanost«. Ta glorifikacija je seveda pripeljana do absurda – vse znanosti morajo neposredno služiti učinkovitosti dela, do konca se morajo torej utopiti v ciljnost družbene prakse. Vendar gre tukaj tudi za več kot le »rusko« logiko. Bogdanov je tudi sam znanstvenik, in ni edini iz plejade socialno mislečih znanstvenikov, ki vidi glavno oviro za družbeno koristno in smotno uveljavljanje znanosti v njeni ločenosti od življenja – in potegne odtod predvsem samokritični zaključek, da se mora znanstvenik odpovedati svoji avtonomiji in postati v organizirani družbi enakopraven, nepriviligiran član, njegova znanost pa vseskozi neposredno družbeno koristna zadeva. Proletariat tako postane mitični medij znanstvenikove emancipacije, istočasno pa sredstvo za realizacijo sodobne znanstvene utopije – utopije totalno organizirane, totalno kocije, istočasno pa sredstvo za realizacijo sodobne znanstvene utopije – utopije totalno organizirane, totalno koristne in s tem vrhunsko humane družbe, tehnološkeo-delovne Indije Koromandije. Sorodnost tega ideala s sicer teoretsko nepodloženimi predstavami boljševikov (ki jim je zato Bogdanov neke vrste slaba vest), na primer predstavami o družbi kot pošti (Lenin) in o totalni preureditvi narave in človeka v nad-naravo in nad-človeka (Trocki), denuncira lahko tudi navdušeni odmev, ki ga je ideal doživel v Angliji. Anglija je klasična dežela razcepljenosti med tehnološkim idealom organizirane družbe in moralizatorskim dopolnjevanjem tega ideala v novo človečnost; o tem priča cela miselna linija od Carlyla preko Ruskina do Williama Morrisa. Zato so zamisel o funkcionalno organizirani družbi odprtih rok sprejeli prav v levem krilu Morrisovih učencev, ki so si takole predstavljali komunizem: »v obdobju revolucionarnega prehoda . . . bo ergatokracija nedvomno označena kot 'vlada delavcev'; treba bo visoko centralizirane avtoritete vlade, ki bo izvajala oblast na najbolj striktni način . . . In ergatokracija . . . bo pomenila delavsko vodenje delavcev, za delavce in s pomočjo delavcev. Kajti vsi, razen nedoraslih, upokojenih in nesposobnih bodo tedaj aktivni delavci, in tedaj ne bo razredne oblasti.«⁷ Prav za to gre: na mesto meščanske demokracije-ergatokracije, oblast dela . . . nad delavci, izpeljana do skrajnih konsekvenc.

Nova znanost, znanost ergatokracije (izraz bi bil Bogdanovu gotovo pogodu), bo združena v novi univerzi, ki bo presekalna z dosedanjim razbito in nepovezano diverzifikacijo: vse vede bodo združene pod enotna načela »univerzalne organizacijske znanosti«, ki jo potrebuje proletariat kot bodoči organizator celotnega človeštva v vseh vidikih življenja, delovanja in razvoja tega človeštva. Ta znanost mora biti zato dostopna, in dostopnost se da kaj lahko doseči že s kritičnim pregledom, ki bo iz znanosti izločil vse umetne in lažne probleme, s katerimi se abstraktno in fetišistično ukvarjajo. »Kolektivna uporabnost« in »kolektivna razumljivost« sta torej edina kriterija, ki bosta omogočila, da bo tudi znanost postala prilagojena potrebam delavskega boja in izgradnje socializma.

»Razširjanje spoznanj in znanstveno delo morata postati vzporedno organizirana zadeva. Dve stvari sta tu neločljivo povezani: utelesiti se morata v obliki *Delavske univerze* in *Delavske enciklopedije*«. Prva predstavlja novi univerzalni prosvetni sistem, druga novi sistem organiziranja vseh znanstvenih spoznanj v živo in povsem harmonično celoto. Bogdanov torej predlaga nov univerzalni princip celovite družbene organizacije: vse naj se vrti okrog »sonca dela«. Delo pa je vzeto v njegovi razviti industrijski pojavnosti, ko delovni »fordizem« ali

⁶ ibidem, strani 100/101

⁷ Eden and Cedar Paul, *Creative Revolution. A Study of Communist Ergatocracy*, Allen Unwin, London 1920, strani 13 in 15

⁸ A.A. Bogdanov, »Znanost in delavski razred«, v navedeni izdaji, stran 101

⁹ ibidem, strani 101/102

»taylorizem«, in podstavljeno kolektivnemu proletarcu kot njegov socialistični cilj. Znanstvena organizacija dela = socializem; delovna organizacija znanosti = proletarska znanost. Univerza, znanost – morata biti odvisni od potreb organizacije družbe, in v tem smislu izgubljata svojo samostojnost. Vendar se Bogdanov zaveda, da (zlasti ruska) družba ni taka, da bi omogočala organiziran razvoj nove znanosti in nove univerze, če bi ju podredili obstoječi, čeprav revolucionarni politični in ekonomski oblasti. Zato se tako v primeru znanosti kot v primeru umetnosti zavzema za polno avtonomijo proletariata, ki naj bi si brez vmešavanja, pač pa s podporo države in vseh njenih institucij, s samodejavnostjo ustvarjal novo znanost in tudi novo univerzo. V znanosti se mora proletariatski osvoboditi sam, in s to samoosvoboditvijo se bo lahko rešil tudi kompromisne, neproletarske sovjetske države in gospodarstva, ju preuredil po svojih potrebah. V tej potezi Bogdanova je Lenin zaslutil sektaštvo, ki je usmerjeno bolj proti kmečkim množicam kakor proti meščanstvu, in ga je zato ostro zavračal in se tudi na vse kripilje trudil, da bi sektaštvo izkoreninil in samostojne proletarske organizacije podredil državi in partiji, da bi lahko izvajal generalno prosvetljevanje kmečkih in delavskih množic.

Tudi Bogdanov je razvil svojo teorijo prosvetljevanja, ki pa je vsaj toliko v razkoraku s teorijami druge internacionale (ki jih je Lenin v prosvetnih in prosvetiteljskih vprašanih predvsem prevzemal); kolikor vedno povdarja moment samodejavnosti, zahteva ukinitvev gospodarstva v razmerju učitelj-učenec ipd. – seveda vse v imenu pretvorbe vzgojnega procesa in prosvetnega aparata v proletarske procese in aparate. In če se na eni strani te proletarskosti pojavlja povzdignjena humanistična ideja bratskega sodelovanja kot karakteristike, ki izhaja iz delavčevega položaja v industriji, se na drugi strani taiste proletarskosti mora pojaviti stroga disciplina, ki jo narekuje »stvar sama« in ki jo ima proletarec, spet zaradi karakteristik delovnega procesa razvitega industrializma, že ponotranjen v svojo psihologijo. Ko torej Bogdanov zahteva samodejnost delavcev, to zahteva zato, ker je prepričan, da samodejnost mora te karakteristike delavčevega položaja v produkciji prenesti v vse družbene sfere. V članku »Vzgojni ideal«, ki je izšel v isti, julijski številki »Proletarske kulture«, je Bogdanov pobliže predstavil svoje poglede na presnovo vzgojnega procesa. In spet, podobno kot v vprašanju o položaju znanosti, Bogdanov izhaja iz za svoj čas izjemno dosledne in marksistične ocene vzgoje in vzgojnih aparatov: »Vzgoja je delo, ki spreminja človeški zarodek v resničnega člana družbe. To delo, ki vpeljuje nove skupine v družbeno organizacijo, in ki mu daje obliko, je organizacijsko delo. Podobno je vojaški dejavnosti rekrutiranje, oblikovanje, uvajanja discipline, do povratka rekrutov. Njegovo bistvo je priprava človeka za prevzem vloge, za opravljanje funkcij, ki mu pripadajo v družbenem sistemu.«¹⁰ In spet: proletarizacija vzgoje ni odprava tega družbeno-državnega aparata, ampak njegova utrditev v smeri učinkovitega delovanja na ljudi. Očitno se ne zaveda, da je ta njegova popolno organizirana vzgoja kot ideal zelo podobna »pravzgoji«, ki jo sam ocenjuje kot »tip vzgoje, ki je še živalski.«¹¹ Buržoazna vzgoja je seveda, v nasprotju z avtoritarno vzgojo srednjega veka, individualistična in pripravlja ljudi za boj vseh proti vsem in hkrati za vmetitev v iracionalno družbeno organizacijo. Proletarski ideal vzgoje zato vnaša vanjo kolektivizem in bratsko sodelovanje. »Kot vemo, v tem sodelovanju delitev funkcij več ne razdeljuje ljudi: vsak sodeluje v elaboraciji (analiza in rešitev), nato pri realizaciji kolektivne volje, in meri, ki jo dopuščajo njegova spoznanja in njegove izkušnje.«¹² In če so v meščanski vzgoji nastopali trije elementi (splošna vzgojna osnova, specializacija in vzgoja karakterja), ki so bili vsak na svoj način individualistično fragmentarni, jih proletarska vzgoja sprevrne v harmonične celote na osnovi generalnih spoznanj in generalnih metod dela na določeni stopnji razvoja. Vzgojni kolektivizem kot njena idealna metoda in njen cilj-proizvod ne zanika individualnosti, vendar take, ki se zaveda svoje nepopolnosti oz. nujnosti, da jo dopolnjujejo drugi individuumi v skupnem delu (Goethejev ideal iz sklepa Fausta?). Ponotranjenje organizacijskih zakonitosti tehnokratskega socializma mora biti popolno: »Vzgoja mora disciplinirati človeka družbi. Toda ne gre seveda za slepo disciplino, pokorščino avtoriteti, niti za fetišistično disciplino dolžnosti in zakona. Nova disciplina je disciplina žive in bratske kolektivnosti, zavestne podvrženosti njenim smotrom in njenim splošnim interesom.«¹³ Družbeni ideal, ki ga je skušal z negativno utopijo osmešiti Zamjatin (»Mi«), vsekakor ni le ideal Bogdanova – v tem smislu je njegova teoretično odkrita podmena o organizirani in vzgajani družbi dragocena za raziskovanje kot predmet kritike, obenem pa

¹⁰ A. A. Bogdanov: »Vzgojni ideal«, v navedeni izdaji, stran 105

¹¹ ibidem, stran 106

¹² ibidem, stran 109

¹³ ibidem, stran 111

s svojimi visokimi zahtevami, ki segajo do slutenj sodobne kibernetične postindustrijske družbe, tudi izjemno zahtevna, in anticipirana tehnokratska kritika primitivnega birokratizma. Morda prav danes spet postaja – sovjetski družbeni ideal.

Delavska, proletarska univerza pa ni ostala le ideja. Konferenca in kongresi Proletkulta so je sprejeli za svoj operativni program, in v njenem ustanavljanju toliko bolj hiteli, kolikor bolj se je stari izobraževalni sistem upiral, da bi podvzel kakršnekoli reforme, odprl svoja vrata delavcem, se odpovedal svoji avtonomiji itd. Za ustanovitev delavske univerze je bil seveda potreben natančnejši koncept, ne le temeljne ideje. Tudi ta koncept je razvil Bogdanov sam (»Proletarska univerza«, v reviji »Proletarska kultura« za mesec november 1918). Najprej podaja izhodišča: proletariati ima poslanstvo, da podruži znanost. Podružbljanje znanosti pomeni dvoje: preurediti njeno obliko in vsebino s stališča kolektivnega dela, in tako urejeno znanost prenesti delovnim množicam. Za to dvojno nalogo je potrebna delavska univerza.

Izraz Univerza tu ni uporabljen v svojem običajnem vsakdanjem pomenu, ampak v izvirnem smislu. Se širše: gre za zvezo izobraževalnih in znanstvenih ustanov različnih ravni, za njihovo splošno koordinacijo in za enotnost njihovih smotrov. Jasno je, da tak sistem mora imeti center, in ta center mora biti ustanova za izobraževanje na najvišjem znanstvenem nivoju. Pa analogiji s starimi meščanskimi univerzami jo lahko imenujemo »univerza« v ožjem pomenu besede.¹⁴ Univerza je torej center vsega izobraževalno-vzgojnega delavskega univerzuma, nove družbene ustanove, ki naj nastane. Ta ustanova pa nastaja na določeni tradiciji: iz izobraževalnih delavskih krožkov in klubov, ki so delovali že pred revolucijo 1905, iz izkušenj političnih šol na Capriju in v Bologni, in iz izkušenj ob kratkem in neuspešnem poskusu ustanovitve delavske univerze spomladi leta 1918 v Moskvi. V tem procesu je tudi nastala zamisel o proletarski kulturi in o proletarski univerzi kot eni od bistvenih ustanov te kulture. Proletariat mora poleg politike in ekonomije obvladati tudi na kulturnem področju, in v tem nas je prva svetovna vojna potrdila: »Revolucija, ki je izšla iz svetovne vojne, je definirala kulturno nalogo delavskega razreda v vsej njeni širini. Življenje ji je zastavilo velike zahteve: hitro se mora samo organizirati, pa še prisiljena je, da vodi celotno vladno in ekonomsko življenje dežele, ki je v stanju skrajnega razrušenja in osiromašenja. Kulturno zastajanje se boleče čuti pri vseh poskusih, da bi začeli z izpolnjevanjem teh nalog. Istočasno je postalo jasno, da mehanična asimilacija organizacijskih oblik in metod stare kulture ne bo zadostovala za dajanje rešitev, kajti njene oblike in metode so pravkar privedle do neuspeha brez primere. Ideja o avtonomni proletarski kulturi je postala ultimatum, ki ga je zgodovina postavila našemu delavskemu svetu».¹⁵ Bogdanov potegne iz prve svetovne vojne sklep, ki je istoveten s sklepi umetniške avantgarde in kritične leve inteligence: v svetovni vojni ni svojo nečloveškost izpričala le meščanska civilizacija, ampak tudi vsa tradicionalna kultura. Del leve inteligence se tako v Rusiji kot po svetu s tem, tedaj sicer prevladujočim zaključkom, nikakor ni strinjal, in je prav narobe trdil, da je treba staro kulturo vzdrževati, prevzemati, ohranjati pri življenju v vseh njenih bistvenih vrednotah – ker svetovna vojna ni krah njenih idej in usmeritev (Romain Rolland, Lukács, Lunačarski . . .). Sklep Bogdanova gotovo sodi v repertoar povojnega »levičarjenja«, toda njegova podlaga je prepričljiva: žreci in svečeniki tradicionalne kulture so neusmiljeno priganjali množice v strelske järke, od cerkve preko socialistov tja do »humanistične« inteligence – vsi so opravičevali vojno, podčrtavali nacionalizem kot znanstveno doktrino, spodbujali strasti. In res je, da je občutek propada stare kulture mnoge približal ideji o čistem in novem začetku, in o naslonitvi novega začetka na novo družbeno silo – delavski razred, kot kulturno silo, ki ima edina pravico dedovati vso staro kulturo in ustvarjati novo.

Revolucija ni zmogla takoj vzpostaviti vprašanja organiziranja proletarske univerze, saj je imela najprej najnujnejše pred seboj: v samem toku boja in spopadov je morala uvajati ljudi v boj, jim za to poleg opismenjevanja dajati le najnujnejša znanja ipd. Toda, »niti kratki in ozko praktični kurzi, niti šole za družbeno opismenjevanje ne bodo mogle ustvariti osnove za avtonomno družbeno izgradnjo».¹⁶ Za to torej gre: za ustvarjanje temeljnih kulturnih pogojev, na katerih bo proletariati dejansko lahko vzel lastno usodo v lastne roke. Avtonomnost delavskega razreda v ustvarjanju družbe po svoji podobi – to je tista avtonomija, ki leži v temelju zamisli o proletarski oz. delavski univerzi.

Za realizacijo te velike naloge, o kateri se očitno vsi strinjajo vsaj v besedah, pa obstaja neso-

¹⁴ A.A. Bogdanov, »Proletarska univerza«, v navedni izdaji, stran 141

¹⁵ ibidem, strani 150/151

¹⁶ ibidem, stran 151

glasje. Dve različni poti se ponujata: prva meni, da se je treba nasloniti na stari univerzitetni aparat, in z njegovo pomočjo v nekaj letih formirati novo, proletarsko inteligenco. Druga, in tej pripada Bogdanov, hoče najprej ustvariti proletarsko univerzo – ker stare univerze niso sposobne sprejeti proletarcev, ki ne izpolnjujejo njihovih vpisnih pogojev, in se tudi sicer upirajo reformi, in ker je njihova znanost meščanska, ne pa nadrazredna. Poleg tega pa je lažje ustvarjati nove ustanove, kot pa reformirati stare; Bogdanov se torej zaveda izvirne težave vseh reformatorjev: predmet reformiranja je uporen, neubogljiv, vztrajen. Za novo institucijo pa je le ena ovira – slediti mora nekemu že pripravljenemu modelu, sicer bo imela težave, kakršne so pokopale preveč eksperimentalno delavsko univerzo spomladi leta 1918 v Moskvi. Jasno je, da mora tak model nastajati v polni avtonomiji, v situaciji, ki je razredno-proletarsko ideološka.¹⁷ Kako torej kreniti v organizacijo? Za začetek je treba najti skupino slušateljev, ki bo pretežno proletarska. Proletarska univerza mora biti odprta predvsem delavcem, in to le na osnovi nujne bratske preverbe znanja. Vse proletarske ustanove, tovarne, in vsi drugi, pa morajo delavcem omogočiti obiskovanje univerzitetnih tečajev. Zakaj uvajati sprejemne razgovore, ki so jih prav tedaj ukinili na starih univerzah? Na starih univerzah je ukinitev na mestu, ker znajo sprejemna preverjanja znanja izvajati le v svojem lastnem duhu – znanstveno birokratskem. Na proletarski univerzi pa mora vse potekati bratsko, pridobljeno s kompletno osnovno šolo ali ustrezno avtodidaktično doseženo znanje. Tudi določene pomanjkljivosti lahko toleriramo, če jih kompenzira večje predznanje o drugih stvareh. Načeloma naj bi se izobraževali predvsem odrasli, samostojni ljudje.

Izobraževalni kadri morajo izhajati iz naših najboljših znanstvenih revolucionarnih moči; socialistična akademija, ustanovljena v Moskvi, in podobna, ki jo bomo ustanovili v Petrogradu, pa jih mora pripravljati. Splošni program univerze bo potekal v treh ciklih: pripravljalni cikel, fundamentalni cikel in specialni cikel. Fundamentalni cikel producira socialistično zavest slušateljev – specialni pa jih uvaja v različne znanosti (tehnična, ekonomska in kulturna fakulteta). Te tri specializacije pa morajo ostati toliko povezane, da se ne ločijo povsem ena od druge, posebej pa preko tako temeljnih kateder, kot je n.pr. katedra za politično ekonomijo. Tako se členi *pripravljalni cikel*. Na pripravljalni ravni gre predvsem za uvajanje v tehnike znanstvenega dela nasploh, v individualnem in kolektivnem delu: metodična raba literature, izražanje idej v ustni in pisni obliki, privajanje diskusiji in debati na logičen način.

Na drugi ravni se poučujejo matematične in prirodoslovne vede; tu ne gre za širino, ampak globino povezovanja, zato je treba uporabljati metodo poglobljanja v principe ved. V ta krog pa sodi tudi spoznavanje tehnike in delovanje mehanizmov, kot tudi tehnično organizacijskih elementov. Na tretji ravni so družbene vede: uvod v politično ekonomijo, v svetovno in rusko zgodovino, v temelje znanstvenega socializma, v zgodovino delavskega gibanja in načinov organiziranja, pouk iz družbene organizacije, zlasti pa iz prava in države. V vseh smereh mora biti porabljena zgodovinska metoda, povezava fenomenov in vse ostalo, kar sodi k historično materialistični metodi.

Fundamentalni cikel obsega naravoslovne in družbene vede. Naravoslovje se členi v štiri temeljne predmete:

1. Metodologija naravoslovnih znanosti
2. Osnovne teorije evolucije (kozmoške, geološke, biološke)
3. Osnovne generalne ali abstraktne teorije (teorija energije, volje, atomov, strukture materije)
4. Osnovne metode in sklepi biološkega proučevanja sil dela (fiziologija, splošna patologija, psihopatologija, higiena).

S to zadnjo skupino prehajamo k družbenim vedam:

1. Zgodovina socialne tehnike (s poudarkom na strojni proizvodnji)
2. Kurz zgodovine politične ekonomije
3. Zgodovina družbenih koncepcij (zgodovina ekonomskih koncepcij, pregled filozofskih sistemov, splošna zgodovina literature in umetnosti).
4. Zgodovina države in prava
5. Zgodovina socializma in socialnih gibanj
6. Historični materializem in splošni sistem v odnosu do sveta znanosti (kot rezime predhodnih kurzov).

¹⁷ ibidem, stran 153

Po teh dveh uvodnih stopnjah (pripravljalni in fundamentalni) ni več strahu, da bi *specializacija* sprožila tiste negativne efekte, ki razdvajajo meščanske znanosti v ločene, nepovezane dele. Ta stopnja ima več smeri, ki jih Bogdanov ne prikazuje, ker so predmet specialnih znanstvenikov; daje le primer za ekonomsko-tehnično sekcijo. Osnovni cilj delavske univerze je izobraževanje samostojnih delavskih kadrov, ki bodo lahko kot aktivisti in propagandisti predstavljali novo delavsko inteligenco in kot taki prevzemali funkcije v revolucionarni socialistični preobrazbi.

Kaj se je v praksi zgodilo s to idejo?

Ker je med Proletkultom in Narkomprosom (Ljudskim komisariatom za prosvetno delo) stalno prihajalo do konfliktov glede pristojnosti in delitve dela (tudi Lunačarski je tu nastopal proti zahtevam proletkultovcev), je državna izobraževalna komisija izdelala leta 1918 resolucijo, po kateri naj bi se Proletkult ukvarjal s kulturno ustvarjalnostjo, izobraževanje s šolstvom vred pa prepustil Narkomprosu. Ko bi se Proletkult tega držal, bi seveda moral odstopiti od svojih temeljnih idej, ki niso omogočale umika v kulturni rezervat. Zlasti moskovska organizacija Proletkulta tega dogovora o delitvi dela ni hotela spoštovati, in je zahtevala ideološki vpliv proletariata na vse izobraževalne institucije. Končno so leta 1919 v Moskvi ustanovili Proletarsko univerzo, ki naj bi (po poročilu v »Izvestijah« 25. marca 1919) predstavljala novo svetišče proletarske znanosti. Odprl jo je Lebedev-Poljanski, na otvoritvi pa sta bila tudi Pokrovski kot zastopnik Narkomprosa in Buharin kot zastopnik osmega kongresa sovjetrov. Že maja istega leta je bilo na univerzo vpisanih 450 slušateljev. Predsednik univerze je postal N. V. Rogozinski, ki pa ni delil optimizma Bogdanova in se je bolj zavzemal za podreditev univerze Narkomprosu; kasneje je pomagal pri reformi univerze. Rogozinskemu je bil, v nasprotju z modelom Bogdanova, bolj všeč model partijske šole, ki je nastala na iniciativo Sverdlova leta 1918 in je imela mnogo preprostejši namen: hitro izobraziti kadre za partijsko organizacijo in propagandno delo. V to smer je dejansko tudi šla reforma; istočasno z ustanovitvijo proletarske univerze je bil v Narkomprosu že na mizi predlog partijskega vodstva, da se Centralna partijska šola in Delavska univerza združita, in podredita kot skupna izobraževalna enota neposredno Narkomprosu oz. partijskemu vodstvu. Nova ustanova naj bi dobila tudi novo ime: »Komunistična univerza Sverdlova«, in naj bi imela dve smeri usposabljanja – za delo v državnem aparatu in za delo v partijskem aparatu. Načrt je kmalu prišel tudi na uho delavcem proletarske univerze, in zamislil (ki jo je njihov vodja Rogozinski podpiral), so se uprli. Zahtevali so, naj se v program združene univerze vključi vsaj še tretji, splošno znanstveni kurz. Ta zahteva pa ni bila uspešna.

Že 17. julija 1919 je »Izvestija« objavila članek, ki je soočal obe ideji – idejo proletarske z idejo komunistične univerze. Proletarska je usmerjena v poučevanje marksističnega revolucionarnega pogleda na svet, in zato jo po možnih rezultatih komunistična univerza prekaša, saj bi poučevala praktične revolucionarje in ne teoretikov. Sovjetska vlada in partija sta pač zainteresirana predvsem za »treniranje« agitatorjev, propagandistov in lokalnih organizatorjev, ne pa za laboratorijsko raziskovanje in izdelovanje kakih delavskih enciklopedij.

Zoper ta članek je protestirala Marija Smit, profesorica proletarske univerze in kasnejša raziskovalka in urejevalka zbranih del Davida Ricarda. »Proletariat, je argumentirala, ne potrebuje le lokalnih organizatorjev, ampak tudi voditelje s celovitim poznavanjem marksistične revolucionarne ideologije. Morda ni presenetljivo, da gledajo voditelji komunistične partije z nezaupanjem, da si je proletarska univerza tako zamislila svojo funkcijo.¹⁸ Kajti očitno je njihov interes, da onemogočajo avtonomno izobraževanje novih, iz revolucije zraslih voditeljev. »Izvestija« ji članka niso hotela objaviti, zato je izšel v reviji »Proletarska kultura«.

Ko se je spor o univerzi razvnel na najvišji partijski ravni, je – presenetljivo – Narkompros podprl Proletkult in njegov koncept, proti konceptu partijske priročne kadrovske šole. Toda bilo je že prepozno, in v začetku leta 1920 je bila stvar že odločena. Tako je nastala »Komunistična univerza Sverdlova«, ideja o proletarskem šolstvu pa je bila pokopana vse do prve petletke, ko je izbruhnila z vso sektaško silo in brez celovitih zamisli Bogdanova – kot povsem antiintelektualna ofenziva.

Rezultati idej Bogdanova so bili torej kratkorajni in revni, in sproti so se sprevračali v lastno nasprotje. Tudi to je verjetno bil razlog, da se je praktično že konec leta 1920, dokončno pa v

¹⁸ Sheila Fitzpatrick, *The Commissariat of Enlightenment. Soviet Organisation of Education and the Arts under Lunacharsky – October 1917-1921*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, stran 103

DULA VAS? *Andrej Malnič* ... A GORIZZA

26

V pričujočem spisu obravnavamo nekatera¹ literarna dela, katerih vsebino uokvirjajo prelomni zgo-

govinski dogodki na severnem primorskem, časovno pa so ta dela (glede na nastanek) omejena s prelomom stoletja in italijansko oblastjo tega prostora med prvo in drugo vojno. Analizirati skušamo odmevnost in pomen tega prostora, predvsem pa videnje samega mesta Gorice v luči nacionalnega brambovstva. Brambovstva, čigar korenine moramo razumeti, kot bomo še pokazali, ne zgolj kot rezultat polpreteklih dogodkov, marveč v sklopu ideološke konjunkturo, ki je vzpostavila Slovence kot narod.

Če začnemo kar s Simonom Gregorčičem, goriškim slavčkom. Že sam pesnikov vzdevek je več kot zgovoren dokaz regionalne ideolatrije, čeprav ne pozabimo, da je Gregorčičeva izpostavitve Gorice v vsem njegovem opusu le posredna, zgolj kolikor nastopa v senci reke Soče in gorskega raja. Rekli smo – regionalna ideolatrija – in s tem merimo ne le na regionalizem kot pesnikov osebni problem, ampak na širšo rasjeznost tega pojava.² Toda k temu se bomo še povrnili. Sam pesnik je to svojo ideolatrijo celovito upodobili v ciklusu pesmi »Iz iskric domorodnih«, s katerimi sodi v sam vrh slovenskega domoljubnega pesništva. Temeljna značilnost njegove domoljubnosti je namreč prav prepletanje čaščenja ozke domačijskosti, tj. gorskega raja, in opevanja širše domovinskosti, tj. nacionalnosti, s katerim pa je Gregorčič ta svoj regionalizem vsaj skušal prebiti. Morda odveč, toda bistveno je tu pripomniti, da se oba vsebinska sklopa vpisujeta v tisto ideološko konjunkturo, ki je edino možno alternativno zoper raznarodovalne pritiske nemškega in deloma italijanskega ekspanzionizma videla v neokrnjeni slovenski kmečkosti.

Izjemno združitev obojega predstavlja pesem »Soči«. V njenih valovih se neoromanticizem regionalnega zlija s panteizmom in ideolatrijo nacionalnega³. Točka tega zlija je verz »Mar veš da tečeš tik grobov, grobov slovenskega domovja?«. Preroškost teh besed je spoštovanja vredna; pripomniti pa velja, tj. z udejanjenjem prerokbe – ko prerokba ni več prerokba ampak dejstvo. Apologetske razlage pesmi »Soči« moremo tako razumeti kot poskus posvetitve žrtev, ki naj navezujejo in opravičujejo pravičnost slovenskih zahtev po Gorici, in se tako zoperstavijo italijanskim interpretacijam po taistih ozmeljskih zahtevah⁴. Na soški fronti so na do-

¹ Povdarek je na Ivanu Preglju. Omenjamo tudi Alojza Remca in Simona Gregorčiča, ostale pisce, npr. Gradnika, Bevka smo izpustili.

² Gregorčič si tega vzdevek za gotovo ni dal sam.

³ Braco Rotar, Risarji: učenjaki, str. 162–163.

⁴ Italija je veliko bolj čustveno dojemala osvojitve Gorice kot npr. Trsta. Niti ne zama: italijanska propaganda je podoba »Santa Gorizia« gradila na svojih 100000 vojakih pokopanih v veličastni grobnici Oslavje na obronku mesta Gorice.

mačih tleh krvaveli naši fantje, seveda pod tujo zastavo. A ne kamen, ne železo, marveč le pesem obeleži prispevek slovenske krvi⁵. Da se je ta poskus pomnjenja zgodil prav v pisani besedi ali na njenih ramenih ni čudno, saj sta prav jezik in literatura bila najmočnejša dejavnika konstituiranja Slovencev v narod⁶. Toda, če naj zopet navežemo na oba vsebinska sklopa, namreč domačijskost in nacionalno, kamor se vpisuje že omenjeno krekovstvo⁷, Gregorčič prav v tej ključni pesmi, s katero želi povečati in zakoličiti zahodno mejo »Zedinjene Slovenije«, le ni docela dojel ali osvojil krekovske vizije slovenstva. Kajti njegovi uniformirani Slovenci se niti s skokom v Sočo niso mogli vpisovati v takratno ideološko konjunkturo iskanja slovenstva: vojak pač v polju simbolnega ne more tekmovali s kmečkostjo, če je le-ta sprejeta kot edina možna perspektiva narodnega obstoja. In s tem tudi reka Soča v panteistični obdelavi kot točka, ki naj zavezuje in opravičuje (neke sorte slovenski Stalingrad), obvisi v zraku⁸.

Česar ne zmoreta puška in bajonet, zmore kmečka trma izpod peresa pisatelja Ivana Preglja. Oglejmo si njegovo kratko povest »Matkova Tina«⁹, s katero Pregelj miselno zaokroži zgodovinski roman »Tolminci«.

Zvečer pred tretjim petkom v aprilu leta sedemnajst sto štirinajstega, eno uro potem, ko je odzvonilo vernim dušam, so se oglasili vernim dušam, so se oglasili kakor na dogovorjeno znamenje vsi zvonovi na Tolminskem. Prav tisto uro so se dvignili prečudni romarji na pot proti Gorici. Bili so župani, ključarji in možje dvanajstji. V Gorico jih je klicala gosposka, da bodo priče strašne sodbe...

Med njimi sta tudi Matko in njegova hči Tina – v sebi nosi sad ljubezni tistega, ki »kriv moritve je velike«. Ena od temeljnih sporočilnih vrednosti povesti je individualno doživljanje kazni in poraza tolminske puntarije. Ali kakor pravi Helga Glusič¹⁰:

Dramatičnost dogajanja sloni na vzporednosti Matkove in Tinine poti, pri čemer je temeljna napetost zgrajena s stopnjami Tinine zavesti in volje, ki glede na njeno moč in nemoč pada in raste ob stopnjujočem se približevanju prezgodnjega poroda. Osnovni zgradbeni element dramatičnosti pa je jezik: Pregljeve pripovedi, ki se v tem sicer kratkem besedilu izkaže v bogastvu ekspresivnosti, raznovrstnosti in posebne slikovitosti, s katero je oblikovana balaдна lepota Matkove Tine. To je Pregljev glagol: Tinin oče Matko izraža svojo osebo s tem, da tuli, robni, brunda, odseka, vzrase z glasom, se krobota, kolne, se požene, zastoka, misel v njem jekne, verjame, bolešno zakriči, vzdrhti. Matkovo gibanje je sunkovito in niha med ježno nalgico in grobstvo ter očetovsko skrbjo, ki sili izza surovega govorjenja.

Vendar Pregelj povesti ne zaključi s Tinino smrtjo, ki bi kot sklepna sekvenca lahko bila dovolj silovita, da povest sklene. Nasprotno – delo se končuje z njenim očetom, ki ves čas dogajanja pijan in besen blodi med Tolminom in Gorico. Na prvi pogled grotesken epilog: ob tragičnost Tine in rojstvo otroka ter strašno smrt Gradnika, zoper čisto ljubezen in čisto žrtev, postavi Pregelj podobo norega očeta. Nenavaden zaključek – toda res le na prvi pogled – zakaj tisti, ki je resnično tragična oseba, tisti, ki je zares vse izgubil, je prav Matko. Tina in Gradnik resda tragično premineta, vendar umre za določeno željo – idejo. Prav ta želja – ideja Tini in Gradniku pomenita več kot njuno golo življenje. Matko pa je izgubil, če kar naštejemo: izgubil je zeta, hčer – mater svojega vnuka, dobro ime zaradi Tinine predzakonske ljubezni, in navsezadnje je kot vsi ostali tolminci izgubil boj za staro pravdo. Poleg vsega pa gre pri njem že od samega začetka za niz spodletelih srečanj: hčer Tino na svoji poti dvakrat zgreši. Tisto, kar vso pot med Tolminom in Gorico išče, ne ve, da ne more dobiti, kar pa ima, ne ve, da ima, čeprav to pove: »Vse galjotom vile v vamp.« Navsezadnje se nam vsiljuje misel, da je Pregelj Matka moral izpostaviti, zakaj idejo punta lahko rešijo le živi in ne mrtvi. Če je tako Gradnik le člen v verigi tistega, kar se mora izpolniti, in daje Tina pripovedi emocionalne razsežnosti, pa rešuje punt prav Matko. Kako?

Rešitev tu ni podana v programski obliki, nasprotno – le blede je skicirana, da ne rečemo podtaknjena; v zavest stopa skozi zadnja vrata, s tem ko bralec zlagoma prodira v Matkov notranji svet, kjer ni nikakršne sledi resignacije. Delo nas kljub tragičnosti ne pušča žalostne

⁵ pesem »Doberdob slovenskih fantov grobo« je drug tak primer povečevanja slovenske krvi.

⁶ Rastko Močnik, Raziskave za sociologijo književnosti, str. 83–114.

⁷ Slavoj Žižek, Zgodovina in nezavedno, str. 248–251.

⁸ Slavoj Žižek, Zgodovina in nezavedno, str. 110–113.

⁹ Ivan Pregelj, Izbrani spisi.

¹⁰ Mihail Bahtin, Teorija romana, str. 105–134.

ne otožne. Z opisom notranjega sveta Matka doda Pregelj njegovim avtoritativnim¹¹ besedam še notranjo prepričljivost. V točki popolnega zloma, ko bi se človek najmanj nadejal, Pregljeva pripoved nenadoma oživi z nastopom besnega Matka. Tuleč predse strašni klic se obrne proti Gorici. Njegove besede utelešajo vse izkustvo upora, vse, za kar so dali življenje puntarji, zakon očetov in očetov očetov.

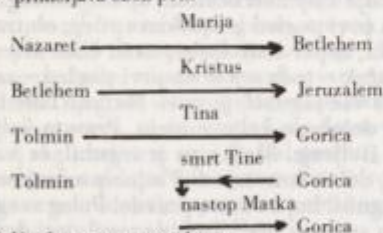
Kje gre tu iskati Gorico? Seveda, iskati jo moramo v sami zgradbi Tinine in Matkove hoje v Gorico in nazaj, iskati jo moramo v sami strogi geografski določitvi dogodkov, ki daleč presega samo potrebo umeščanja le-teh v neki prostor. Toda, kakor bomo pokazali, je zopet prav Matko s svojimi sklepnimi besedami tisti, ki omogoči razumevanje pomena mesta Gorice v tolminskem ljudskem izročilu; s tem pa tudi razumevanje pomena Gorice v kasnejši nacionalni ideologiji.

Najprej, kako se v »Matkovi Tini« kaže Gorica kot mesto, ki je več kot samo umestitev dogajanja? To vrednost bomo ugledali skozi primerjavo z določenimi biblijskimi dogodki. Primerjajmo npr. zgradbo poti v »Matkovi Tini« s Kristusovo življenjsko usodo¹². Kar se v bibliji dopolni na različnih krajih, se pri Preglju to dopolnjevanje skoncentrira na enem samem mestu. Če se je pač Kristus moral neke roditi in umreti, so Pregljeve točke/mesta izvršitve posameznih dogodkov usodne¹³ že pred samo izvršitvijo. Gorica kot taka pogojuje dogajanje samo, je pravzaprav njegova referenca, dojeta je kot mesto, kamor moraš iti, kjer moraš umreti, kjer moraš iskati... Toda kar še moramo pokazati pa je, da te sposobnosti reference mesta Gorice Pregelj ni dosegel le s predelavo svetopisemskega izročila¹⁴, marveč je tu še na delu ljudsko izročilo, ki stopa v našo zavest skozi notranji svet Pregljevih junakov. Kaj je torej Gorica v ljudskem spominu?

Gorica deluje na dveh ravneh. Najprej je tu kot mesto, ki vsaj potencialno že funkcionira kot križišče svobodnega pretoka ljudi in blaga, se pravi, da je že dojeta v modernem, tj. kapitalističnem pomenu mesta, in je v ekonomskem ter sorodstvenem smislu že njihova¹⁵; razredna nesoglasja med meščani (obrtniki), med katerimi nahajamo tudi slovensko govoreče, in kmeti, tu niso predmet spora (vsaj v delu »Tolminci« niso izpostavljena). Sporni so predvsem prešitki fevdalne gosposke in njih zaviranje svobodnega pretoka ljudi in blaga (v našem primeru mesa), pogoja, ki sta kot vemo, osnova nastajajočega kapitalizma in z njim povezanega formiranja naroda. Skratka, to drugo raven določa prav videnje Gorice kot še vedno fevdalnega mesta,¹⁶ saj je kot sedež fevdalne gospode točka, kjer se bodo reševale reči¹⁷.

¹¹ Mihail Bahtin, »Teorija romana«, str. 105-134.

¹² primerjava obeh poti:



¹³ Usodnost posameznih mest:

Betlehem: Marija rodi Kristusa.

Jeruzalem: Jezus križan.

Gorica: smrt Gradnika/puntarjev, mesto prve zmage punta, usodna za Tino in otroka (prezgodnji porod in smrt), mesto razreševanja razrednih sporov, mesto proslavitve zmage nad puntom, usodna za Matka, zadnje besede povedi so namenjene Gorici

¹⁴ zanimive so njegove razgraditve svetopisemskih oseb in vključitev te razgradnje v junake »Tolmincev«, npr.

Janez Gradnik/Janez Krstnik: simbolna vrednost odsekane glave.

Janez Gradnik/Jezus Kristus: simbolna vrednost umrtitve.

Tina/Marija: nosečnost in romanje v mesto.

Tina/Jezus Kristus: trpljenje na poti romanja.

Tina/Jezus Kristus: smrt na koncu te poti.

¹⁵ Ta biti že njihova je mnogo kasneje v okviru nacionalne ideologije zadobila čisto in drugačno razsežnost. Če je Pregljev tolminec videl v Gorici mesto za lastno ekonomsko preživetje, pa vidi nacionalna ideologija v Gorici tisto mesto, kjer naj se Slovenec oplaja.

¹⁶ kar pomeni, da meščanstvo še ni dalo odločilnega pečata mestu.

¹⁷ Pregelj je tu lepo podal mišljenje preprostega tolminskega kmeta, ki je mislil, da bo z zrušitvijo lokalne oblasti v Gorici tudi konec njegovih tegob. V tem se kaže nezmožnost videnja lastnega razrednega položaja. Puntarji se niso zoperstavljali (vsaj v začetni fazi) cesarski oblasti (pisma na Dunaj...).

Za Pregljevega tolminca obstajata torej dve Gorici: prostorsko sicer sovpadata, časovno in pomensko pa nikakor. Analizirajmo to drugo pomensko raven nekoliko podrobneje: glede na to, kar smo že povedali, bi mogli postaviti enačbo

Gorica = grad,

kar se kaže npr. tudi v sami govorici Pregljevih puntarjev, ki nikoli ne rečejo, da gredo nad fevdalca, nad grad, marveč vedno le »na Gorico«, »nad Gorico«. A tu je hkrati tudi Matko, ki pa pove še nekaj več: »Vsem galjotom vile v vamp«. Kaj je tisto več, kar Matko pove? Ker moramo besede vamp in galjot¹⁸ dojeti v isti pomenski ravnini kot grad, dobimo po prejšnji enačbi novo pomensko zvezo, namreč

Gorica = vamp.

Isto sposobnost označitelja, le da z drugačnim vrednostnim predznakom, ima Gorica na drugi strani: za fevdalce ni zgolj upravno središče, marveč je prav kot mesto najprimernejša kulisa za izkazovanje moči vladajočega družbenega razreda. Šele Travniki je bil dovolj velik za primerno proslavitev zatrtja upora. Kar pa je navsezadnje paradoks, zakaj pržitki fevdalne gospode slavijo zmago na Travniku, ki kot javni prostor ni njihov produkt, ker je že rezultat potreb prihajajočega novega razreda meščanstva¹⁹.

Če je to kot zgodovinsko-ekonomski okvir vpisovanja Gorice v zavest tolmincev, ki je pri Preglju tako prefinjeno nakazan²⁰, pa pripada obglavljenje in razčetrjenje puntarjev ideološkemu polju, ki po svetopisemskem zgledu sproducira simbol žrtve, kar Gorici podeli status svetega mesta²¹. Enačba

Gorica = sveto mesto

pa dokončno utrdi tudi zvezo

*Gorica = naša.*²²

Oglejmo si doslej povedano v luči nacionalnega brambovstva v trenutku, ko doživi program »Zedinjene Slovenije« leta 1918 popoln polom. Zgodi se zanimiv premik dojemanja Gorice, namreč, če je pri Preglju Gorica referenca dogajanja, pa je sedaj Gorica, in to že s samo slovensko obliko imena, referenca dokazovanja legitimnosti lastnega obstoja²³. Z izgonom slovenstva iz kulturno-ekonomskega središča²⁴, po krvoprelitju na Šoški fronti in skozi literarno evokacijo tolminskega punta zadobi Gorica nov pomen:

*Gorica = Žrtev*²⁵,

ki zavezuje pripadnike določenega naroda. Mesto kot tako je Subjekt, ki interpelira²⁶. To pa pomeni hkrati tudi koreniti preboj krekovskega ideala, saj so primorski Slovenci dokazovali lastno legitimnost v mestu in ne na deželi.

Podoben miselni preseg krekovstva moremo ugledati tudi pri samem Preglju. Prefinjenost

¹⁸ Galjot: »poleg prvotnega pomena veslač na galeji dobi še prizvok ničvrednega človeka, najbrž zato, ker so na galejo obsojali tudi zločince« (Janez Dolan, Tolminski lokalizmi pri Preglju, Pregljev zbornik). V ljudski govorici nastopa hkrati kot psovka za ničvredneža v moralnem pomenu. Ohenem kot sinonim za biriče.

Vamp: x vilami najlažje ranljiva točka človeškega telesa in ohenem slabševalni izraz za trebuh. Tudi metafora za povdaranje pogrešnosti fevdalne gospode.

Vile: zelo pogosto kmečko orodje/orožje, ki se za razliko od srpa in kladiva ne utelesa kulta predindustrijskega dela, marveč zgolj upornost, so čisti simbol moške puntarije.

¹⁹ Moč prihajajočega družbenega razreda lepo pokaže Pregelj s »stavko« mesarjev in s strahom goriškega grofa, ki je pod grožnjo puntarjev, da bodo zažgali Gorico, izpustil iz ječe tolminske kmete. Pač, bal se je, da bi se lahko v nasprotnem primeru (tj., če kmetov ne bi izpustil in bi puntarji zažgali Gorico) srd meščanov usmeril nanj.

²⁰ razcep: Gorica kot odprto mesto in Gorica kot zaprt prostor fevdalne oblasti.

²¹ Ne le pri Preglju, tudi dejansko. Glej še opombo pod (4). V »Matkovi Timi« je to še podkrepljeno s svetopisemskimi vzporednicami.

²² Primerjaj npr. Lado Piščanec, Hrepenenje po Gorici v knjigi Med Bdi in Jadranom.

²³ Ime Gorica pa v preteklosti ni bilo deležno zgolj literarne pozornosti. Pojavi se npr. v inicialkah narodnoosvobodilne organizacije TIGR.

²⁴ Spomnimo se npr. Mahnič, Škrabca, Bevka, Gregorčiča, ...

²⁵ glej opombo pod (8).

²⁶ Louis Althusser, Ideologija in ideološki aparati države v knjigi Ideologija in estetski učinek.

njegovega posega je prav v tem, da kmečkega elementa nikoli ne izpostavi močno, ves trud posveča le notranjemu svetu junakov, ne pa njihovi razredni pripadnosti. Predvsem v »Matkovi Tini« je o tem moč le sklepati. Drobci iz tolminskega ljudskega izročila (npr. simbolne vrednosti besed kot so: vile, vamp, galjot, petelinje/kokotovo pero, leskov križec, ...) so podani zgolj v obliki sugestije. Kmečki folklorizmi so tu le začetni vzgib, ne pa rezultat neke vizije narodnega programa. Pomembno je, da kmečnost priključuje spomin na puntarijo in kmečki bes, ne priključuje pa pokornosti in bogaboječnosti. Tudi sama religioznost tolminec je podana spet kot folklorizem, ki je v marsičem prepojen s poganskimi vražami²⁷. Trditev o Pregljevem popolnem vključevanju v krekovsko vizijo slovenstva je tako močno preuranjena in prehitra, saj Pregelj to vizijo presega tako glede izbora same zgodovinske tematike²⁸, kakor tudi glede obdelave in umetniškega posega v njo samo.

Isto zgodovinsko ozadje kot Pregelj uporabi nekoliko prej tudi Alojz Remec v pripovedi »Veliki punt«²⁹. V sami zgradbi dogajanja in podobe junakov Remčeva povest ne dosega Pregljeve. Nastopajoče osebe so predvsem kmetje, občutek imamo, da so tu zgolj zato, ker morajo izpričati svoje kmečko poreklo: piščeva skrb velja zunanjemu svetu junakov, na prizorišče so položeni kot šahovske figure, ki morajo že s samo držo/pozo prepričati bralca o krivicah in trdosti lastnega življenja. Vendar ne individualnega kot pri Preglju, marveč kmečkega stanu kot takega. Tudi Remčeva Gorica ostaja zgolj mesto, kjer se je pač nekaj zgodilo. Razumljivo, Remec je le zvočnik krekovske ideologije, katero je punt zanimal s plati njegove kmečke barvitosti. Kar se tu spregleda, je simbolna vrednost Gorice kot mesta v tolminskem izročilu. Remec pa ni le žrtev fantazme kmečkega, v njem se zažira še katoliška obsedenost – klerikalizem. Stefan Golja, oseba, s katero pisec zaključí pripoved, je več kot zgovorna: odločitev pomagati »temu revnemu ljudstvu« z vstopom v duhovniški stan potrjuje naš sum o Remčevi popolni ujetosti v krekovski narodnostni program.

Če torej Pregelj sklene »Matkovo Tino« z besom in grozečim klicem, Remec to stori z resigniranim besedičenjem Stefana. Če prvi reši idejo punta v delu samem, se drugi te svoje nemoči nehote zave, saj doda delu celo zagovor: povest je bojda napisal zato, ker da Slovenci nismo zgodovinski narod ... Pregelj tega kompleksa nima. Torej, če Remec piše za zgodovino, jo Pregelj dela, če prvi tarna nad slovensko usodo, se drugi z njo spopade.

Za konec pa bi radi opozorili še na nekaj, namreč na prevladujoče mnenje o gradnji Nove Gorice kot izključno politični odločitvi. Nič takega: res, odločitev sama je padla med političnimi krogi, toda ta poteza je bila zgolj še formalnost. V času poraza političnih bojov za zahodno mejo so z odločitvijo o gradnji »naše« Gorice hoteli iz točke največjega zloma narediti zmago³⁰. To, da moremo njeno rojstvo razumeti v okviru določene ideološke konjunktore, ki resda časovno sodi v prva leta po drugi vojni, genetsko pa ta ideološka mreža korenini v času formiranja slovenske nacionalne zavesti, se kaže npr. že v samem izboru imena Nova Gorica. Prvi del te sintagme priča o politični zmagi, drugi del pa govori o ujetosti politike v širše ideološke okvire. Pridevnik daje imenu mesta dominanten zven, samostalni pa determinira, vsebinsko osmisli celotno sintagmo. Determinanta je tako rezultat posega ideologije skozi literaturo, dominantna pa posledica političnih apetitov.

²⁷ Prav ta poganska vraževernost v okviru katoliške religioznosti je precej motila fevdalni sloj in njihove predstave o religioznem obnašanju. Za tolminsko je sploh značilno, da se je tu poganska vera precej časa obdržala. Zaznavna je celo še v 16. stoletju; končni obračun s temi poganskimi prežitki je opravil tridentski koncil. O poganstvu na tolminskem piše npr. France Bevk v trilogiji Znamenja na nebu.

²⁸ puntajoči se kmet je nekaj povsem drugega kot pa bogabojači kmet.

²⁹ Alojz Remec, Veliki punt.

³⁰ A to je Pirova zmaga: prav odločitev o gradnji Nove Gorice pomeni dokončno odpoved Gorici, ki tako izgubi za Slovence v matični domovini vse pomenske razsežnosti. Nova Gorica pa teh nikoli ni zadobila. Dodati pa velja, da »stara« Gorica ima za zamejske Slovence še vedno isto pomensko vrednost: spomnimo se samo na manifestacijo Slovencev na Travniku leta 1984.

KAJ MOŠKI *Michel Foucault* PRAVZAPRAV POČNEJO SKUPAJ?

Malo pred smrtjo je Michael Foucault privolil v pogovor z ameriškima novinarjema. O boju homoseksualcov, o sadomazohistični praksi, predvsem pa o prijateljstvu ...

Vse kaže, da mislite, da seksualna svoboda ni izbruh skrite narave naših želja, ampak proces izoblikovanja želje ...?

Foucault: Gibanje homoseksualcev danes potrebuje dosti bolj umetnost življenja kot pa psevdo-znanstveno poznavanje seksualnosti. Seksualnost je del našega obnašanja, naše svobode. To je nekaj, kar sami oblikujemo in kar sega veliko dlje od odkrivanja skritega obraza naše želje, proti novim razmerjem ljubezni, novim kreacijam. Seks ni stvar usode: to je možnost kreativnega življenja. Ni dovolj, da se samo uveljavimo kot gayi, temveč da ustvarimo nek način gay-življenja.

Praktično je gay-gibanje ostalo na stopnji zabave po priznanju državljskih pravic, ki se tičejo spolnosti. Spolna svoboda se je omejila na razglasjanje tolerance.

Vseeno je treba podpreti ta vidik. Pomembno je, da imamo možnost izbire lastne spolnosti. Državljskih pravic, ki se tičejo tega, ne spoštujejo povsod, in na te probleme se ne sme gledati kot na rešene. V začetku 70-ih let se je sicer odvijal proces prave osvoboditve, ampak stvari še niso dokončno utrjene. Toda skozi oblikovanja novih oblik življenja, odnosov in prijateljstva v družbi, umetnosti in kulture, skozi naše seksualne, etične in politične izbire je treba narediti korak naprej. Moramo se ne samo braniti, temveč tudi uveljaviti kot kreativna sila.

Kaj menite o hitrem naraščanju števila moških homoseksualnih praks v obdobju zadnjih desetih oz. petnajstih let?

Zanimajo me novosti, ki jih te prakse uvajajo. Poglejte npr. SM (sodomazohistično) subkulturo. Jaz ne mislin, da bi to gibanje lahko imelo kakršnokoli zvezo z razkrivanjem nagibov, globoko zakopanih v našem nezavednem. Sadomazohizem je dosti več kot to: je pravo oblikovanje novih možnosti užitka, o katerih se ljudem prej ni niti sanjalo. Ideja, da je SM povezan z latentnim nasiljem, da je SM-praksa način sproščanja nasilja in agresije, je neumna.

Dobro vemo, da te prakse niso agresivne. Sestojijo iz iskanja novih možnosti užitka z erotizacijo nenavadnih delov telesa. Gre tudi za vrsto ustvarjanja, za katero je značilno to, kar jaz imenujem deseksualizacija užitka. Zelo napačna se mi zdi tako ideja, da mora telesni užitek vedno izhajati iz seksualnega užitka, kakor tudi ideja, da naj bi bil seksualni užitek osnova vsakega našega možnega užitka. SM prakse kažejo na to, da lahko vzbudimo užitek z zelo nenavadnimi stvarmi, z zelo nenavadnimi deli našega telesa in v zelo specifičnih okoliščinah.

Ali menite, da nas lahko SM, torej eksplicitna erotizacija moči, oblasti, kaj nauči o oblasti in o užitku?

Lahko rečemo, da je SM erotizacija oblasti, strateških odnosov. Vendar me pri SM preseneča način, kako se razlikuje od družbene oblasti. Oblast je strateško razmerje, ki se je ustalilo v institucijah. Mobilnost socialnih razmerij je torej omejena in nekatere branike je zaradi njihove institucionaliziranosti in razdrobljenosti po sodiščih, zakonih, ipd., zelo težko omejiti. V nasprotju s to strogostjo je zelo zanimivo videti, kako SM igre vselej temeljijo na fluidnih

strateških odnosih. Res je, da obstajata vlogi, vendar pa vsakdo zelo dobro ve, da sta ti vlogi lahko zamenjani. Včasih se prizor začne z gospodarjem in hlapcem, na koncu pa hlapec postane gospodar. In četudi sta včasih vlogi ves čas isti, zelo dobro vemo, da gre pri tej stvari vedno za igro.

Drugače rečeno: ali so pravila prekršena, ali pa med igralci obstaja dogovor o mejah, ki naj se jih ne bi prekorščilo. Ta strateška igra, ki je pravzaprav nekakšen vir telesnega užitka, je zelo zanimiva. Vendar pa si ne bi upal trditi, da gre pri takšnem erotičnem odnosu za reprodukcijo strukture oblasti. Gre bolj za udejanjanje te strukture preko strateške igre, ki lahko nudi spolni ali telesni užitek.

V čem se ta strateški odnos v seksu razlikuje od oblastnega?

SM praksa je uživanje in SM je zares subkulturen. To je inventivni proces: strateški odnos uporablja kot vir telesnega užitka. To ni prvič, da se strateške odnose uporablja kot vir užitka. V srednjem veku je bila strateška igra prav tako institucija dvorske ljubezni. Med fanti in dekleti, ki plešejo v sobotnih nočeh, lahko prav tako vidimo celo vrsto strateških odnosov.

Zanimivo je, da se v heteroseksualnem življenju ti strateški odnosi pojavijo že pred seksom, služijo njegovemu doseganju, medtem ko so v SM notranji, kot dogovor o uživanju v neki posebni situaciji. V enem izmed primerov so strateški odnosi čisto socialni in vključujejo človeka samo kot socialno bitje, medtem ko je v drugem vključeno telo. To je ta prenos strateških odnosov iz sfere dvora na področje seksualnosti, prenos, ki se mi zdi zanimiv.

32

Pred letom ali dvema ste v intervjuju za »GAI PIED« rekli, da ljudi pri homoseksualcih ne vznemirjajo najbolj samo seksualni odnosi, temveč predvsem možnost čustvenih odnosov, ki jih imajo homoseksualci zunaj normativnih modelov.

Trenutno me zelo zanima problem prijateljstva. V Antiki in potem še stoletja je bilo prijateljstvo vrsta zelo pomembnih socialnih odnosov, v njegovem okviru so imeli ljudje določeno svobodo, neko vrsto izbire, obenem pa je bil to tudi izredno čustven odnos. Prijateljstvo je seveda zajemalo tudi ekonomske in socialne obveznosti – treba je bilo pomagati prijatelju. Mislim, da je v 16. in 17. stoletju take vrste prijateljstvo začelo izginjati – vsaj v okviru moške družbe. Prijateljstvo je začelo postajati nekaj drugega. Že v 16. st. najdemo tekste, ki eksplicitno kritizirajo prijateljstvo kot nekaj nevarnega.

Vojska, birokracija, administracija, izobraževanje (v modernem pomenu teh besed) ne morejo delovati v okviru tako tesnih odnosov. V vseh teh institucijah lahko opazimo napor za oslabitev in minimiziranje čustvenih odnosov. Ta pojav je še posebno očiten v šolah. V fantovskih gimnazijah je bil eden izmed temeljnih problemov ne samo, kako seveda preprečiti, da bi se fantje med seboj ljubili, temveč tudi, kako preprečiti, da bi se med njimi ne razvijala prijateljstva. V tem smislu bi bilo zanimivo preučevati npr. jezuitsko strategijo.

Mislim, da moramo zdaj, ko smo preučili zgodovino seksualnosti, poskusiti razumeti zgodovino prijateljstva oz. prijateljstev. Ena izmed mojih hipotez je, da je homoseksualnost, seks med moškimi, postal problem v 18. st. Vstopil je v konflikt s policijo, s sodnim sistemom... Družbeni problem je postal zato, ker je prijateljstvo izginilo. Ko je bilo prijateljstvo pomembna in družbeno sprejeta zadeva, ni nihče opazil, da se moški med seboj tudi ljubijo. Ali se ljubijo ali ne, to včasih ni bilo pomembno, iz tega niso izpeljevali nikakršnih družbenih posledic. Ko pa je prijateljstvo kot kulturno sprejet odnos izginilo, tedaj se je zastavilo vprašanje: KAJ MOSKI PRAVZAPRAV POCNEJO SKUPAJ? Takrat je to postal problem. Trdno sem prepričan, da je izginotje prijateljstva kot družbenega odnosa in razglasitev homoseksualnosti za družbenopolitičnomedicinski problem en in isti proces.

Katere institucije moramo izoblikovati ne samo za našo obrambo, temveč tudi za oblikovanje novih družbenih form, ki bi resnično ponujale alternativo?

Pravzaprav ne vem. Mislim, da je treba tisto, kar se je dogajalo v 60-ih in v začetku 70-ih let, obvarovati. V tistih časih je šlo za politično inovacijo, kreacijo in eksperiment, za katerega pa niso zaslužne na velike politične stranke ne programi. Ne moremo zanikati, da se vsakdanje življenje vsakogar od nas od tedaj ni spremenilo, tudi moje se je. Ponavljam pa, da niso bile stare in tradicionalne politične organizacije tiste, ki so dovolile ponovno zastavitev tega vprašanja.

Izšlo v »THE ADVOCATE«, Los Angeles, 7. avgusta 1984; iz »LE NOUVEL OBSERVATEUR« prevedla Natalija Gorlišk in Gregor Golobil.

DVE BESEDILI O *Pier Paolo* HOMOSEKSUALCIH *Pasolini*

ZA DENAR GRE, ZA KAJ ŠE...

(prevajalčeva opomba)

... so pokazali Bronski Beat in lani v Ljubljani odigrali koncert, vendar so bili prepričljivi samo v trditnem delu stavka: za denar gre. Koncert so propagirali z geslom, da je to prvi proti-aids koncert pri nas. In kaj ponujajo kot proti-aids kampanijo? – Pet kondomov, ki plavajo nad poslušalci, in nekaj pesmi z besedili v angleščini, ki je tuja dobršnjemu delu mlade publike. Po nekaj ljudi, ki se sprebadajo po dvorani v majicah in z napisom na njih: Safe sex. In to v času, ko v New Yorku delijo poleg vstopnic v disco club še kondom. Uspešno akcijo v boju proti aidsu je izvedla Mladina, ko je na poletno številko tednika nalepila kondom. Skratka, Bronski Beat so pokazali, da jim je prvi del naslova pomembnejši od drugega; ta je prepričan revni fantaziji organizatorjev. 33

Čemu prevajati Pasolinija? Čemu prevajati tekste, ki jih je Pasolini napisal leta 1974, ko še nihče ni slutil prodora aids-a? Pasolini je ta, ki morda lahko odgovori na drugi del vprašanja

Za denar gre, za kaj še...? Pri njem ne gre za denar, niti za aids. Gre za demokratičnost družbe, ki se izčrpa že zgolj v demokratičnih izjavah, in za razmerja med ljudmi. Pasolini zna ubesediti izkušnjo pesnika, komunista, režiserja in homoseksualca. Ko pravi, da drugačna spolna usmerjenost ne pušča nošenih neizbrisnih sledov in da pušča človeka takšnega, kakršen je, ne pride navzkriž z nobenim od dognanih dejstev o aids-u. Senca »božje kazni«, ki je na začetku padla na homoseksualce, je pri seznanjenih z dejstvi o naravi bolezni že povsem zbledela. Njegovi teksti so priložnost, da postanejo jasna nekatera dejstva o razmerju moči v družbi in o ozadju represivnih momentov v državi vladajočih. Po tej logiki je »nevrotično žrtje«, ki ga omogoča Bronski Beat, diametralno nasprotno racionalnemu vpogledu v strukturo družbe. Sprejemanje spolno drugače usmerjenih temelji torej bolj na pritisku množičnih medijev in na prestižu zvezd zabavne glasbe kot na vednosti in racionalni državi. Temelji torej na iracionalnemu prestižu, ki se iz iracionalne demokratičnosti po potrebi lahko spremeni v iracionalno represijo, pač glede na razmerja sil v družbi.

Teksta sta prevedena iz zbirke *Freibuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft* (Piratski spisi, Kako potrošniška družba izniči kulturo posameznika). Knjiga je izšla pri založbi Klaus Wagenbach v Berlinu, v zbirki *Quartheft*, številka 96. Vsebuje izbor Pasolinijevih člankov in polemik, da bi z njimi predstavili politično kulturo v Italiji, ki po besedah urednikov v Nemčiji ne obstaja več. Pasolini je namreč svoje članke objavljaj na prvih straneh časopisov, kljub temu, da je veljal za neke vrste disidenta. Za začetek smo se odločili, da prevedemo članek, ki obravnava položaj homoseksualcev v družbi in reakcije na te družbene skupine. Članek »Ječa in bratstvo homoseksualne ljubezni« je izšel v časopisu »Il mondo«, dne 11. 4. 1974, članek »Homoseksualci« pa v »Tempo«, dne 26. 4. 1974.

se izraža opozicija; gre za članek nekega urednika, ki je morda popolnoma nedolžen in ki morda sploh ni opazil, kakšne neverjetne stvari je tam pisal in ga zato ne bi rad napadel v osebni polemiki.

Tema članka je »Spolno življenje v italijanskih zaporih«; k obravnavanju te teme je avtorja vzpodbudil dogodek, ki se je pred kratkim zgodil v Milanu: petnajstletnika so ujeli pri majhni tatvini; ker v mladinskem kazenskem zavodu ni bilo več prostora, so ga odpeljali v zapor San Vittore. V njegovi celici sta bila še dva zapornika, ki sta ga skušala zlorabiti (po nekaterih časopisnih poročilih sta bila oba starejša moška, po drugih pa sta bila stara približno enako kot žrtev ali vsaj zelo mlada). Mladič se je upiral in je zato moral trpeti njuno brutalno reakcijo. Kot je splošno znano, »ni nobenega naklepa mučenja, ki ga ne bi inspiriral pogled žrtve« (potemakem je na primer Maria Goretti za svoje žrtvovanje prav tako odgovorna kot njen izvrševalec). Vendar to v ničemer ne spremeni dejstva, da je dogodek v celici San Vittore brutalen, žaljiv in gnusen – kot vse, kar »človeka« zreducira na »stvar«. Enako bi veljalo (vsekakor z drugimi različicami, kar pa je glede na bistvo nepomembno), če bi bila namesto mladiča v celici deklica, ženska ali odrasel moški; v bistvu gre za primer šizoidnega izvrševanja moči (v tem primeru arhaične, in individualne moči telesnega nasilja), ki odriva drugega od sebe in ga oropa tistega absolutnega minimuma svobode, ki obstaja v telesni svobodi.

- 34 Obstajajo zakoni, ki take stvari sankcionirajo: in italijanski kazenski zakonik določa tukaj – morda presenetljivo modro, da jo zagodem svojemu prijatelju De Marsicou – enake zakone za oba spola. Želim si le, da napredne sile v Italiji tega ne želijo spremeniti, ko govorijo o reformi kazenske zakonodaje – v reakcionarnem smislu. Kajti sposobni bi bili za kaj takega – če sodim po zgoraj omenjenem članku (ki prav gotovo ne izraža osamljenega mnenja, prav nasprotno).

Zdaj pravzaprav prehajam k temu, kar želim povedati. »Progresivni« intelektualni svet Italije si je od mentalitete '68 ohranil tiste poteze, ki so mu bile duhovno še posebej sorodne in ki so lahko živele naprej še takrat, ko je bilo protestno gibanje v splošno olajšanje že pokopano. Ena od teh potez je izsiljevalka nestrpnosti, nasilno-nevrotičen pritisk k takojšnjim reformam. Ta nestrpnost je – kulturno gledano – gotovo častna: vrača se k »paradise now« ameriške nove levice pred protestnim gibanjem (to pomeni k tipično »reformističnemu« kulturnemu toku). Verbalizem in terorizem, s katerima nestrpnost danes običajno nastopa (kar velja tudi za članek, ki ga obravnavam), sta mnogo manj plemenitega porekla: prihajata naravnost iz kulturnega duha italijanskega malomeščanstva, ki ga nesrečno-slabi vest zmeraj in neprestano zasleduje in razburja. Nesrečno-slabi vest ga peha v večni nemir in ga naredi pripravljenega za vse – omahljiva masa, ki postane lahek plen prvemu, ki pridiga primat akcije pred mišljenjem (ob tem je zadnje improvizirano na že skoraj subkulturni ravni, kjer marksistični nauk mimogrede prireja zahteve sociologije – ki sicer ni marksistična, je pa zato modna – in celoto potem še napolnijo z ostanki in najstrahtnejšimi splošnostmi vulgarnega humanizma in katolicizma). Povprečni italijanski intelektualci s slepo vztrajnostjo, ki je za njega samopotrjujoča in za druge vsiljiva, ne izpusti nobene priložnosti več, da se plemenito vmeša povsod tam, kjer je potrebno stvari braniti, kar medtem počne že vsa inteligenca – in koga briga, če jih je celo sam do včeraj odrival, ignoriral in obravnaval kot utopične in nepopularne. Ena od teh stvari je reforma izvrševanja kazni. Kot da bi trpel zaradi kakšne vrste raptusa¹, ne zamudi povprečni italijanski intelektualci – on, ki ve, da je popolnoma in brez dvoma na strani dobrega – nikoli prve dobre priložnosti, da kriče razbojna svoje mnenje o situaciji v zaporih, kar potem na splošno poveže z nepopustljivo zahtevo po takojšnjih reformah (kar – poudarjam še enkrat – godi njegovemu samoljubju). Razumljivo, tudi sam sem za reforme, in sicer »tako« (o tem sem že leta 1962 posnel film). Zavedam se tudi, da se to, kar danes mislim in rečem, zgodi v prostoru splošne in programirane tolerance, ki je vzpostavljena od zgoraj navzdol; in tam zgoraj bodo v tem primeru uporabili moje avtonomno mišljenje, moje marksistično ideologijo in moje radikalne strasti, da izvedejo reforme, ki so jih medtem celo vladajoči spoznali kot nujne (in za katere med svojimi tradicionalnimi zastopniki ne najdejo več »ideologov«).

Prav to toleranco vladajočih – v okviru katere se sme opozicionalec vesti s skoraj tako plemenito in divjo prepirljivostjo – je vredno analizirati in demaskirati. Kajti ona je končno vzrok cele vrste nesporazumov in napačnih vidikov (v moralnem, ideološkem in političnem

smislu). Na primer: vsi zaporniki so »dobri« in spadajo »k nam«. Njihov boj za reforme je zato potrebno podpirati, in sicer ne samo brez razlik (kar je čisto pravilno), ampak s skoraj terorističnimi sredstvi. To vodi k resnično grotesknim protislovjem. V našem slučaju sta na primer zapornika, ki sta hotela posiliti mladeniča, »slaba«, in sicer radikalno »slaba«, »slaba« v smislu najbolj reakcionarne morale stare ideologije gospodstva. Ampak kako sta potem hkrati naša brata, katerih boj za reforme naj ne bi vzbudil samo naše politične solidarnosti, temveč tudi naše človeške simpatije? Tukaj je za intelektualca povod zadostoval, da se je soočil s protislovjem – namesto da bi označil ta dva nesrečnika (kot bi dejal Manzoni) preprosto kot »slaba« in ju tako prepustil norosti zakona linča, ker nista našla za svojo seksualno potrebo druge sprostitev kot te, da s skupnimi močmi napadeta šibkejšega. Drug primer: toleranca vladajočih na seksualnem področju je čisto enoznačna (in s tem v bistvu bolj represivna kot kadarkoli prej): heteroseksualnemu paru prizna mnogo več pravic kot včasih, in to tudi izven zakona, toda najprej predstavijo takšen par kot prisilno-obvezen vzor – niti malo drugače kot par konzument-avto.

Ne imeti avta in ne živeti v dvoje lahko velja danes, ko je splošna obveznost, da imamo avto in odnos v dvoje (pošast potrošniškega gospodstva z Janusovo glavo), le kot velika nesreča, ko neznosna frustracija. Heteroseksualna ljubezen, ki je tako neomejeno dovoljena, da se je že izrodila v prisilo, se je razcvetela v neke vrste »družbeno erotomanijo«. Poleg tega niso seksualne svobode zahtevali in izvedli od spodaj, ampak je bila vzpostavljena od zgoraj navzdol (ko je potrošniško-hedonistični oblastniški aparat navidezno popustil vztrajnemu pritisku progresivnih elit). In končno »velja vse to samo za večino«. Manjšine (bolj ali manj določljive) so izključene iz velikega nevrotičnega žrtja. Tistim, ki so »ubogi« še v klasičnem smislu, nekaterim skupinam žensk, grdim, bolanim in – da se vrnemo k naši temi – homoseksualcem, je prepovedano uživanje nove svobode, svobode večine, ki si sicer jemlje pravico iluziorne tolerance, vendar je pri tem bolj netolerantna kot kadarkoli.

35

Urednik, ki se v našem članku ukvarja s problemom seksualnosti v zaporu, se naredi za govornika večine in se vede končno že kot perfekten rasist. Homoseksualec in homoseksualnost se pojavljata pri njem kot formi »slabega«, vendar zatrtega slabega, ki mu je dodeljen prostor, kjer se je spremenilo v »drugačnost«; kjer je zato postalo neznansko, demonično, onečaščujoče. O tem se sploh ne govori; predstava homoseksualnega občevarja deluje kot apokaliptična grožnja, kot dokončna obsodba, ki obsojenega temeljito spremeni v njegovem bistvu. Stari katoliški strah se je tukaj pomešal z novim posvetnim zaničevanjem, ki se postavlja nasproti tistim, ki ne znajo občudovati vrednosti heteroseksualnega odnosa, te čudovite svobode, ki jo uživa nič manj kot prevladujoča večina. Ob misli, da obstajajo v zaporih homoseksualni odnosi (kar je čisto normalno), se progresivnemu povprečnemu intelektualcu strdi kri v žilah: čuti, da ima opravka z nečim neznosnim in si dela skrb kot tisti, ki je globoko pretresen in ki vendar ne more – kot ostali – vsega skupaj ignorirati, ampak se mora s problemom resno spoprijeti. Živčno brska po statistikah: »22 procentov homoseksualcev je svojo anomalijo že prineslo v zapor, 78 procentov pa si jo je šele tam pridobilo!« »47 procentov je navedlo, da so imeli homoseksualno razmerje z drugimi zaporniki.« Globoko prizadet čita poročilo, ki ga je napisal Salierno (v katerem – gotovo nezavedno – razkriva fašistično poreklo svoje kulture). Predlaga takojšnje reforme (kaj bi drugega?), in sicer neko vrsto »legaliziranega izvrševanja ljubezni«, kar bi končno delovalo po starem modelu javnih hiš. Rezultat njegovega prizadevanja pa je vendar (in upajmo, v nasprotju z njegovimi nameni) edini in samo naslednji: za upravo je špijoniiral glede seksualnosti zapornikov in s tem dosegel, da je osebe še bolj poostrilo nadzor in represijo. Zato so ponižani zaporniki prepuščeni le še izbiri med samostansko abstinenco in masturbacijo. Vse skupaj je izrazito komično – in tudi tragično. Tragično je to, da intelektualci, ki se ima za naprednega, izobraženega in človeškega, ne razume, da lahko ta problem rešimo samo s tem, da ga najprej dedramatiziramo.

Tragično je, da ne razume – in pri tem je tako trd in brutalno konformističen –, da se v homoseksualnem občevarju ne uteleša »slabo«, ali bolje: da ni na homoseksualnem občevarju sploh nič slabega. To je spolno občevarje kot vsako drugo.

Toda kje sta – raje ne rečem toleranca – inteligenca in um, če tega ni mogoče razumeti? Ne vžiga nobenih večnih znamenj, ne pušča nobenih madežev, da bi postal nedotakljiv, in ne vodi niti v rasne deformacije. Človeka pusti prav takšnega, kot je bil. Se več, pomaga mu, da doživi ves svoj »naravni« seksualni potencial, kajti nikogar ni, ki ne bi bil »tudi« homoseksualec. Ravno to, in nič drugega, kaže homoseksualnost v zaporih.

Pri vsem skupaj gre za eno od mnogih oblik sprostitve, katere analiza in odobravanje sta na

splošno v ponos modernemu intelektualcu. Kdor je – četudi v sili – izživel svojo homoseksualnost (pri čemer mu je morda pomagal pogum, ki ima svoje korenine gotovo prej v ljudstvu kot pri meščanih – in tukaj tiči razredno pogojen moment sovraštva do homoseksualnosti), ta se gotovo ne bo več, vsaj ne na tem področju, obnašal rasistično ali kot preganalec. Njegova človeška izkušnja bo bogatejša za košček »realne« tolerance, ki je do takrat ni posedoval. Če je imel srečo, potem je morda obogaten za poznavanje lastnega spola, za poznavanje tega, do česar – usodno in čisto naravno – ne more imeti drugega odnosa kot homoerotičnega – tako v sovraštvu kot v bratstvu.

HOMOSEKSUALCI Dva francoska znanstvenika sta napisala pedagoško zasnovano knjigo o homoseksualcih, ki bi bila

primerna, da v časopisnih kioskih nadomesti (po temah podobna) zmašila erotične, pogrošne ali komercialne narave (kar je vsekakor utopično). Knjiga se zdi poštena, jasna, izčrpna, demokratska in zmerna. In vse to tudi je. Kot kritik, seveda tukaj ne govorim ko literarni kritik, začenjam proti svoji siceršnji navadi s tem, da tokrat naprej navajam vrsto posebej povedanih citatov, da bralce vpeljem v temo, ki je prej ko slej tabu (kakor sta pravilno opazila avtorja te knjižice, Daniel in Baudry)

36

1. »Vredno je torej – naj stane, kolikor hoče – prelomiti tabu. Ne živimo več v času, v katerem bi lahko mučne in kočljive stvari prešli enostavno z molčanjem ali jih represivno zadušili – glede tega smo si prač vsi edini . . . Teme, ki so dolgo časa veljale za prepovedane, kot na primer kontracepcija, splav in spolna razmerja mladine, so danes predmet časopisnih reportaž ter radijskih in televizijskih oddaj. Toda težko bi trdili, da velja to – vsaj v Franciji – tudi za homoseksualnost.«

2. »Kot izvor vsega tega bi lahko stal majhen stavek Pavla iz pisma Efežanom: 'Stvari ne smete niti imenovati po imenu.'¹«

3. »Celo tisti del tiska, ki je znan po svojih liberalnih in razsvetljenskih nazorih, ravna ob tem presenetljivo konformistično.«

4. »V tistih družbah, ki so se rešile krščanstva, je prevzelo starodavno religiozno prekletstvo, ki ima pregloboke korenine, da bi lahko enostavno izginilo, obliko zgrešenega racionalizma in živi tako naprej v vsej svoji zadržanosti: tako imata SZ in Kuba izredno ostre zakone proti homoseksualcem za *zaščito ljudstva* pred pregrehami propadajočega kapitalizma.«

5. »Poleg tega je značilno, da je Hitler poslal v koncentracijska taborišča tri kategorije manjšin, da jih iztrebi, in to je utemeljil z *zaščito rase*: Jude, Cigane in homoseksualce (z zadnjimi, ki so jih označili z roza trikotnikom, so ravpali še posebej gnusno. Kljub temu so edini, ki po vojni niso zahtevali pravico po povračilu). Se več – tako bi lahko dopolnili –, so edini, za katere se v bistvu sploh nič ni spremenilo in katerim ni bila dodeljena niti najmanjša oblika rehabilitacije.«

6. »Statistično gledano lahko torej izhajamo iz tega, da je do 15 oseb, s katerimi ima opraviti naš bralec, vsaj ena homoseksualec. Ugotovitev, ob kateri se je vredno zamisliti.«

7. » . . . nobenega primera ni, da bi se odraščajoči zaradi posilstva usmerili v homoseksualnost. Kaj takega resno domnevati celo samo za trenutek, je očitno absurd. Ravno obratno: doživeta trauma praviloma povzroči, da se prizadeti za vedno odvrne od homoseksualnosti. Vzemimo torej, da je sprovciral nasilje in – zavedno ali nezavedno – iskal to, kar se mu je končno zgodilo.«

8. »Ničesar ni . . . , kar bi dovoljevalo zaključevati ali samo domnevati, da obstaja med homoseksualnostjo in nevrozo razmerje vzroka in učinka, pa čeprav samo minimalno: povezava je – če sploh obstaja – v dejstvu, da družbene obsodbe homoseksualnosti deluje nevrotizirajoče.«

9. »Sodniki se pogosto pokažejo presenetljivo prizanesljivi do obtožencev, ki so obtoženi zaradi mučenja, poškodbe ali celo usmrtitve homoseksualca; kot bi si mislili: 'Prav mu je.'«

¹ Verjetno gre za del Pavlovega pisma Efežanom (Ef 5, 3), ki se v slovenskem prevodu Biblije glasi: »Nesramnost pa in vsaka nečistost ali lahomnost nas je med vami niti ne imenuje, kakor se spodobi svetim; tudi ne nespodobno vedenje in ne-spametno govorjenje ali norčevanje, kar se ne spodobi, ampak rajši zahvaljevanje.«

Istočasno se večkrat zgodi, da je homoseksualec, ki stoji pred sodiščem zaradi katerekoli stvari, obsojen enostavno zato, ker je kot homoseksualec kriv že sam po sebi.«

10. »Pomembno je, da si razjasnimo naslednjo, psihologom dobro znano nezavedno reakcijo: večina tistih, ki z zaničevanjem napadajo homoseksualce, delajo to samo zato, da se jim ni treba postaviti za lastno zatrito homoseksualnost. Glede tega se je Jean-Paul Sartre zelo jasno izrazil: 'Kar zadeva tiste, ki so pri obsodbi Geneta uporabljali najostrejše besede, sam prepričan, da je za njih homoseksualnost stalna in stalno zatajevana skušnjava in tako tarča njihovega ogorčenega sovraštva: srečni so in zadovoljni, če lahko homoseksualnost sovražijo na nekom drugem, kajti to jim omogoča, da odvrnejo pogled od sebe.'«

11. »'Odobravanje homoseksualnosti in uživanje mamil [potrebno bi bilo upoštevati značilno povezavo] nima niti najmanjše zveze z delavskim gibanjem', je razložil Pierre Juquin, član centralnega komiteja Komunistične partije Francije (»Nouvel Observateurs«, 5. 5. 1972).«

12. »... sreča petnajstine človeštva ni stvar, mimo katere bi lahko šli z lahkim srcem.«

Ducat citatov, ki preprosto temeljijo na zdravem človeškem razumu, na tistem minimumu neposredno jasnih stvari, ki se dajo povedati o tej temi. Vendar se »knjižica« Daniela in Baudrya pri tem ne ustavi. Knjižica je popularna razprava, vendar znanstveno utemeljena in zaradi tega kompleksna.

Kljub temu bi dodal nekaj opzak (ki jih bo bralec razumel šele po branju tukaj pretresanega teksta – kar mu sicer lahko samo toplo priporočam).

Prvi premislek zadeva Freuda. Splošno znano je, da zmore le psihoanaliza razložiti, kaj homoseksualnost pravzaprav je. Tudi Daniel in Baudry vesta to; vendar istočasno sporočata: prvič – s premočnim poudarkom na zdravem človeškem razumu –, svoje pridržke do freudovske interpretacije, in drugič, da je Freud po njunem mnenju odgovoren za uvrstitev homoseksualnosti kot »anomalije« nasproti »normalnosti« (meščanske družbe), ki jo je Freud pasivno in morda celo boječe sprejemal. Mislim, da to ni res. Ko Freud govori o »normalnosti« (kar je vedno mišljeno čisto normalno in shematizirajoče), misli pri tem v glavnem na »normalnost« kot ordo naturae, ki nepretrgan preživi vse čase in družbene ureditve. Celo v družbah, kjer odobravajo homoseksualnost, leži »normalno« vedno v »povprečju«, se pravi v seksualnem vedenju večine. »Anomalija« je beseda kot vsaka druga, dokler ji dajemo racionalen (in ne pozitiven, niti negativen) pomen.

To »pomanjkanje« ozira do naziranj »normalnega« sveta pri obeh avtorjih, ki sta kljub splošnim merilom v glavnem sprejela »revolucionarno« držo (Front homosexuel d'action révolutionnaire), se pokaže tudi na drugem mestu: obojata – kot da bi se želela prilizovati razkačeni večini – neodgovorno dejanje »pedofilnega razuzdanca«, čigar erotični interes je usmerjen na »efeba«², na odrasčajočo, ki so na pragu mladosti. To je običajen očitke, ki temelji na prepričanju, da bo še neodločen mladenič (biseksualen – št. 3 Kineseyeve razdelitve) tako usmerjen v homoseksualnost. To vsekakor nasprotuje vsemu, kar sta o tem povedala avtorja. Namreč: kdor je biseksualen, to tudi ostane; če bi ta moral zdaj – hipotetično rečeno – dati svoji homoseksualnosti določeno prednost, bi to ne bilo nič budega.

Razen tega seksualna sproščenost v nobenem primeru ne izključuje poklica pedagoga. Sokrat je bil razuzdanec. Od Lisida do Fedre je imel številna ljubezenska razmerja z dečki. In kdor ljubi dečke, ta enostavno mora ljubiti vse dečke (in prav tu tiči razlog za njegov pedagoški poklic).

Ne glede na vse to: mladeniča (ki je do takrat nedolžen – kar ni nič drugega kot smešna hipoteza) pripraviti do homoseksualnega občevarja ne pomeni odvrniti ga od heteroseksualnosti. V spolnem življenju obstaja nek »avtonomni« moment; to je avtoerotika, in sicer ne samo v psihološkem, temveč tudi v telesnem smislu. Če mladega človeka pustimo samega na samotnem otoku, bo imel še naprej spolno življenje. In kar končno zadeva definicijo »mladoletništva«, imata Daniel in Baudry velike težave: s spremembo zakona je bila v Franciji v obdobju vichyskega fašizma določena polnoletnost z 21 leti. Naravnost blazna zadeva. V Italiji, kjer

² Ephebos (iz stare grščine): mladenič med 18. in 20. letom, ki je sposoben nositi orožje.

(nepojasnjeno na tem področju) veljajo Napoleonovi zakoni, je meja mladoletnosti pri 16 letih (in ne pri 18, kot sta trdila Daniel in Baudry).

To »dejstvo« me je napotilo k drugi misli (ki je zopet polemo k drugi misli (ki je zopet polemična – tukaj bi mi um svetoval, da priporočam to knjigo brez polemike). Gre za naslednje: Daniel in Baudry poskušata – s trdnim prepričanjem v silo ideje in moč njenega delovanja – problem homoseksualnosti postaviti v zvezo z naraščajočo toleranco (ki praktično že obstaja, čeprav prihaja zakonodaja kot ponavadi z zamudo), s toleranco, ki se ravna po heteroseksualnem odnosu (kontracepcija, splav, zunajzakonski odnosi, seksualnost mladostnikov in v primeru Italije še ločitev) in na katerega želita enostavno obesiti (politični) problem manjšin.

Ne verjamem, da je sodobna oblika tolerance pristna. Vzpostavljena je »od zgoraj navzdol: gospodarstvo konzuma vzpostavlja to toleranco, ki formalno zahteva absolutno fleksibilnost navad, zato da posameznik tako postane dober potrošnik. Družba, brez predsodkov in sproščena, ki je ustvarjena tako, da multiplicira odnose parov in (heteroseksualne) potrebe, ustvari popolnoma neizogibno pohlep po konzumnih dobrinah. Za mentaliteto liberalnega Francoza je to gotovo težje razumljivo kot za progresivnega Italijana, ki je odrasel v fašizmu in prihaja iz kmečke in zgodnjeindustrijske družbene ureditve – in stoji zato »brez moči« pred tem silnim fenomenom. Možnost neomejene seksualnosti za mladino današnjega dne ni več svoboda, marveč prisila, za katero stoji strah, da ne bi zadostili vsem dovoljenim svobodom. Zato ne smejo obstajati več nobene starostne očitve. Zakoni, ki še naprej postavljajo takšne meje, so medtem postali smešni (in veljajo zato samo še za homoseksualne odnose).

- 33 Ne delajte si nikakršnih utvar, pošteni in romantični starši (ki jih misel »biti represiven« tako pretrese): med dvema mladima različnih spolov, četudi sta še zelo mlada in spolno komaj zrela, obstaja enak erotičen odnos kot pri dveh odraslih.

To govorim, ker mislim, da se Daniel in Baudry predajata napačnim upom, ko mislita, da bi ta toleranca lahko vključila tudi homoseksualnost; to bi bilo mogoče le takrat, če bi govorili o pošteni toleranci, o toleranci, doseženi »od spodaj navzgor«. V resnici imamo tukaj opraviti z navidezno toleranco, ki napoveduje čase intolerance in razizma, kot sta obstajala v Hitlerjevem času (čeprav vse to morda ne bo prevzelo tako grozovitih oblik). In zakaj? Ker je resnična toleranca (ki si jo je novi model gospodarstva le navidez prilastil) družbeni privilegij izobraževalnih elit; medtem se smejo ljudske mase navduševati za gnusno parodijo tolerance, ki jo v resničnosti gojijo v že skoraj nevrotični obliki intolerance in fanatizma (kar je bilo nekoč tipično za malomeščanstvo).

Zato lahko knjigo Daniela in Baudrya bere in razume nihče drug kot izobražene in zato tolerantne elite: samo one so verjetno sposobne osvoboditi se tabuja homoseksualnosti (saj ga imajo še vedno v sebi). Mase so nasprotno obojene na še dodatno zaostritev svojega prastarega bibličnega strahu – v primeru, da so ga imele; če pa ga niso imele (kot v Rimu, na jugu Italije, na Siciliji, v arabskih deželah), so pripravljene pri priči zatajiti tradicionalno toleranco ljudstva in prevzeti intoleranco tistih novih, umetno oblikovanih mas, ki so nastale v meščanskih, s toleranco blagoslovljenih deželah.

Na tem mestu postane stvar polemična. Tudi knjiga Daniela in Baudrya nakloni »političnemu aspektu« probleme precej strani. Vsekakor prevladuje v njuni analizi antikomunizem, ki – tako pravico naj bi imel tudi z ozirom na homoseksualnost – je vendar nekoliko sumljiv: kajti točno se prilega prestrašenemu pritisku zmernosti in integraciji, ki že na skoraj ganljiv način prežema vso knjigo. Vendar pomanjkljiva analiza razmerja homoseksualnosti in politike pri Danielu in Baudryu ne temelji toliko na njunih vprašljivih političnih nazorih, kot mnogo bolj na njunih vprašljivih nazorih glede homoseksualnosti. Iz njune knjige izhaja – vsekakor implicitno –, da homoseksualec ljubi in želi drugega homoseksualca. V resnici so stvari popolnoma drugačne: na splošno (to pomeni: v velikem številu primerov – vsekakor v sredozemskih deželah) homoseksualec ljubi in želi heteroseksualca, ki se je pripravljen spustiti v homoseksualno izkušnjo in čigar homoseksualnost ne sme postati vprašljiva niti za trenutek. On mora biti »Mož«. (Tako je heteroseksualec manj izpostavljen sovraštvu, ko se iz čiste radovednosti in da se izdivja, spusti v homoseksualno izkušnjo; kajti ravno to potrjuje njegovo heteroseksualnost.) Kot edino politično tehtno dejstvo navajata Daniel in Baudry, da homoseksualnost ni razširjena samo med bogatimi in buržoazijo, marveč tudi med delavci in revnimi; iz česar lahko zaključimo, da je homoseksualnost nekaj brezrazredno univerzalnega. To ni povsem nepomembno, kajti homoseksualnost – z vidika razreda – postane tako vseobsegajoč in zato neizogiben problem. Marksizem, ki tega problema ne dopušča ali se mu

izogiba – in to po možnosti iz zaničevanja – ni manj nevaren kot fašist, ki je v francoskem parlamentu predlagal, da bi homoseksualnost definirali kot »socialno zlo«. Vendar ne gre zato. »Politični aspekt« homoseksualnosti je treba iskati drugje, čeprav leži tudi na skrajnih mejah javnega življenja. To želim pokasnit z dvema primeroma: ljubezensko razmerje med Maurice in Alecom v sijajnem Forsterjevem romanu iz leta 1914 in ljubezen med delavcem in šolarjem v prav tako sijajni (žal neobjavljeni) Šabiniini pripovedi.

V prvem primeru doživi Maurice, človek iz angleške visoke buržoazije, v ljubezni, ki mu jo nudi »telo mladega služabnika Aleca, edinstveno izkušnjo: skozi to izkušnjo spozna drug družbeni razred. Prav tako delavec s tržaškim šolarjem, le v obratnem smislu. Samo razredna zavest ne zadošča, če ni dopolnjena z razrednim vedenjem (kot sem pred leti povedal v eni svojih pesmi). Toda ne glede na izmenjavo »razrednega vedenja«, ki je tako koristna in skrivnostna in ima za moje pojmovanje – in morda samo za moje – tako presegajoč pomen; ne glede na to bi rad znotrajrazrednosti Daniela in Beudryja, ki sem jo označil kot univerzalno, postavil nasproti naslednji Leninov stavek o Judih (napisan po letu 1917): »Večina Judov so delavci in zaposleni. Oni so naši bratje, ki jih kapital zatira tako kot nas, oni so naši tovariši ... Bogati Judje so kot naši bogataši ... zatirajo delavce, jih ropajo in sejejo razdor med njih.« Če želimo homoseksualnosti znova dati prostor v »normalnosti«, potem ne vidim boljše poti ko te, ki jo je Lenin pokazal na primeru Judov; to je pot, ki nima svojega izhodišča v perspektivi tolerantnega sožitja. Sicer se zdi, da sta Daniel in Baudry pozabila prav najbolj vzvišen odgovor, ki ga je dal homoseksualec na zavraten in barbarski pogrom tako imenovanih »normalnih«: v mislih imam samomor homoseksualnega protagonista v Cocteaujevi Beli knjigi, ki si je vzel življenje, ko je videl, da je za človeka neznosno »biti prenašan«.

AIDS SKOZI *Boris Pintar* PSIHOANALIZO

40

Največje odkritje 20. st. ima ustroj fantazmatskega scenarija. Aids je prva bolezen v človeški zgodovini,

o kateri javnost ve prav toliko kot zdravniki, kar pomeni, da tudi zdravniki ne vedo nič kaj dosti. Najbolj ogroža štiri rizične skupine ljudi, kar gledano skozi enostavno retroaktivnost pomeni, da so bolezen razširile, če ne kar povzročile, prav te skupine: homoseksualci, narkomani, hemofiliki in ljudje odvisni od transfuzije krvi. Zadnja skupina je nedolžna žrtev, ki so jo s kontrolo krvi že rešili pred, od drugih povzročeno, povečano rizičnostjo. Tudi hemofiliki so nedolžna žrtev, vendar vanje ni usmerjen najmočnejši žaromet sočutja javnosti, ker so že tako nepreklicno in posibilno dedno bolni. Narkomani v javnosti, z vso protimamilaško in protimafijaško vojno, niso zapisani z ničemer dobrim, poleg tega pa bi tako ali tako prej ali slej umrli. Sočutje javnosti je usmerjeno na nedolžne otroške žrtve, ki se rodijo narkomanom. Homoseksualci, kot poosebljena nelagodnost sodobne zahodne civilizacije, so torej dominantni strukturni element podjetja aids. Vanje so usmerjene oderske luči in naenkrat so zapolnili časopisne stolpce.

S prvim časopisnim valom aidsa, ki ga je prinesel iz razvratne in dekadentne poznokapitalistične Amerike (ZDA), je prišel tudi ameriški peder, če naj uporabimo ta lep slovenski izraz. To je peder, ki zamenja na mesec 100 (sto) partnerjev¹, ki se valja v faličnem užitku, užitku idiotov, promiskuitetni orgijastični peder, ki poriva in je porivan na vse možne konce in kraje hkrati. To je peder, ki je po prvi trač informaciji povzročitelj aidsa. Peder polnega užitka, orgazma brez manka. Užitek je zreduciran na svojo čisto obliko – bleščava polnega užitka sovpade z razkritjem tega bebavega, poženščenega, trivialnega, mehkužnega, strahopetnega, ničnega bitja, izgubljenega v nasladi, tega pol- in pod-človeka. Toda fantazma nam nekaj pove le o svojih tvorcih, skoraj nič pa o predmetu, na katerega se nanaša.

Zdi se, kot da je fantazma spolnega razmerja pristala pri homoseksualcih, da se je homoseksualec znašel na hipotetičnem mestu polnega užitka, ki je izvirno prazno. Homoseksualec kot subjekt, ki se zanj predpostavlja, da uživa.

In naključje je hotelo, da se je homoseksualec – mali a – »razširil« iz oblastvenih struktur. Kot da torej oblast, ki naj bi sama stala na hipotetičnem mestu polnega užitka, verjame, da je to mesto drugje. Oblast postane subjekt, ki se zanj predpostavlja, da verjame. In ljudstvo svoje verovanje delegira preko oblasti, verjame po ovinku.

¹ Zdi se, da je mafiya eden izmed temeljnih elementov strukture sodobnega sveta, vsekakor pa s svojo organiziranostjo med bolj uspešnimi. – In v zadnjem času se celo pojavijo vprašanja, če bi sodobni simbolni univerzum, kot je, brez mafije sploh lahko obstal.

² Iluzija ne sme biti preveč iluzorična, če hoče postati realna, se pravi spreminjati zgodovinsko realnost, kar je njen namen. – Brž izračunamo, da je to 3,33 na dan.

Kaj moti ljudi pri homoseksualcih, kaj moti nekoga tretjega, če se dva homoseksualca med sabo onegavita? »Nič, samo...« njun lastni užitek, kot tisto, kar nam je v resnici neznosno. V sodobnem političnem jeziku se to glasi: »Nič, samo... da razširjajo aids.«³ Ali hočemo rešiti homoseksualce pred aidsom, ali hočemo rešiti človeštvo pred aidsom, ali hočemo rešiti homoseksualce pred njihovim lastnim užitkom? V tem pogledu ima aids strukturo fantazmatskega scenarija.

Danes imamo že »humanejšo« verzijo, da je prišel aids iz daljne Afrike, od črncev, pojavila pa se je še »humanejša«, da je prišel od opic – proti tej verziji so varuhi moralnosti in intimnega človeškega, seksualnega odnosa med moškim in žensko, tako imenovane »nove senzibilitete« (postmodernistične?) brž povzdignili svoj glas. Najhumanejša verzija bi seveda bila, da je aids prišel iz veselja, kolikor se ne bi zdela neprepričljiva. Kakorkoli že, homoseksualci so dobili svoj pečat, svojo kletvo, ki je neizbrisljiva. Ostane le še prostor za izkazovanje lastne humanističnosti, ki ga je zasedla celo katoliška cerkev, in v tem primeru prehitela partijo, s katero sta si sicer v stališču do homoseksualnosti precej blizu.^{4,5}

Homoseksualcem se v skrajnem primeru obeta, da lahko ostanejo »novi Judi«, in to univerzalnejši od samih Judov. Kolikor danes, ko smo dodobra napolnjeni s humanistično ideologijo⁶, nihče več ne upa javno verjeti, da so Judi krivi za gospodarske in ostale težave, pa bi z nekoliko domišljije homoseksualci lahko kaj hitro postali »krivi«⁷ za ekonomske, ekološke, natalitetne, nacionalne⁸ in vsakršne krize sodobne civilizacije. Kot se da opaziti, pa že postajajo središče usmerjanja agresivne energije⁹. Homoseksualcev se drži nekaj dodatnega, nekaj »nenaravnega«¹⁰, nek presežek, ki jih loči od rasističnih in nacionalnih zatiranj, »paradoksn moment samonanašanja«. Homoseksualci so tista točka (točka prešitja), pred katero odpovedo tudi intelektualistični predsodki.

41

³ Tako se glasi tudi argument naših političnih struktur, ki pa zveni nekoliko neprepričljivo, saj bi se dalo predpostaviti, da bi jim bilo bržčas vseeno, če bi se homoseksualci med sabo iztrebili (če zanemarimo biseksualce, ki niso deležni tolikšne javne pozornosti, ki pa jedini lahko razširijo bolezen na »zdravo« družbo), in bi se tako rešili motečega elementa v dokončni socialistično – človeški ureditvi družbe.

Najbolj enostavno, ne pa postransko, primerjavo med evropskim kapitalizmom in socializmom bi lahko naredili na odnosu le-teh do seksualnih manjšin. In presenetljivo je, kako je ravno socializem netoleranten, celo z uporabo kazenskega pregona, do seksualnih manjšin.

⁴ Morda se Cerkev prav zaradi svoje aseksualiziranosti laže postavi v bran homoseksualcev.

⁵ V empirični sociološki raziskavi P. Jambreka Podružbljanje prava (str. 260) so objavljeni rezultati anketirancev glede na izobrazbo, članstvo v ZK in religioznost, ki so odgovarjali na vprašanje: »Katero skupino ljudi naj bi sodišča obravnavala strožje oziroma mileje: Cigane, mladino, homoseksualce, reveže, ljudi na položajih, sezonske delavce, ustaše in četnike, potepuhe in delomrzneže?« Najvišji odstotek za strožje obravnavanje homoseksualcev doseže skupina, ki jo družijo članstvo v ZK (27,5) (višji od nečlanstva, višji od nižje in visoko izobraženih, višji od nevernih in kativno vernih). Hkrati pa člani ZK strožje od homoseksualcev obrljujejo ljudi na položajih (40,0), reveže (43,6), potepuhe in delomrzneže (60,0) ter ustaše in četnike (72,5).

To je podatek, ki j zaskrbljujoč, in nad katerim bi se morala Zveza komunistov zamisliti in se odločiti, ali se bo ukvarjala z osvobajanjem človeka kot človeka, ali s preganjanjem homoseksualcev, revežev in potepuhov. In kolikor bi se odločila za drugo varianto, je zrela, da se kot avantgarda samoukine.

⁶ V razširjanju humanistične ideologije pa se ni nihče preveč trudil, da bi homoseksualnost ločil od sodomije, oziroma da bi sploh »humaniziral« neobičajne spolne prakse.

⁷ Zdaj, ko revija Mladina prinaša na svetlo nova dejstva iz biografije tovariša Aleksandra Rankovića in polpretekle jugoslovanske družbene stvarnosti, se pri ljudeh kaj hitro sliši ugovor: »Vsaj nekaj, za kar so ga obtoževali, pa že mora biti res. Čisto za prazen nič ga pač ne bi odžagali.«

Na podobne sklepe lahko naletimo tudi glede usode Židov pod nacisti: »Vsaj za nekaj so pa Židi gotovo bili krivi, čisto iz gole kaprice jih ne bi mogli toliko pobiti.«

Ko pa imamo minimalno jedro krivde (racionalno ali neracionalno), pa se že lahko sproži ves aparat pregona z najstrašnejšimi posledicami. Saj se pregon osnuje na krivdi/nekrivdi, in ni prav nič pomembno, ali je »krivda« večja ali čisto majhna. Zato niso opravičljive nikakršne »dialektrične modrosti« kot: »Nekoliko pa so bili Židi tudi sami krivi...« ali analogno »Saj so homoseksualci samo krivi...«.

⁸ In še ta »internacionalizem« homoseksualcev, ki da jim nacionalna samobitnost – nacije, ki jih je izvrгла čez rob – ni prva skrb.

⁹ »Lahko še počakamo«, da bodo začeli odkrivati homoseksualce, ki so še bolj zakriti od Judov, razen kolikor se ne uporabi bulvarskega koda, pod katerega lahko pade vsakdo. – Torej bo za odkrivanje homoseksualcev treba uporabiti priznanje in s tem sodobno inkvizicijo.

¹⁰ Psihoanaliza nas je menda naučila vsaj to, da človeška spolnost ni dan produkt biologizma in da analogije med živalsko in človeško spolnostjo niso niti posrečene niti priporočljive.

Kot so homoseksualci »najuniverzalnejši Judi«¹¹, pa je tudi aids najuniverzalnejša bolezen v človeški zgodovini. Teoretsko gledano bi lahko dejali, da je aids realno, ki ne eksistira, a ima svoje lastnosti. – In tudi, ko bodo za to čudežno bolezen iznašli cepivo, se bo še vedno lahko pojavila vsakih deset, sto let, kadar bo to »potrebno za ureditev in seksualno stabilizacijo civilizacije«¹². Na nek način je aids univerzalnejši (realnejši) od samega boga.

Vendar uradno aids ne velja za moško homoseksualno bolezen, torej nas le asocira na moško homoseksualnost. In tako bi lahko postavili vprašanje, od kod pri moški populaciji tolikšna nelagodnost (pravi gotovo večja kot pri ženski populaciji) ob vse, kar spominja na moško homoseksualnost. Če vzamemo za primer samo ljubljansko Televizijo, lahko opazimo, da je poročanje o aidsu skoraj po pravilu ženska zadeva.

Kot je videti, se tudi naše politične strukture počutijo nelagodno ob homoseksualnosti in aidsu, ki ju, kot se zdi, enačijo, in se tej tematiki raje izognejo. Le semtertja prepovedo kakšen »pederski kongres, sklicujoč se na medicinske ali še bolj bedaste sociološke – provokativne (pravi čas in kraj) razloge. Homoseksualnost »morajo« tolerirati, da dosežejo vsaj minimum civilizacijske oblasti, hkrati pa, sklicujoč se na javno mnenje, ki ga s svojimi predsodki same poustvarjajo, onemogočajo kakršnokoli organizirano združevanje homoseksualcev in lezbijk¹³. Zdi se, da je treba storiti vse, da bi onemogočili hipotetično meso polnega užitka.

Retorično sofistično vprašanje:

Kako lahko družba, ki ni sposobna prenesti niti svobode seksualnosti, sanja o svobodi mišljenja?

42

In če zaključimo: Aids ima poleg medicinskih konotacij prav toliko fantazmatskih, zato je aids par excellence psihoanalitska stvar (das Ding).

PRIPOMBE

Na nek način, če bi gledali na psihoanalizo zelo ohlapno, bi bil aids po svojih socialnih lastnostih podoban nekakšni masovni (svetovni) »psihoanalitski terapiji« homoseksualcev; vendar prosti takšnim špekulacijam govori sama omejenost človeške imaginacije, ki si ne more zamisliti tako bolnega »psihoanalitika«. Bržčas pa bo bilo kaj takega mogoče, ko bodo računalniki postali psihoanalitiki.

S tem, ali ima v primeru Dore prav Lacan ali Freud, se lahko psihoanalitiki igrajo rusko ruleto, eno pa je gotovo, kliničnih primerov psihoanalize se ne da reševati post mortem. – Lahko pa pripomnimo da psihoanaliza ni enostavno dialektika.

Psihoanaliza trdi, da sama ne ve nič o ženskem užitku. Kot pa je poznano, so v sodobnosti žene psihoanalitikov več ali manj psihoanalitsko usmerjene, tako da imajo idealne pogoje, da med samim spolnim aktom proučujejo moški in ženski užitek. Tako psihoanalitikom, kajti zdi se, kot da bi v nekaterih psihoanalitskih tekstih naleteli na implikacije, da je »homoseksualni« užitek enak ženskemu, ni potrebno hitlerjansko preganjati, nadzorovati in mučiti homoseksualcev »za proučevanje ženskega užitka«. In tako gotovo lahko prav kmalu pričakujemo prvih dognanj o ženskem užitku, na dognanja o »homoseksualnem užitku« pa bo potrebno še počakati, saj od psihoanalize najbrž ne moremo kaj prida pričakovati, kljub temu, da je homoseksualnost par excellence psihoanalitsko področje, vsaj dokler bo homoseksualnost uvrščala samo med patološke histerije, perverzije, nevroze etc. Vsekakor pa bo psihoanaliza v raziskovanju »homoseksualnega užitka« morala omejiti svoje kompetence v uporabi tehnično – instrumentalnih sredstev, če si ne bo hotela, saj se zdi, da si je psihoanaliza na homoseksualnosti polomila svoje mlečne zobe, polomiti tudi drugih zob, razen kolikor psihoanaliza ni slon.

Že res, da sodobnega subjekta/gospodarja žene neznosna sla po vedenju o užitku, da hoče priti do dna užitku, vendar pa so raziskovanja CIE, KGB in UDBe o »homoseksualnem užit-

¹¹ Tu ne gre pozabiti, da »homoseksualci« ni nov izum, saj usoda homoseksualcev v tretjem rajhu ni bila nič boljša od židovske, le da niso bili tako javno eksploatirani.

¹² Zanimiva je primerjava s kavarniško teorijo, ki trdi, da sta grška in rimska civilizacija propadli prav zaradi spolne razbrzdanosti.

¹³ Seveda se političnim oblastem, ki niso neposredno voljene, ni treba ozirati na (seksualne) manjšine.

ku» neekonomična in v prvi vrsti znanstveno vprašljiva, če že zanemarimo humanistične norme. Problem glede znanstvene relevantnosti tovrstnih raziskav predstavlja že dejstvo, da večina (pri »nas« 98 %)¹⁴ agentov sodobnih tajnih organizacij boluje za patološkim narcizmom. Tako je za psihoanalitike znanstveno mnogo učinkovitejše, če si za raziskovanje »homoseksualnega užitka« najamejo kakšnega homoseksualca.

Kot je objavila Mladina (24. 4. 1987), je v Sloveniji 100.000 homoseksualcev in lezbijk, kar se skorajda pokriva s številom psihoanalitikov in psihoanalitičark¹⁵, tako da če bi vzeli za primer Slovenijo, ima le-ta dobre pogoje za tovrstno raziskovanje.

Da bi govorili o identičnosti »homoseksualnega« in ženskega užitka, nimamo najmanjše osnove, kolikor pa ima homoseksualec skupnega z žensko, kolikor je moški, ki se vpiše na žensko stran v spolni razliki, pa vendarle za homoseksualca ne moremo reči, da je ženska, lahko bi kvečjemu dejali, da je Ženska – torej tista Ženska, za katero psihoanaliza trdi, da ne obstoji. Seveda bi tako prišli do problematične in smešne trditve, saj bi to v skrajni konsekvenci pomenilo, da so homoseksualci bogovi. Kolikor je ta trditev teoretsko nevzdržna, pa se iz psihoanalize da precej konsistentno izpeljati tezo, ako bo bil Bog, bo bil Homoseksualec¹⁶.

Prav tako se zdi, da je s filozofsko-psihoanalitskega gledišča homoseksualnost »solipsizem«. Univerzalni Eros, Eno, katerega drugi dejavnik, ki deluje kot ovira, je Thanatos – ki ga uteleša-pozitivira aids.

April 1987

¹⁴ Zavod za statistiko Pintar Corporation.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Tu nam ne gre za politično-teološke teze, temveč za teoretsko izpeljavo.

LITERATURA

- Lacan: Še, zb. *Analecta*, izredna št. r. *Problemi*, Ljubljana 1985
Žižek: *Zagata socialne fantazme*, v: *Evakuacija duha* 2, FF, Lj. 1986
Riha, Žižek: *Problemi teorije fetišizma*, *Analecta*, Ljubljana 1986
Dolar: *Struktura fašističnega gospostva*, *Analecta*, Ljubljana 1982
Dolar: *Subjekt, ki se zanj predpostavlja, da uživa*, v: *Struktura seraja*
Glasilo Freudovskega polja: *Razpol* 2, *Prob.-Razp.* 10-11, Lj. 1986
Močnik: *Beseda Besedo*, SKUC, Ljubljana 1985
Alain Grossrichard: *Struktura seraja*, SKUC in FF, Ljubljana 1985
Foucault: *Nadzorovanje in kaznovanje*, DE, Ljubljana 1984
Freud: *Dve analizi*, *Analecta*, Ljubljana 1984
zbornik: *Uvod v sociologijo*, *Druga knjiga: Oblike združevanja in kulture* (uredil Peter Jambrek), DDU-Univerzum, Ljubljana 1979
Jacques Leibowitch: *Aids*, CZ, Ljubljana 1985
slovensko in ostalo jugoslovansko časopise

O VZROKU FIKCIJE *Marcel Štefančič, jr.*

44

Pri romanu – in tukaj je Lukacs dovolj velika avtoriteta – naj bi šlo za degradirano iskanje avten-

tičnih vrednot v degradiranem svetu. Roman naj bi bil zato »oblika moške zrelosti«. In če naj to povemo malce bolj grobo: roman, to je zastavljanje napačnih vprašanj in prejemanje napačnih odgovorov, pri čemer ima bržčas kakršnakoli »odsotnost« odgovora status »napačnosti«, »neadekvatnosti« ipd. Bistveno napako romanesknega »problematičnega junaka« moramo videti v dejstvu, da njegovo »pot« predstavlja gibanje hierarhije od Univerzalnega k Partikularnemu, od Občega k Posebnemu, da se potemtakem praktično že na prvi strani pojavi z bolj ali manj izdelanim in sklenjenim »kategorialnim« oz. »konceptualnim aparatom«, s sistemom vrojenih splošnih idej.

V noveli pa se vedno zgodi prav narobe: gibanje hierarhije od Univerzalnega k Partikularnemu in potem nazaj k Univerzalnemu nadomesti – kot nekaka »negativizacija procesa« – skok oz. »obrat« od Partikularnega k Partikularnemu, nekako »uspelo« srečanje dveh Partikularnosti. Novela je prostor, v katerem je mogoče na še tako napak zastavljeno vprašanje vedno dobiti pravi odgovor. Novela je lahko zato »oblika neskončne mladosti«.

Kje smemo videti ta novelistični »obrat« od Partikularnega k Partikularnemu, to »uspelo«, »nespodletelo« srečanje dveh serij, ki se v strogem smislu – za razliko od romana, mar ne? – sami dejavnosti »naracije« upirajo?

Praktični aspekt tega novelističnega »obrata« bomo izolirali v nekaj novelah Stephena Cranea, ameriškega pisca, ki ni v življenju napisal niti enega samega romana (temu se je najboj približal v svoji malce daljši noveli *the Red Badge of Courage*), zato pa je napisal celo serijo odličnih novel.

Uporabili bomo torej štiri novele: *An Episode of War*, *The Blue Hotel*, *The Open Boat* in *Maggie: a Girl of the Streets*.

1. *An Episode of War*. Ker se znajdemo sredi vojnega meteža, je razumljivo, da se ljudje pobi-jajo ali pa vsaj zadajajo drug drugemu rane. Tako je neki poročnik močno ranjen v roko. Kmalu priskaklja zdravnik in že smo soočeni s temle dialogom, kratkim, a značilnim.

Poročnik: »Menda mi je ne boste amputirali.«

Zdravnik: »Kje pa, nesmisel, nesmisel . . . Ne bom je amputiral.«

Zelo kmalu zatem pa se novela konča s temle stavkom:

»In to je zgodba o tem, kako je poročnik izgubil roko.«

Povsem »napačno« vprašanje prejme »pravi«, smeli bi reči, »dejanski«, historični odgovor. Zakaj lahko to vprašanje (»Menda mi je ne boste amputirali.«) jemljemo kot »napačno«, čeravno se »realizira«, če naj uporabimo ta izraz? Preprosto zato, ker ranjenčevo (poročnikovo) čebljanje lahko dojamemo le kot »nesmiselno« blebetanje, blodnjo, »polzavestno« haluciniranje, br-

bljanje, potemtakem kot del deliričnega, »imaginarnega« scenarija, ki se kot tak upira »pozitivni« dejavnosti narativnega scenarija in od katerega sam historični tok pripovedi ne more biti v ničemer »neposredno« odvisen. Poročnikova halucinacija (»Menda mi je ne boste amputirali.«) se realizira: *plot, siže* povsem preplavi *story, fabulo*, celo do te mere, da se izkaže, da je šlo pravzaprav ves čas zgolj za to (»And this is the story of how the lieutenant lost his arm.«) in da je vse ostalo (pač *story*) tam le zato, da bi prikrilo pravi »vzrok fikcije«, njeno »drugost«, njeno »radikalno drugost«, njeno »drugo senco«, če hočete. Da je zaplet (»finta«) prav v tem, spoznamo šele v trenutku, ko je to že obenem postalo tudi *story*, ko potemtakem *story* že postane *plot*.

2. *The Blue Hotel*. Zdaj se znajdemo v nekem povsem mirnem mestecu, postavljenem nekam v globoki ameriški Zahod, v mestecu, v katerega prispe tujec (menda Sved, zato ga bomo tako tudi imenovali), ki se namesti v hotelu. Dospelga Šveda kmalu obsede misel, da ga bodo ubili: »... zdi se mi, da me bodo ubili.« To misel potem v različnih inačicah obsedantno ponavlja do onemoglosti: to se zdi kajpada vsem nesmiselno, »silly«, halucinantno, prismojeno, Sved se jim zdi nor, bebav, blefira, fantazira, čveka, ne ve, kaj govori. Šved se je pač preveč »vživel« v »podobo Divjega zahoda«, ki ga že zdavnaj ni več. Na koncu Šveda res ubijejo. Tisto, kar se je nam zdelo za nameček, kot brezpomenski, nepomembni presežek »bolne in sfantazirane domišljije«, česar trajanje se nam je zdelo odveč, kot skrivnostni preostanek neke halucinante, imaginarne operacije, kot poteza v »prazno«, se zdaj v hipu »strdi«. Ta fantazma varuje oz. zastira neko »realno«, neko »strukturirajoče« načelo (prav dejstvo, da bo Sved na koncu zares ubit!), ki pa mora ostati do konca *story* skrito kot nekak »odsotni vzrok«. Iz tega smemo sklepati, da je »skriti«, »odsotni vzrok« same *story* prav *plot, zaplet, siže* ali natančneje, *sižejsko jedro* (»Sižejsko jedro novele čistega tipa predstavlja en sam dogodek, kakaj novela kot kratka pripoved je usmerjena na enotno in nepretrgano dojetje.«, Mihail Petrovski, *Morfologija novele*, Ruski formalisti, MK, 1984), *organsko središče*, ki je potemtakem glede na samo sebe vedno malce premaknjeno, kar pa že tudi pomeni, da je vedno premaknjeno tudi glede na »zmogljivost« in »identifikacijsko sposobnost« bralčeve percepcije, glede na »enotno in nepretrgano dojetje«. (A propos siže: »Osrednji del sižeja ... kot svojevrstnega gradiva –Stoff– novele ... očitno zajema en sam dogodek, sižejsko jedro, ki je predmet *pripovedi* ...«, M. Petrovski, *ibid.*)

45

3. *Maggie: a Girl of the Streets*. Maggie je močno zaljubljena v Petra. Smrtno, bi lahko rekli. Toda v nekem prav posebnem in nadvse intimnem trenutku svojih pubertetniških sanjarjenj pa si je »zamišljala kakega pol ducata deklet, ki se ljubijo z njim« (»... she imagined some half-dozen women in love with him.«). To se seveda zdi spet kot nepomembno, nesmiselno najstniško fantaziranje, kot haluciniranje »zaljubljene druge«, kot del fantazmatskega imaginarija. Na koncu se njena halucinacija spet »realizira«: »V posebnem oddelku krčme je sedel moški (Peter!) s pol ducata deklet.« (»In a partitioned section of a saloon sat a man with a half-dozen women.«) Nedoločna samostalniška postavljenost (*a*) nas opozarja na tujo »domačnost tega stavka, tega mesta, ki nam povrne halucinacijo v »petrificirani« obliki. *Siže, sižejsko jedro* kot organsko središče same novele se spet izkaže kot »odsotni«, »skriti vzrok« *pripovedi, story*. Zato bi lahko že tudi govorili o nekakem »implicitnem neskladju« med *sižejem* in *pripovedjo*: *pripoved* je tam le zato, da bi skrila *sižejsko jedro*, da bi skrila svoj lastni *vzrok, vzrok fikcije*. (A propos »neskladje«: »Za nastanek novele potemtakem ni potrebno samo dejanje, ampak tudi nasprotno dejanje, določeno neskladje.«, Viktor Sklovski, *Zgradba novele in romana*, *ibid.*)

4. *The Open Boat*. Brodolom, klasičen in popoln. Pred nami je čoln s štirimi brodolomci. V neki noči, ko vsi ostali že spijo, uničeni in razdejani, dopisnik še napol bedi in skozi njegova razrita usta (dobesedni) privrejo verzi nekega pesnika, verzi, ki grejo takole: »Legionar leži umirajoč v Afriki ... itd.« Ta pesniška »slutnja smrti«, kot pravimo, njemu samemu kot »subjektu« vzame besedo: verzi spregovorijo dobesedno na njegovem »mestu«, s tem pa je beseda dana nekemu drugemu, neki »tujci«, »odtujenji«, »eluzivni«, halucinantni pesniški govorici, katere »odtujenosti« in »razsrediščenosti« je še stopnjevana z dejstvom, da je dopisnik te verze celo »pozabil, da jih je pozabil«. Na njegovem mestu potemtakem spregovori »potlacena« oblika samega *sižejskega jedra*, kolikor se ta halucinacija na koncu spet »realizira«, s čimer se »bolečina v srcu pesnika« prelevi v »resničnost – kruto, žalostno in fino« (»actuality – stern, mournful and fine«). Nekdo je že takrat na tem, da umre. To je strojnik, ki na koncu zares umre (»Legionar leži umirajoč ... «). Halucinacije v tem primeru (in tudi v prejšnjih treh primerih) ne smemo dojeti kot »perturbacije realnosti«, temveč kot »vdor« v realnost, kot »invencijo« realnosti. Spet imamo uspešno, nespodletelo srečanje dveh serij, nato »neskladje«, ki se izniči

spríčo »zakrpanja« samega fantazmatskega imaginarija, potemtako neko vsebinsko »neskladje«, ki se izniči na »potlačitvi« formalnega »neskladja« med *pripovedjo* in *sižejskim jedrom*. *Sižejsko jedro* je ponovno razčlenjeno kot »skriti vzrok« *pripovedi*: *pripoved* moramo dojeti kot formo, vzpostavljeno na potlačitvi *sižejskega jedra*, *vzroka fikcije*, *procesa produkcije*, ali natančneje, na potlačitvi *presežka mesta produkcije nad mestom reprezentacije*. Ob tem se kajpada vztrajno vsiljuje misel, da je sama *pripoved* nebitvena, da se resnica izvije neodvisno od *pripovedi*, da vse zvijače in ovinki zgolj odlagajo in odstavljajo pravi rešitev, »enigmatični«, »paradoksalni« zasuk (da bo poročnik izgubil roko, da bo Šved ubit, da se bo Peter znašel s šestimi ženskami, da bo nekdo umrl), da *pripoved* konstruira svojo nepotrebnost, saj dopisnikova, poročničkova, Švedova in Maggiejina haluciniranja nekako ne »tečejo«, ne »grejo«, obvisijo v »prazenem«, ne ujamejo se v »celoto«: »razlog« svoje eksistence prikrivajo v sami notranjosti svojega delovanja, ali kot smo rekli včasih, »strukturo vzroka« zastirajo v samem prostoru učinkov. V resnici pa moramo videti v *pripovedi* prav tisto »vsebinsko formulo«, ki onemogoča, da bi se novela spríčo *razkritja organskega/sižejskega jedra* žanrsko sprevrnila na raven preproste anekdote (npr. pri Boccacciu).

Vzemimo, denimo, Šveda. Njegova vpisanost v polje *pripovedi* temelji prav na *potlačitvi* njegove vpisanosti v polje *sižejskega jedra*, kar pomeni, da je, smeli bi reči, »dvojno vpisan«, saj je, po eni strani, udeležen na »prvi sceni« (v polju *pripovedi*), po drugi strani pa na tej »sceni« reprezentira neko »drugo sceno«, ali natančneje, v tem polju (*pripovedi*) drži mesto nekega »drugega« mesta, pač *sižejskega jedra*. Zato ni nič čudnega, da Šved na tej »prvi sceni« učinkuje skrajno enigmatično, bebavo, nesmiselno, halucinantno, kar še dodatno stopnjuje njegova obsesionalna in delirantna fiksacija v legendarni svet Divjega zahoda, fiksacija, ki se bije z dejstvom, da se vse skupaj dogaja v urejenem, mirnem in civiliziranem meščanskem kozmosu. V tem smislu je Švedova smrt rezultat dejstva, da je to normalno družbeno stanje, ta obstoječi meščanski kozmos že sam v sebi sprevržen, deformiran, »divji«, »zahodnjaški«, »kavbojski«, »revolverjaški« itd. Z drugimi besedami: Šveda pokonča nekdo, ki ga ta obdolži goljufanja pri kartanju, pri povsem »kavbojski« igri. »Lazna nemoč« fantazmatskega imaginarija (pač Švedove halucinacije) se izniči spríčo vrnitve potlačenega *sižejskega jedra* (kot da bi šlo za »delujoče osebe«, ki se skušajo izogniti »usodi prerokbe«): Šveda ubijejo in nekaj mesecev kasneje »mož z vzhoda« razkrije nekemu »kavboju«, da je tisti človek, ki ga je Šved obdolžil goljufije in je moral zato tudi umreti, zares goljufal. Konec *sižeja* še ni tudi konec *pripovedi* (»Nedorečenost razpleta še ni nedokončanost pripovedi«, M. Petrovski, *ibid.*).

Pripoved, story je vzpostavljena na »potlačitvi« samega »vzroka fikcije«, potemtako svojega lastnega »odsotnega« in »skritega vzroka«.

NAŠ AVION *Ali Žerdin*

47
Jugoslovanski nadzvočni lovec ni prvi poskus jugoslovanske armade in vojaške industrije, s katerim naj bi »dignili splošni nivo tehnološke razvitosti«¹ jugoslovanske industrije in prispevali k »integraciji jugoslovanskega gospodarstva na novih temeljih«. Med te poskuse nedvomno sodijo izdelava domačega tanka (M 84), oba aviona (Galeb in Orel s svojimi verzijami) in še kaj. Nadzvočno letalo torej ni edini »skok v tehnološko razvitost 21. stoletja«, pač pa le en od delov mozaika. Trenutna raven tehnološke razvitosti dokazuje, da so bili dosedanja skoki neuspešni, v najslabšem primeru pa so pomenili skok nazaj ali celo skok v brezno. Tako med dele omenjenega mozaika sodi tudi jeseniška jeklarna, postavljena zaradi interesov vojaške industrije, ki ni prinesla kdo ve koliko k prehodu v post-industrijsko družbo, zato pa je celi državi prinesla še en finančni dizaster. Novi avion torej ni prelomni projekt, pač pa del kontinuiranega procesa.

Domača javnost je za novi avion prvič izvedela na brniškem letalskem mitingu ob odkrivanju spomenika Edvardu Rusjanu. General Anton Tus je novemu avionu pripisal ogromen pomen in ga primerjal celo s projektom Eureka. To se je zgodilo leta 1986. Zalostno pa je, da so v tujini ob istem času vedeli o našem projektu mnogo več. Še enkrat je torej na dan prišla znamenita – skoraj framasonska – praksa vrhov vojaške hierarhije in vojaške tehnokracije, ko lahko o projektu sodimo le ob pomoči podatkov, ki jih objavljajo tuje specializirane revije. Vse lepe besede o podružbljanju naše obrambe se prav na tej točki (ki je – mimogrede – izjemno pomembna) izkažejo za lažne, cel koncept pa zaradi molka uradnih instanc začenja smrdeti po manipulaciji.

Kot rečeno: general Tus je novemu avionu pripisal izjemen pomen (potegnil je vzporednico med Eureka in našim čudom). Ta metafora kaže na neverjetno neznanje in nerazumevanje sodobnih razvojnih procesov. Avionu bi lahko pripisali tudi takšne lastnosti, kot jih je imel za inovacije projekt Apollo, pa bi s tem udarili popolnoma v prazno. Apollo je človeštvu prinesel polet na Luno, pa tudi teflonske ponve, VD-40, specialne kulije in še kaj. Dejstvo pa je, da se je projekt Apollo odvijal v popolnoma drugačnem prostoru. Hkrati se tudi projekt Eureka odvija v prostoru, ki nima nobenih skupnih točk z našim prostorom.

Kaj so značilnosti projekta Eureka: najprej moramo vedeti, da težko govorimo o Eureka kot o »projektu«, torej postopku, s katerim skušamo doseči nek cilj. Eureka je *prostor* z zelo ugodnimi lastnostmi. Cilji Eureka niso natančno definirani, pač pa fluidni. Zato pa so natančno definirane lastnosti tega prostora, natančno je definirana celotna infrastruktura, znotraj katere naj bi se dogajale inovacije. Vsi sodobni poskusi tehnološkega razvoja morajo izhajati iz ene lastnosti inovacije: *inovacije ne moremo planirati*. Inovacije se dogajajo nepredvidljivo, odvisne so od znanstvene imaginacije, intuicije, naključij. Prav zato je natančna definicija zahtevnih inovacijskih podvigor nesmiselna.

Zato pa lahko definiramo in planiramo pogoje, znotraj katerih prihaja do inovacij. Kaka družba se lahko trudi, da potencialno število inovacij doseže, ali pa se mu skuša približati. Potencialno število inovacij pa predstavlja vsoto vseh zamisli, za katere pa ni nujno, da bodo kdaj realizirane. Najbolj napredne družbe lahko dosežejo, da je število nerealiziranih zamisli kar najmanjše. Tehnološki razvoj se torej ne dogaja na neki premici, pač pa v prostoru. Če skušamo postaviti enačja med Eureko in našim avionom, je to tako, kot bi rekli, da je prostor enak premici.

Logika, ki nam jo skušata vsiliti vojaška industrija in vrh vojaške hierarhije, je popolnoma drugačna od logike, ki je značilna za Eureko. Najprej definiramo cilj razvoja (avion), šele potem pa ugotavljamo, kako bomo zakoličili prostor, znotraj katerega se bodo zgodile vse potrebne inovacije. Pri tem projektu ni jasno, do kakšnih sprememb bo prišlo znotraj same znanstvene infrastrukture, ni jasno niti to, ali bodo pogoji za znanstveno in raziskovalno delo boljši ali ne, jasen je le cilj! Z vsem tem nočem reči, da cilj ni dosegljiv. Ravno obratno, cilj lahko dosežemo, vprašanje pa je, kakšna bi bila cena.

Najprej pogledimo, kakšne sploh so lastnosti našega invocijskega subsistema. Šele ob poznavanju teh lastnosti lahko ugotovimo, koliko nas bo vse skupaj stalo. Jerovšek (Delovna organizacija, veliki sistemi in gospodarski razvoj, 1986, str. 154) ugotavlja, da tehnološko-inovacijski eksploziji na zahodu ne moremo slediti, kot vzrok pa navaja naslednje lastnosti:

1. nimamo zadosti kapitala, da bi ga investirali v skladu s tehnološkim imperativom;
2. naše znanje o tehnološkem imperativu in obsegu tehnološke eksplozije je premajhno;
3. nimamo zadosti inovacij;
4. znanja, ki ga zahtevamo, ne znamo motivirati in organizirati tako, kot to zahteva moderna tehnologija;
5. na mikro in makro ravni imamo nefleksibilno organizacijo, ki ni sposobna hitrih prilagoditev;
6. imamo kadrovske politike, ki ne more favorizirati talentov, sposobnosti ali znanja, kot to zahteva tehnološko-inovacijska eksplozija.

Kako naj torej na novi avion gledamo v luči prej naštetih lastnosti invocijskega subsistema? Ali za vojaško industrijo velja lastnost, da bi bila brez kapitala, ki bi ga investirala v skladu s tehnološkim imperativom? Kapital očitno ni problem, nenazadnje je financiranje razvojnega programa armade urejeno bolje kot investiranje drugih razvojnih programov. Vprašanje pa je, če bo ta kapital (zagotovljen je iz relativno stabilnih proračunskih virov) res investiran v skladu s tehnološkim imperativom. Glede na to, da druge veje industrije tega ne znajo, bi težko trdil, da je vojaška industrija kakšna posebnost, saj njene specifičnosti do zdaj ni razkril nihče.

Najprej: ali znanje vojaške industrije presega znanje drugih vej in si s tem tudi zagotavlja vsaj povprečno vedenje o obsegu tehnoloških eksplozij v isti branži drugod po svetu? Če tega vedenja ne posedujemo, je nesmiselno razmišljati o takem podvigu, kot je avion. Če pa to vedenje posedujejo, se postavljajo druga vprašanja: od kod vojaški industriji in njenim razvojnim oddelkom možnost, da temu razvoju sledijo, in zakaj je prav vojaška industrija favorizirana?

Nadaljujmo: znano je, da nimamo dovolj inovacij: ali je vojaška industrija v tem izjema, na kakšen način je dosegla to stanje? Za inovacije morajo biti razmere ugodne, potrebna je močna infrastruktura, ki vse to omogoča. Če inovativnost vojaške branže ne presega povprečja drugih branž, bomo inovacije za avion »naklamljali« do leta 3000 in ne do leta 2000. Če pa je inovacij več, naj za božjo voljo povedo, kako to dosežejo, da se bodo razvojni oddelki v drugih branžah organizirali na podoben način. Vojska nekaj več kot 8 % lastnega proračuna namenja znanstveno-raziskovalnemu delu, 43 % pa tehničnemu opremljanju. V teh 8 % bi se lahko skrivala skrivnost, saj finance iz teh virov ustvarjajo dovolj soliden okvir za inovacije. Problem pa je seveda v tem, da civilna industrija tega odstotka ne bo nikoli dosegla. Znano je, da v jugoslovanskem merilu znanstveno-raziskovalnemu delu namenimo pribl. 1 % nacionalnega dohodka. Ta številka je v primerjavi z razvitimi državami katastrofalna, saj tam znanstvenikom namenijo 15 do 30-krat večji delež. Če vojsko pojmujejo kot samostojen sistem in pri tem ugotovimo, da znanstvenemu delu namenijo 8 % sredstev, s katerimi razpolaga, celotni družbeni sistem pa za raziskave namenijo le 1 % nacionalnega produkta, je stvar že bolj jasna. Zaradi privilegiranega položaja vojaških znanstvenih institucij lahko le-ti posegajo po projektih, ki po zahtevnosti presegajo sposobnosti sorodnih civilnih ustanov.

Spet se vrnimo k Jerovškovim tezam o lastnostih našega inovacijskega subsistema: znanje, ki ga imamo, je nemotivirano in slabo organizirano. Ali obstaja možnost, da bi vojaška industrija svoje znanje organizirala na manj tog način? Ob dejstvu, da je vojska sama po sebi izjemno toga induvanje organizirala na manj tog način? Ob dejstvu, da je vojska sama po sebi izjemno toga industrija, bi v bolj fleksibilno organizacijo znanosti težko verjel. Ob dejstvu, da se vojaški kompleks vse do danes ni odzval na številna vprašanja o novem letalu, bi dvomil v njegovo prožnost. Očitno tudi njega zavezujejo vsa pravila, značilna za druge dele armade, ta pravila pa so toga in preprosto skregana z logiko postindustrijske družbe. Dvomimo torej lahko, da bi bil armadni inovacijski subsistem bolje organiziran od ostalih delov, prav tako ne moremo pričakovati, da bi bili bolj fleksibilni, saj o lastni organizaciji ne more odločati samostojno, pač pa se moramo ravnati po skupnem armadnem organizacijskem vzorcu.

V zadnji točki Jerovšek trdi, da naša kadrovska politika ne favorizira talentov. Ali je vojska izjema, in če je, kako ji uspeva uveljaviti pozitivno selekcijo?

Če povzamem: vojaški inovacijski subsistem se od ostalih inovacijskih sistemov razlikuje predvsem po tem, da razpolaga z relativno visokim deležem skupnega proračuna, namenjenega delovanju nekega sistema. Ob vseh drugih postavkah pa lahko dvomimo o njegovi superiornosti.

Poglejmo si še nekaj podatkov o jugoslovanskem inovacijskem subsistemu: leta 1968 smo imeli patentiranih največ domačih patentov, tj. 180. To število ves čas pada, tako da je leta 1983 dosegalo le še 26 % v primeri z letom 1968: imeli smo le še 46 patentov. (glej Marko Kos, Kriza inovacije – kriza tehnične inteligence). In še podatek o institucionalizirani raziskovalni sferi (isti vir): cela raziskovalna sfera pri nas je s svojimi 7000 raziskovalci v obdobju od 1970–1981 registrirala le 16 patentov, tj. en patent letno na 1255 raziskovalcev. V »Siemensu« je bilo to razmerje 220-krat boljše! Kako naj torej v tej inovacijski bedi dosežemo tako bolesten ambiciozen cilj, ko je nadzvočni avion? Argument zagovornikov novega letala bi bil naslednji: če smo zgradili Orla, Galeb, Jastreba, domači tank itd., zakaj ne bi zgradili še lovca? Možnosti za izdelavo domačega lovca namreč obstajajo, dejstvo pa je, da bo ta projekt potekal v prej omenjenih okvirih. Hkrati bi to lahko pomenilo, da se praktično vse domače inovacije odvijajo okrog projekta »lovec«, vsi ostali projekti pa stojijo.

Predpostavimo, da bi projekt stekel s polno paro. Ob dejstvu, da več ali manj vsi projekti, ki bi vodili v tehnološko razvito družbo, stojijo, bi to imeli naslednje posledice. Celotna inovacijska dejavnost bi se dogajala le na eni liniji in ne znotraj nekega prostora. Na tej liniji bi se morale dogajati inovacije, ki bi peljale do točno določenega cilja: dvojne hitrosti zvoka. Ker inovacij ne moremo planirati ali jih krotiti na kak drug način, bo za doseg cilja uporabljen le en del izumov. Ker vsi ostali obsežnejši projekti stojijo, prelivanje teh izumov ne bo možno. Graditelji lovca ne bodo mogli računati na morebitne inovacije v komplementarnih panogah, saj teh panog enostavno niso razvili do stopnje, ki bi lahko patentirale izume na podobnem nivoju. Prišlo bo torej do entropije inovacij, torej do stanja, ko inovacije, ki niso direktno uporabne, ostajajo v predalih, namesto da bi jih vnovčili v kateri drugi veji. Res je, da je stanje, ko ne prihaja do inovacij, usodno. Se mnogo huje pa je, če do inovacij prihaja, pa ostajajo neuporabljene. Prav v tem je prednost inovacijskih podjetij, ki se dogajajo v prostoru in ne na eni sami liniji. Ob tem, da je verjetnost, da se bo inovacija sploh zgodila, v prostoru mnogo večja, hkrati ne obstaja strah, da bi inovacija ostala neuporabljena. Ob projektu »lovec« pa se bo dogajalo prav to – in pred tem nas ne more obvarovati noben ukaz iz takšnega ali drugega štaba.

»SKOK V TEHNOLOŠKO RAZVITOST 21. STOLETJA«

Leto 2000 je neke vrste mitična točka, dejstvo pa je, da se bo zgodilo zelo kmalu. Navaden matematični račun pokaže, da se bo zgodilo čez 11 let. Skok v 21. stoletje, ki se ne bo zgodil niti letos ali naslednje leto, pač pa v nekaj letih (desetletju), torej ne bo skok, pač pa korak (korak na mestu?). Vsi, ki govorijo o skoku v 21. stoletje, bi se počasi morali zavedati, da je ta futurološko-mitična točka takorekoč tu. Izračun, ki so ga sposobni inteligentnejši predšolski otroci, pravzaprav kaže na prozornost teze o skoku. Če bi hoteli ublažiti razliko med svetom in domačim stanjem, bi tako ali tako morali startati na 22. stoletje: Sele na tej točki bi lahko govorili o izenačitvi z ostalim svetom. Pretirani optimizem »skokovitega« raz-

voja nosi vsaj še nekaj nevarnosti. Z ideologijo »skokovitega« razvoja smo se lahko srečali že takoj po vojni. Strategijo tega časa bi lahko pojasnili že z nekaj stavki: prenehajmo biti agrarna država in postanimo industrijska sila. Akumulirani kapital iz kmetijstva prelijmo v industrijo, s tem pa bomo iz zaostalosti 19. stoletja preskočili v solidno razvitost 20. stoletja. Nadzvočni avion je le posodobljeni korelat ideologije skokovitega razvoja iz let 1945–1955. Z nevarnostmi te ideologije smo dovolj dobro seznanjeni, posledice pa čutimo še danes.

Kidrič je na 5. partijskem kongresu leta 1948 govoril o graditvi socialistične ekonomije. Gre za retorično briljanten govor, ki hkrati povzema vse značilnosti takratnih ideoloških vzorcev (očitno pa ne le takratnih!). Takole je govoril:

»Ali imamo premog, in to ne le lignit in rjavi premog?! Ja, imamo ga! Imamo ga celo več, kot je potrebno. Imamo tudi črni premog, čeprav ga nimamo ravno veliko! Ali imamo premog, primeren za koksiranje? Imamo!

Ali imamo nafto? Ja, imamo. V nedrjih zemlje je imamo celo več, kot je potrebno.

Ali imamo železovo rudo? Ja, imamo jo! Celo več je je, kot bi je potrebovali!

Ali imamo baker, svinec, cink, nikelj, krom, mangan, antimone, živo srebro, bizmut, zlato, srebro, selen, aluminij? Imamo!

Ali imamo fosfate? Imamo!

Ali imamo možnosti za proizvodnjo žvepla? Imamo!

Ali imamo možnosti za proizvodnjo nitratov? Imamo!

Ali imamo bombaž in volno ter možnosti za njihovo predelavo? Imamo!

Če bi sodobni vojaški politiki kaj dali na retoriko, bi govor o novem avionu izgledal takole:

Ali imamo usposobljene strokovnjake? Imamo!

Ali imamo pilote, ki nov avion nestrpno čakajo? Imamo! In ti pilot so boljši od tujih!

Ali imamo strokovno bazo? Imamo! Sestavlja jo 25000 strokovnjakov (podatek navaja Lazanski v razvpitem članku »Avion iz Zajče dobave«).

Ali imamo letalsko industrijo, ki bo uresničila zamisli strokovnjakov? Imamo, v njej dela 70000 marljivih delavcev (podatek spet navaja Lazanski v istem članku).

Itd, itd . . .

Ko Kidrič govori o razvoju in o vseh zmogljivostih, nekaj najpomembnejših dejstev enostavno presliži oz. zamolči: Zamolči, da je država brez industrijske tradicije, brez intelektualnih kapacitet, da razvoj od samega začetka sloni na voluntarizmu, da razvoj poteka pod budnim partijskim nadzorom in ne po tržni logiki . . . Hkrati zamolči, da bo z razvojem industrije padlo kmetijstvo.

Apologeti novega aviona prav tako radi spregledajo marsikatero dejstvo. Predvsem to, da je ekonomija tako na psu, da tako obilne investicije ne bi prenesla, da smo brez inovacijskih kapacitet, da so podobne projekte že izvajali, pa se niso kdo ve kako obnesli, čeprav tehnološko niso bili tako zahtevni (Orel!). Razvoj novega aviona sloni na etatiistično-direktivno-voluntarističnih osnovah in ne na neki tržni logiki. Ključna zamolčana točka je seveda dokončna afirmacija vojaškega industrijskega kompleksa, in to v času, ko vsi drugi industrijski kompleksi tonejo. Ta razvoj pa bi za seboj nujno potegnil tudi drugačno politično logiko. Ob vsem tem ni prav nobenega dokaza, da bi lovec res lahko prinesel tehnološki preboj. Že ob vseh večjih vojaških tehnoloških projektih so navajali pozitivne posledice (od integracije gospodarstva do tehnološkega razvoja), vendar resnejših poročil o koleraciji med razvojem vojaških naprav in siceršnjim gospodarskim razvojem ni in najbrž tudi ne bo. Skupni imenovalec zahtevnejših tehnoloških projektov, ki jih je izvedla JLA, je celo ta, da so se končali tik pred prehodom v krizo ali pa že ob izbruhu krize, začeli pa so se pred njo. Ali niso prav ti projekti s svojo megalomanijo prispevali h krizi, k zadolževanju? Dokler tega odgovora ni, je govorjenje o lovcu nesramnost, ne pa resno razpravljanje.

»O NOVEM LETALU NE ODLOČA SAMO ARMADA...«

Viceadmiral Stane Brovet je v pogovoru za Delo o novem letalu povedal več kot njegovi predhodniki.

pa vseeno zelo malo. Tako recimo še ni znano, kdaj se je cel projekt začel, do katere faze je že izveden. Vsi ti podatki bi bili zelo pomembni, saj bi nenazadnje povedali, koliko denarja so do zdaj požrli. Hkrati pa je izjava o tem, da armada ne odloča o letalu, več kot zanimiva. Najbrž ni bila zvezna skupščina tista, ki bi bila dala zeleno luč za samo razmišljanje o letalu, čeprav bi bil tako potek edino smislen? Če armada čuti potrebo po lovcu, naj to potrebo predstavi v skupščini in naj jo argumentira. Na tej ravni bi lahko govorili o strateškem pomenu novega lovca, o tehnološki smiselnosti, o finančnem zalogaju, o političnih konsekvencah. Če bi skupščina sprejela sklep o nujnosti graditve novega letala, bi pogovori o izvedbi lahko stekli. Vojaška industrija bi dobila nalogo in določen proračun. Storiya z našim avionom pa se odvija popolnoma drugače. Najprej smo o novem lovcu lahko brali v tujih strokovnih revijah, na sejnih v tujini so že poznali nekatere konstrukcijske rešitve za naš lovec, projekt je že tekel in očitno kar intenzivno, če se je vojaški industriji zdelo smiselno odhajati na tuje in navezati stike, čeprav domača javnost in očitno tudi skupščina (!) o vsem tem nista vedela ničesar. Obstaja sicer možnost, da je skupščina o morebitni izdelavi letala razpravljala na zaprti seji. Če se je kaj takega res zgodilo, gre za neverjetno potegavščino. Politično bi to pomenilo skok v 19. stotletje (če že vsi govorijo o tehnološkemu skoku v 21. stoletje). Če pa skupščina o avionu še ni razpravljala, čeprav projekt teče, sta vojaška industrija in vojaški vrh v svoje roke prevzela pooblastila, ki bi jih morala imeti skupščina. Če viceadmiral Brovet trdi, da o avionu ne bo odločala le armada, projekt pa teče, ni to nič drugega kot sprenevedanje. Brovet hkrati trdi, da bodo odločitve sprejeli po vsestranski analizi vojaškega, gospodarskega in komercialnega učinka. Istočasno pa lahko v Startu in Naši obrambi prebiramo ugibanja, kakšen motor bo imel naš avion, v tujini pa so podobna vprašanja postavljali že leta 1985 (če ne celo prej). Vprašanje motorja ni niti del vojaške, niti ekonomske, niti komercialne analize. Motor je vprašanje konstrukcijske rešitve. Januarska številka revije Aerosvet poroča, da se v tem trenutku že usposablja kadri, ki bi sodelovali pri izvedbi (šolanje poteka tudi v tujini!), preučujejo možnosti tehnološke podpore, ki bi prihajala iz tujine, usposobljeni so laboratoriji, pripravljeni tuneli za aerodinamične poskuse! Torej je faza, ko bi izdelovali strateške, komercialne in gospodarske analize že za nami, začela pa se je operativna faza! Ali viceadmiral Brovet tega ni vedel? Ali je bilo zaporedje, ki ga je navedel viceadmiral Brovet spremenjeno? Ali smo najprej poiskali povsem operativne rešitve, šele potem pa vse ostalo? Če to drži, potem postopki vojaške oligarhije nikakor niso legitimni, pač pa pomenijo navadno izsiljevanje. Kaj bi se npr. zgodilo, če bi ustretni organ sklenil, da aviona ne bomo gradili? Najbrž bi jih postavili pred dejstvo, da je bilo do tega trenutka narejenega toliko in toliko, da so kadri za izvedbo projekta usposobljeni, da so usposobljeni tudi laboratoriji, zdaj pa bodo te kapacitete ostale neizkoriščene! Organom, ki bi (bodo!) sprejeli sklep, torej ne preostane nič drugega, kot da spoznajo, da poti nazaj ni. Teren, na katerem naj bi se odvijala debata o novem avionu, je že zdaj prepariran tako, da se mu ne moremo izogniti.

»NADZVOČNI AVION: HITREJŠI OD UMA«

Aleksander Tijanić je v Slobodni Dalmaciji projekt novega aviona primerjal z »ruskim sindromom: Njihova vojaška industrija gre v veselje, civilna industrija pa ne zna narediti niti dobrih čevljev«. Zares! Od Sputnika naprej je cela sovjetska politika stavila le na reprezentativno vojaške projekte in tam dosegla marsikaj. Zato pa druge toliko manj! Primerjanje našega aviona z Apolloom je zato zavajajoče. Primerjamo ga lahko le s Sputnikom, ali novejšimi sovjetskimi vesoljskimi dosežki. Ob tem, da vsi ti projekti služijo vojski, so odlični ideološki mehanizem (»V nekaj letih bomo ujeli zahod!«). Rusi so s Sojuzom lovili zahod, mi z lovcem lovimo 21. stoletje. Sojuz je res ujel Skylab, zato pa ni bila povprečna ruska industrija niti za ped bliže ameriški. Še vedno jim je delal težave navaden zaporožec ali moskvič. Res je, da bi lahko naš lovec ujel 21. stoletje, vseeno pa bo Jugoslavija ostala industrijsko nerazvita država, avion pa ji bo prinesel še kakšen drobec dolgov za povrh.

Ob tem, da bi novi lovec lahko imel obrambno funkcijo, bo imel predvsem reprezentativno. Če bi bil avion namenjen le obrambi, bi ga kupili v tujini in si ne bi delali težav s celim razvojnim postopkom. S ceno do tega trenutka uradno ni postregel še nihče, tako da ne moremo trditi, da bi bila prav visoka cena ovira. Komentatorji pa so zato omenjali pomisleke, ali naj

kupimo vzhodni ali zahodni avion. Če je dilema res tako huda, zakaj ne kupimo obeh? Pol enih pol drugih! Menda bi naša neuvrščena vojaška diplomacija že znala skleniti tak posel? Res je sicer, da bi morali instruktorji oditi na dvojno šolanje v tujino, vseeno pa bi bilo to cenejše kot pošiljanje moštva strokovnjakov za razvoj aviona na podobno pot. Te dileme pa so nepomembne, ker avion predstavlja reprezentativen predmet! Če bo vojska res naredila avion, to ne bo pomenilo le tega, da zdaj avion imamo in nas brani pred napadom. Predvsem bo pomembno to, kdo ga je naredil, katera institucija v državi je bila sposobna skočiti v 21. stoletje. V reviji *Aerosvet* smo že lahko prebrali: »Na krilih YU-supersonika ima Jugoslavija enkratno možnost, da naredi pomembne tehnološke prodore, da mobilizira najboljše med inženirji, da vrne sijaj vojaškim poklicem in ponos naciji.« Prva posledica bi bila torej ta, da bi militarizirali najboljše tehnične kadre. To priznavajo že poluradna glasila. Že v tem trenutku je število civilnih tehničnih kadrov katastrofalno nizko, in še te bi pobrala vojska. Potem res ne bo čudno, če bomo leteli z nadzvočno hitrostjo, le normalnih čevljev ne bomo znali narediti.

Poti sta torej dve: Ali naj militariziramo najboljše tehnične kadre in s tem dosežemo varnost na nebu, vrnemo vojski in vojaškim poklicem sijaj in naciji ponos, hkrati pa pristanemo na to, da bomo v vseh ostalih branžah ostali brez vrhunskih kadrov? To je prva pot. Druga pot je bolj odprta, cilja ne bi definirali, pač pa bi nam bilo popolnoma dovolj, da bi ustvarili nek relativno ugoden prostor, znotraj katerega bi lahko civilna znanost delovala stanu primerno. Ta pot naciji ne bi vrnila ponosa. Ravno obratno, streznila bi jo. Naši narodi so bili ponosni 35 let, potem pa so se naenkrat zvedli, da so ponosni zaman. Po tej kratki streznitvi naj bi jim dali – vsaj po prvi varianti – novo transfuzijo ponosa, še en Sojuz, ki bi svetil na nebu namesto zvezde danice.

Zakaj naj bi vojaškim poklicem vrnili sijaj s takim projektom, kot je nadvzočni lovec? Še danes se živo spominjam poročnika Gafurja, ki je vsako dopoldne s štoparico meril, koliko sekund porabimo za to, da razstavimo in sestavimo puško. Prav tako se zelo dobro spominjam prijatelja Florija Islamaja, ki je znal puško razstaviti in sestaviti v 18 sekundah. Zelo dobro se spominjam, kako smo bili vsi ponosni na njegov uspeh. Prav tako se zelo dobro spominjam 22. decembra, korakanja in razbitih jajc. Spominjam se prijatelja, ki je zaradi korakanja uriniral kri. In zelo dobro se spominjam, da smo takšne bedarije počeli celo dobesedno celo leto: korakali, vadili koračnice, razstavljali puško in štopali, kdo bo hitrejši. Prepričan sem, da vsaj 90 % vojakov vojaški rok preživlja na podoben način. Sam namreč nisem bil v kakšnem kazenskem oddelku, kot solidnega gimnazijca pa bi me lahko porabili za kakšno drugo stvar. Kako naj torej taki instituciji vrnemo sijaj? Res je, vse skupaj lahko zloščimo do nezavesti, a ob nedeljah bodo vojaki še vedno pobirali listje z rokami, ker jim razvodnik ne bo dovolil, da bi si naredili grablje. Lahko imamo nadvzočni avion, s katerim bomo 9. maja 1995 nad Zvezno skupščino prebijali zvočni zid in slavili 50-letnico zmage. Vseno pa bodo vojaki zvečer čevlje loščili tudi po podplatih, ker jih kaplar sicer ne bo spustil v zgradbo.

Pot, s katero si hoče armada vrniti sijaj, je popolnoma napačna. Že ko se bo otesla svoje nenehne obsedenosti po sijaju, bo to druga, bolj sodobna institucija. Zunanji blišče ne sme pomeniti ničesar več. Nekaj ugleda si bo pridobila, ko bo spremenila odnose na mikroravni (s tem pa bo šlo še nekaj sijaja!). Nekaj ugleda si bo pridobila, ko bo končno priznala, da ni »čista ko suza« (ob tem bo šlo spet nekaj sijaja). In nekaj ugleda si bo pridobila, ko bo omogočila kritiko lastnega početja ter pri tem upoštevala tudi pravico do zmote (zdaj pa pojejo obtožni predlogi!). Ugled je nekaj drugega od sijaja. Sijaj zaslepi, ugled ne. Do ugleda ne moremo priti na silo, do sijaja pa lahko. Ugled je kategorija demokratične politike, sijaj pa kategorija, ki sodi v ideološke magazine. Avion bi armadi prinesel sijaj, ugled pa bo morala poiskati na drug način.

Projekt »avion« v tem trenutku nedvoumno sporoča, da je vojaška letalska industrija tista, ki ve, kako naprej. Glede na to, da nobena druge panoga ne ve natančno, kako naprej, vojaška industrija samo sebe ponuja kot model za druge. Viceadmiral Brovet celo izjavlja, da armada ve, kakšnega človeka potrebuje. Vedo, kakšen bi moral biti človek 21. stoletja. Ta imperativ je nenavaden. Čemu bi se moral prilagoditi človek 21. stoletja? Ali bo človek moral ustrezati zahtevam tehnologije ali politike? Gre za namig o mentalni ortopediji za ljudi, ki ne bodo ustrezali zahtevam politike in tehnologije 21. stoletja. Le dva režima 20. stoletja sta se bahala z vednostjo o človeku prihodnosti, pa jih zaradi dobronamernosti in prijaznosti tega pisanja ne bom omenjal. Ta tendenca je politično izjemno nevarna, nedvoumno pa dosti bolj od vseh domnevnih sovražnih napadov na armado.

svojih avionov ne zna prodati, čeprav v kvaliteto mirageov ni treba dvomiti. Trg je torej zasičen, daleč najboljše pogoje za prodajo izdelkov pa imata vodilni velesili. Kako naj torej prodamo letalo? Ali bomo ubrali podobno varianto kot jugo-america, ko lahko Američan dobi posodobljeno inačico fička tako, da kupi veliko limuzino, doda nekaj dolarjev in za nagrado dobi še juga? Kupec jumbo jeta bi – če bi dodal še nekaj odstotkov – dobil dodatno opremo: YU lovca. Upam, da si vojaška oligarhija trgovine z letali ne predstavlja na tak način.

Kam naj ga prodamo? Rusom in Američanom ga ne bomo mogli. Odpadejo tudi države vzhodnega in zahodnega bloka. Preostanejo neuvrščene in nevtralne države (in še to le tiste, ki niso pod neposredno kontrolo katere od velesil). Ali naj lovca prodamo Etiopiji? Bojda je bil zadnji obisk v teh krajih zelo uspešen. Kam torej? Brovet navaja, da bi izdelek pokril vse devizne investicije v ta program. Če je res tako, naj pove, katera država bi želela kupiti naš novi avion, katera država bi to zmogla, pove naj tudi, kako je bilo z drugimi avioni, kolikšen je bil njihov izvoz . . . Sicer bo vse skupaj izgledalo kot blefiranje ali pa pretvarjanje, da imaš v rokavu še enega asa. Vprašanja so torej postavljena (povsem dobronamerno!), in če je armadi res toliko do tega, da bi bila celotna javnost informirana o njenih dosežkih, naj nanje odgovori. Tipanja v temi je bilo dovolj.

CATCH 22 53

Sprižnanjem, da znamo postavljati le vprašanja, se hkrati ujamo tudi v past, ki jo je v epopeji »Avion iz Zajčje dobrove« nastavljal Miroslav Lazanski. Navaja namreč anekdoto o svojem srečanju z nekim ameriškim senatorjem, zadolženim za kontrolo vojaškega proračuna. Vprašal ga je, kaj se dogaja z letalom F-18 »Hornet«. Odgovora ni dobil, pač pa mu je senator obljubil, da mu bo poslal ekspertizo svojega svetovalca. Senator se je namreč opravičil, da o avionih ve mnogo premalo, da bi dajal kvalificirane izjave, čeprav se z njimi poklicno ukvarja. Poanta zgodbe? Neupravičeno je soditi o stvareh, o katerih ne veš dovolj. Sodbe prepusti ekspertom. Če to logiko izpeljemo dosledno do konca, bodo sodbe stvar enega samega človeka, torej tistega, ki ve o celi stvari vse in največ. Lazanskemu bi lahko očitali, da je tehnokrat, da priznava le ekspertsko mnenje. To bi bilo celo nekako skregano s konceptom SLO in DS, saj so v tem konceptu prav vsi poklicani, da nekaj storijo za našo stvar. S tem pa zanke, ki jo nastavlja Lazanski, še nismo razvozlati. Očitke o nekvalificiranosti lahko deliš takrat, ko obstajajo realne možnosti, da si kvalifikacije pridobiš. Če pa informacije obstajajo, a so dostopne le peščici, to ni več problem posameznika, ki bi rad izrekel sodbe, čeprav za to ni kvalificiran, pač pa problem skupine, ki vsem, ki bi si želeli pridobiti kvalifikacije, informacije sistematično prikriva. Na eni strani bi torej želeli razsojati o pomembnih vprašanjih, pa ne moremo, ker vojaška oligarhija informacije skriva. Hkrati pa nas terenske ekspoziture te iste vojske zmerjajo, češ da smo navedneži, ki bi se radi vmešavali prav v vse. Res, avion, hitrejši od razuma!

MOMCI, *Ali Žerdin* SKRAČENJE ...

54

V drugi polovici septembra 1988 je iz armade prišla še ena generacija »odsluženih« vojakov. V maršcem pa je šlo za posebno generacijo, saj je bila zaznamovana s primerom »Kelmendi«. Le nekaj dni pred odpustom iz vojske je namreč Azis Kelmendi v paračinski vojašnici ubil štiri vojake, pet jih je rnil, na koncu pa je pokončal še samega sebe.

Dejstvo, da je do paračinskega masakra prišlo tik pred odpustom, ni nepomembno. Eno od najpogostejših opravil v vojski je namreč širjenje govoric o »skračenju«. Dobesedno vsaka generacija si najde popolnoma racionalen razlog za trditev, da jih bodo iz vojske izpustili precej prej, kot naj bi jih sicer. Glede na pogostost govoric lahko sodimo, da gre za eno od pomembnejših lastnosti samega sistema. Govorice o skračenju se praviloma sklicujejo na »že prebrane ukaze o skračenju« v kakšni drugi vojašnici, na »dobro obveščene kroge« iz neposredne bližine vrhov oficirske hierarhije ali pa na informacije oziroma namigovanje v časopisju. Govorice o skračenju se širijo zelo sistematično, značilno pa je, da jih nobena uradna instanca ne zanika. Prav to dejstvo navaja na misel, da bi bila reprodukcija gospostvenih mehanizmov v vojski brez govoric o skračenju otežena. Dvom o resničnosti govoric po eni strani zavezuje k pokorščini, po drugi strani pa nudi upanje. Govorice o skračenju so disciplinski mehanizem, ki deluje natanko toliko časa, kolikor obstaja upanje, da bo do pričakovanega »skračenja« res prišlo. Ko pa se izkaže, da sklepa ne bo, se pokorščina in disciplina iz obdobja čakanja na »skračenje« spremeni v razočaranje ali bes.

Okoliščini, da je Kelmendi masaker izvedel v času tik pred odpustom iz vojske, so dosedanja pisanja namenjala relativno malo pozornosti, na procesu proti »pomagačem« pa je sploh niso omenjali. Hkrati pa je ta okoliščina še kako pomembna. Prav bes oz. razočaranje, do katerega pride tik pred koncem (ker »skračenja« pač ni bilo), vojašnico spreminja v eksplozivno zmes. Kdor teh dni ni izkusil na lastni koži, tega ne ve. Ta okoliščina je med drugim pomembna tudi zato, ker lahko prav na tej točki začnemo ugotavljati, v kolikšni meri je za tragedijo kriva tudi armada kot institucija. Pred krivdo se je izogibala tako, da je Kelmendijevo akcijo preimenovala v terorističen napad, za katerim stoji organizacija. Zaradi dejstva, da javnosti niso dostopni nekateri osnovni opodatki, je o naravi akcije težko razmišljati in sklepati, hkrati pa vse nekonsekvence »teorije« o organiziranem dejanju takšno interpretacijo postavljajo v polje manipulacije.

Med procesom proti Kelmendijevim »pomočnikom« ni na obtožno klop sedel noben oficir. Najvišji čin obsojenega je bil čin deseterja. Res je sicer, da je Josip Broz o deseterju govoril kot o motorju armade, popoln absurd pa je, če se ugotavljanje kazenske odgovornosti konča že na tej stopnici. Ob podobnih primerih v tujini bi bil prvoobtoženi sam komandant vojašnice, sledila pa bi cela interna hierarhija. Med člene v verigi bi na zahodu sodil tudi odstop obrambnega ministra, saj tak pokol dokazuje, da stanje v vojašnicah ni normalno.

Le takšna veriga ugotavljanja odgovornosti je logična, saj moč, ki jo ima komandant vojašnice, od njega zahteva ekvivalentno mero odgovornosti. Prav ekvivalenca med močjo in odgovornostjo bi morala biti značilnost vsakega resnega sistema – tudi kasarniškega. Samoupravni sistem pa z načelom »demokracije« distribucije moči za sabo potegne tudi načelo o razpršenosti odgovornosti. Na tej točki se kasarniški sistem v SFRJ vede tako, kot bi bil samoupravni. Moč je maskirana, odgovornost razpršena. Namesto da bi bil odgovoren tisti, ki ima največjo izvršilno moč v vojašnici (torej komandant), so krivi ljudje, ki so bili Kelmendiju najbližje. Odgovorni so torej tisti, ki so bili Azisu najbolj podobni ali pa neoposredno nadrejeni. Podobnost ugotavljamo po načelu nacionalnosti.

Hkrati pa je popolnoma jasno, da moč v kasarni ni nikoli bila, ni in nikoli ne bo porazdeljena demokratično, pač pa izrazito oligarhično. Le oficirska oligarhija ima možnosti spreminjanja organizacijskih vzorcev kake vojašnice. Če je organizacijski vzorec tak, da ne preprečuje akcij tipa Paračin (ali nanje celo napeljuje!), potem je kriv tisti, ki je tak organizacijski vzorec vzpostavil. Do tega trenutka v javnost ni prišla še nobena vest, ki bi govorila o morebitnem ugotavljanju odgovornosti interne (kasarniške) hierarhije in o morebitnih kaznih. Ker se to ni zgodilo, lahko upravičeno trdimo, da je armada popolnoma prepričana o svoji nedolžnosti. To pa najbrž pomeni, da ne nameravajo spremeniti prav ničesar (niti ljudi na pomembnih položajih, niti organizacijskega vzorca, niti prakse).

Takoj po masakru je paračinski dogodek dobil neverjetne medijske razsežnosti. V medijih se je zgodilo takorekoč vse. V Politiki smo lahko čez celo naslovnico brali članek o Albancu, ki je streljal na Jugoslavijo, podobno izjavo je za medije ponovil vodja armade in admiral naših ladij, Tanjugova poročila pa so nam takoj dala slutiti, da gre za mračne albanske sile, ki stojijo neke v ozadju. Ze prvi Tanjugov komentar je trdil, da gre za načrtovano akcijo. V prvih poročilih smo lahko izvedeli vse o iridentistični usmerjenosti družine Kelmendi in vse o njegovem rodovniku, o mladostnih prestopkih Aziza Kelmendija (hotel je uiti v Albanijo) itd. Ze prvi namig je bil jasen, čeprav se je preiskava komaj dobro začela. Mediji so sproducirali sliko teroristične akcije, ta slika pa se je presenetljivo natančno skladala s sliko, ki jo je ponujal tudi admiral Mamula. In prav nič nenavadnega ni bilo, ko so preiskovalci le še potrdili tisto, kar je že zdavnaj prej vedel prvi mož naše obrambe in takoj za njim mediji.

Teroristična akcija torej: znan naj bi bil naročnik, znani naj bi bili pomočniki, znani naj bi bili motivi, znan je bil storilec. Ob tej vsevednosti pa ne velja prezreti, da je bil le storilec res znan, vsi drugi elementi enačbe pa so bili prazni. Teorijo o teroristični akciji bi lahko podprli le z enim dejstvom, ki ne izvira naravnost iz preiskovalnega postopka ali pa izjav vojaške hierarhije oz. medijev. Gre za teze o libanizaciji kosovskih razmer. Če bi bila Kelmendijeva akcija res teroristična akcija, bi bile teze o libanizaciji takorekoč dokazane. Se vedno se lahko spominjamo libanonskih samomorilskih kamionov, ki drviyo v vrata ameriških ali francoskih vojašnic. Shema paračinskega masakra je do neke mere podobna libanonskim akcijam: priprava, akcija, samomor. A obstaja pomembna podrobnost, ki trditve o teroristični naravi akcije postavlja pod resen vprašaj: v Libanonu teroristična skupina takoj po akciji sporoči kateremu od medijev, da prevzema odgovornost za dejanje. Če bi imel Kelmendi za sabo skupino in bi bil sam le eksekutor, bi organizacija najbrž prevzela odgovornost in s tem javnost opozorila, da obstaja.

Na lanskem partijskem plenumu o Kosovu so razpravljali ugotavljali, da je iridenta spreminila svojo taktiko. Pred leti so organizirali odkrite manifestacije, zdaj pa naj bi delovali podtalno, vsrkala naj bi se v pore kosovske družbe in delovala iz teh skritih mest. Javnost naj torej ne bi opazila tega delovanja, vplivali pa naj bi le na mikroravni in s te ravni ustražovali lokalno srbsko-črnogorsko prebivalstvo. Ta interpretacija je nastala le nekaj mesecev pred Kelmendijevo akcijo, najbrž pa ne bomo pretiravali, če rečemo, da gre za uradno partijsko stališče.

Trditve o terorističnem ozadju Kelmendijeve akcije bi torej zahtevala redefinicijo uradnega partijskega stališča o Kosovu. Nesmiselno bi bilo sicer tehtati, katero stališče je potrebno spreminjati. Vseeno pa partijsko stališče (če ni šlo spet za stališče, ki ni bilo analitično preverjeno) daje slutiti, da je trditev o terorističnem ozadju dvomljiva.

KAMIKAZE... **L**judi, ki za uspeh akcije žrtvujejo življenje, imenujemo kamikaze. Ali je bil Kelmendi kamikaza, torej vo-

jak, ki je dobil od nekoga ukaz, se na akcijo pripravil in jo izvršil? Že omejeno mnenje, da se Jugoslavija libanonizira, bi lahko napeljalo na misel, da je bil Kelmendi res kamikaza. Vseeno pa se razmere, v katerih navadno srečujemo kamikaze, bistveno razlikujejo od naše situacije. Japonci so strmoglavljali na ameriške ladje zaradi neposredne nevarnosti desanta na otok. Podobno grožnjo za nacionalni obstoj predstavljajo ameriški vojaki v Libanonu. Tudi iranski otroci, ki jurišajo na minsko polje, umirajo v situaciji neposredne ogroženosti celega naroda. Razmere so torej radikalno drugačne in nemogoče bi bilo trditi, da je Kelmendi res kamikaza. Kaj je bil torej?

TERORIST... **V**ojaški preiskovalni organi so že nekaj dni po umoru našli dokaz da je bil Kelmendi terorist; pisal

je nacionalistične pesmi... drugi dokaz: Kelmendijev oče je imel doma skrito neprijavljeno pištolo. Dokaz o teroristični naravi akcije torej leži kar v samem kulturnem modelu Albancev. Znano je, da je nošenje orožja zelo pomemben del albanskega kulturnega modela. Nesmiselno bi bilo sicer razsojati, ali je tak kulturni model dober ali slab, dejstvo pa je, da takšen je. Nošenje orožja oz. posedovanje le-tega je na Kosovu pravilo in ne izjema. Te specifik se je zelo dobro zavedal tudi Ranković: Hajredin Hoxha poroča, da so pozimi leta 1955-56 na Kosovu izvedli akcijo zbiranja orožja: zbrali so 30000 pušk in pištol, po končani akciji pa so jih polovico vrnili. Med akcijo so organi državne varnosti pretepli več kot 30000 ljudi, 100 pa jih je zaradi poškodb umrlo. Ranković je trdil, da se na Kosovu pripravljala vstaja, ta trditev pa je omogočila izvedbo akcije. Nek kulturni model naj bi torej postal neposredna politična (teroristična) grožnja. Posedovanje orožja naj bi bilo hkrati že politična opredelitev.

Kako dvorezna je povezava med posedovanjem orožja, pisanjem nacionalističnih pesmi in terorizmom, pokaže enostaven obrat: trdimo, da so vsi, ki pišejo nacionalistične pesmi in/ali posedujejo neprijavljeno orožje, potencialni teroristi. To je seveda nesmiselna trditev, zato dokaz s pesmimi in očetovim skritim revolverjem ni niti minimalen dokaz. Namigovanju o povezanosti med pisanjem pesmi, in posedovanjem orožja in terorizmom lahko sledi le še množična hišna preiskava in novo pobiranje orožja.

Obstaja še en dokaz, ki naj bi jasno kazal na Kelmendijeva teroristična nagnjenja: pred leti je hotel pobegniti v Albanijo. Če bi nil to res dokaz, bi Kelmendi tudi tokrat skušal ubrati isto pot. Tako pa jo je sam končal komaj kilometer od vojašnice. Paraćin leži v srednji Srbiji, tako da albanska meja niti peš ne bi bila nedosegljiva. Teroristi oz. diverzanti akcijo izvedejo in se zatem umaknejo. Nevrotiki pa delujejo drugače.

MAŠČEVANJE... **T**akoj po pokolu smo se srečali s prvo posplošitvijo: Za Kelmendijevo dejanje je naenkrat kriva cela družina.

Lokalni partijski komite je izdal ukaz, da morajo družino bojkotirati – tak naj bi bil star običaj. Zanimivo je, da avantgarda kar naenkrat začne upoštevati arhaične lokalne metode. Osnovna partijska referenca ni več lasten program, pač pa zakonik Leke Dukandžinija. Desa Džordžević, predsednica kosovske borčevske organizacije, je takoj po masakru izjavila, da je Kelmendijeva rojstna vas Dušanovo leglo iridentistov. Za pokol ni več kriv le en človek, kriva je cela družina, kriva je cela vas. Ob dejstvu, da se je med dokaznimi materiali znašel kar celoten albanski kulturni model, lahko krivdo še bolj razširimo. Od generalizacije krivde na cel narod pa do uvedbe »law and order« ukrepov je le en korak. Zgodil se je: zvezne policijske enote so okrepile pokrajinske varnostne organe in uvedle novo izredno stanje. Do prihoda policijskih enot je prišlo zaradi stalnih srbskih demonstracij, histerično klimo pa je že pred tem sproduciral primer »Kelmendi«.

Generalizacija krivde lahko vodi v arhaične oblike maščevanja: krvno maščevanje. Možna pa bi bila tudi teza, da je prihod zveznih varnostnih organov nek posodobljeni povračilni ukrep.

to organizacijo postavili na zatožno klop. Peterica obtoženih in kasneje obsojenih (s pravico do pritožbe) prihaja s Kosova, en pa iz ostale Jugoslavije. Vojaško sodišče je enostavno zaobšlo možnost, da bi se Kelmendiju »odtrgalo«, pač pa so takoj začeli iskati sodelavce. Sodelavce so našli na košarkaškem igrišču. Tam naj bi načrtovali akcijo. Sodeč po časopisnih poročilih, je ta sestanek trajal le nekaj minut, v tem času pa naj bi se dogovorili vse potrebno. Ob tem je zelo potrebno navesti okoliščino, da je zvezni sekretar za obrambo kmalu po masakru izjavljal, da je bil pokol izveden namerno: torej v prištevnem stanju.

Tej izjavi je sledila situacija, ko je bil vsak dvom, da bi bil pokol izveden v okoliščinah, ki nimajo ničesar skupnega s preiščenostjo, nezaželen. Prof. Bavcon je bil deležen zelo hudih napadov samo zaradi skepse o upravičenosti ad hoc izjav vrhov vojaške hierarhije. Bes, do katerega je prišlo po Bavconovi skepsi, je vsaj nenavaden. Hkrati pa se moramo zavedati, da so zgodovinske situacije, v katerih skepsa poraja bes drugih, zelo nevarne. Značilno je, da je prof. Bavcon bes srbskih in bosanskih pravnikov izzval precej pred samim procesom, torej v trenutku, ki ni bilo — pravno vzeto — jasno še nič.

PROCES ...

Niški proces je bil značilen po zmedbi: obtoženi so preklicali cel kup izjav iz preiskovalnega postopka in

57

zatrjevali, da so jih prisilili k izjavam, kasneje pa so vsaj del izjav ponovno potrdili. Morda najbolj kontradiktorna navedba v obtožnici zatrjuje, da je en od obtoženih Kelmendija naučil uporabljati avtomatsko puško. Gre za točko, na kateri je mreža že sicer dvomljivih dokazov dokončno raztrgana. Nezaslišano je, če moraš vojaka po enajstih mesecih vojaščine učiti, kako se uporablja avtomatska puška. Se huje pa je, če ta isti človek (torej človek, ki pred parimi urami ni imel pojma o avtomatu) s tem orožjem pobije pet ljudi!

Za vsako organizacijo je značilno, da jo vodi neka racionalnost. To velja tudi za teroristično organizacijo: izbira ciljev je definirana prav s to racionalizacijo, enako velja za izbor izvajalcev akcije, način izvedbe akcije itd. Če neka organizacija akcijo načrtuje, najprej analizira okoliščine, v katerih bo akcija izvedena, potem ugotavlja, kolikšna je mera tveganja, sledi izbor najprimernejših izvajalcev ... Ta izbor zagotavlja, da je mera tveganja najmanjša. Takšno pot ubirajo vse organizacije: delovne, politične in teroristične. Racionalnost je torej konstitutivni element organizacije.

Ali bi organizacija za izvedbo teroristične akcije izbrala Kelmendija? Dejstva so naslednja: Kelmendi naj bi se podučil o uporabi avtomata šele nekaj ur pred izvedbo »dobro načrtovane« akcije. Ob tem je bil Kelmendi politično že kompromitiran, saj je hotel pobegniti v Albanijo. Ali bo organizacija res izbrala človeka, za katerega bi lahko domnevali, da je zaradi bega v Albanijo pod stalnim nadzorstvom? V največji stiski bi organizacija sicer pristala tudi na takega človeka, na noben način pa ne bi izbrala človeka, ki ne zna uporabljati orožja, s katerim bo šel v akcijo.

Akcija, ki jo organizacija izvede v vojašnici, je nedvomno izjemno pomembna, saj je mnogo zahtevnejša od akcij v »običajnih« razmerah. Zakaj bo torej Kelmendija, ki ni znal uporabljati — po navedbah tožilcev — avtomatske puške, zaupali tako tvegano podjetje? Če res ni znal uporabljati puške, bi bil primeren za pisanje grafitov, ne pa za pokol.

Člen obtožnice, ki govori o inštrukcijah iz »gadžanja i naoružanja«, je najbrž najbolj sporen del celega procesa. Če je trditev, da Kelmendi ni znal uporabljati avtomata, točna, sa lahko vprašamo, kako v enotah poteka pouk, če vojak o avtomatu ne ve ničesar. Če pa je vedel, kako se tej stvari streže, je nesmiselno trditi, da ga je nekdo o vsem poučil in tega človeka potem postaviti pred sodišče. Armada sama bi se tu morala odločiti: ali prizna, da je njena organizacija popolnoma neracionalna, saj človeka ne zna podučiti niti osnovne stvari, ali pa je neracionalna obtožnica, v kateri ugotavljajo, kako so Kelmendija po enajstih mesecih učili uporabljati avtomat. Za nameček je po enajstih mesecih brezplodnega truda dojel bistvo avtomata v nekaj minutah.

Še en paradoks obtožnice navedimo: sodišče je postavljalo vprašanje, kje je Kelmendi dobil puško. Takšno vprašanje bi bilo smiselno, če bi bil Kelmendi civil, ne pa vojak. V vojski pa

se vsakemu zdi popolnoma samoumevno, da do puške prideš tako, da jo vzameš iz omare in neseš cilju nasproti. Dobiti puško v vojski je najbolj enostavna in samoumevna stvar. Zato je iskanje krivca (tistega, ki je puško preskrbel) nesmiselno.

KELMENDI JE BIL NOR ...

Zanimivo je, da te interpretacije ni skušal uporabiti noben uraden vir, čeprav gre za interpretacijo, ki je zelo verjetna. Že primer »Plut« je dokazal, da se v vojski od časa do časa komu lahko odtrga. Takrat ni nihče govoril o nacionalističnem ozadju itd. Hkrati pa smo v zadnjih mesecih lahko prebrali, da je do masakrov tipa Paraćin prihajalo pogosto tudi na drugih koncih sveta (zadnji soroden primer: zgodil se je v Indiji, 8 je bilo mrtvih ...).

Vendar Kelmendi ni smel biti nor! Če bi bil Kelmendi res nor, bi celotno shemo odgovornosti morali obrniti. Trenutno je logika naslednja: ker je Kelmendi storil svoje dejanje namerno in premišljeno, je kriv. Krivi so tudi vsi, ki si jih je izbral za pomočnike. To pa je tudi vse. Vsi ostali so nedolžni: z izjemo deseterja Alibašića. Pri deseterju se odgovornost armade kot institucije konča.

Če pa bi bil Kelmendi verificirano nor, bi odgovarjal še cel kup drugih ljudi: od vojaškega zdravnika do komandanta kasarne. Bili bi odgovorni, ker niso opazili, da imajo v svojih vrstah psihopata. Hkrati bi bili odgovorni, ker so prav s svojim vedenjem in s tipom organizacije proizvedli takšnega človeka.

58

Seveda: tu nekaj smrdi: normalen tip odgovornosti bi po prej opisani logiki uveljavili le, če bi bil Kelmendi nor. Normalna odgovornost (odgovornost je prenosorazmerna z močjo) torej ne more biti uveljavljena, če nimamo opravka z norcem. Sele ko je izpolnjen ta pogoj (»Norec je med nami!«), odgovornost normalno zafunkcionira. S tem pa je logika odgovornosti privedena do absurda. Na eni strani se lahko sprijaznimo s situacijo, ko imajo nekateri veliko moči in malo/nič odgovornosti, na drugi strani pa lahko spremembo tega stanja dosežemo le, če priznamo, da je nekdo nor. Ker vojska noče spremeniti okolja, ko imaš moč in nimaš odgovornosti, razglasi človeka, ki je evidentno nor, za preračunljivega in hladnokrvnega zločinca s celim organizacijskim zaledjem.

NASEVANE

OD KRONŠTADTA *Darko Štrajn* DO PARAĆINA

*Soldaten sehn sich alle gleich
Lebendig und als Leich.*

Wolf Biermann

V ideološki foklori jugoslovanske scene, obeležene z znamenitim slovenskim sindromom, vse bolj spektakularno paradira problematika armade. Seveda govorimo o tistem, kar se z gledišča t. im. obrambnih interesov, imenuje »napadi na JNA«. Kaj to pravzaprav pomeni?

Za začetek postavimo tezo, da je »obramba JNA pred napadi« pravzaprav označila nepredvideno uspešni prodor v javnost koncepcije *civilne družbe*. Ne glede na to, da je sama koncepcija civilne družbe morda teoretsko pomanjkljiva, da so politični subjekti, ki naj bi se formirali na njeni osnovi, stvar samo potencialne samopostavitve v nastajajoči dinamiki politične pluralizacije, pa je ta koncept v zadostni meri izraz na prvi pogled avtentičnega in spontanega gibanja, ki deluje »odspodaj navzgor«. V tem smislu je »gibanje za civilno družbo« v jugoslovanskih razmerja del svojevrtno diskontinuitete demokratičnih gibanj v zgodovini socialističnih držav: *od Kronštadta do Gdanske*. Vsa ta ljudska gibanja proti »birokratski uzurpaciji oblasti« — torej gibanja, ki so prestopila mejo dela v intelektualnih, študentskih ali delavskih (včasih tudi verskih) krožkih — so bila *končno zadušena z vojsko*. V luči koncepcije civilne družbe je namreč mogoče opredeliti vsa ta gibanja kot gibanja upora civilne družbe proti (komunistični) državi, ne glede na to, ali so se ta gibanja v danih terminoloških okoliščinah sama za kaj takega razpoznala, ali ne. Toda nedvomno je, da so vsa ta gibanja uveljavljala temeljno pravico, ki je za civilno družbo konstitutivna, namreč pravico do *državljanске neposlušnosti*, kar je, kot vemo, neodtujljiva pravica iz časa ranega meščanskega liberalizma. Gre za pravico, ki sicer nikjer ni formalno-pravno uzakonjena, vendar je legitimna v okviru tradicije *naravnega prava*, ki začne veljati takoj potem, ko formalno pravo ne zagotavlja več tako temeljnih prvin kot so: dostojanstvo človeka, svoboščine državljana, enakost pred zakonom in še vrsto tudi novejših civilizacijskih pridobitev. Vse socialistične družbe so bolj ali manj opravile s temi temeljnimi pravicami v imenu »obračuna z buržoaznimi tradicijami«. Gibanje, ki se na podlagi teh »buržoaznih pravic« postavi proti državi, se seveda nujno konfrontira z njenim represivnim aparatom. Tovrstna gibanja v socialističnih državah so praviloma, na svoji poti do faze širokega ljudskega gibanja, morala prebiti ovire cenzure, policijskega nadzora, sodnega preganjanja in nobeno doslej še ni preživelo soočenja z vojaško silo. Na splošno je torej mogoče reči, da je armada v socialistični državi tisti instrument (birokratske) oblasti, ki določa mejo njene demokratičnosti. Seveda v bistvu isto velja tudi za buržoazno državo, toda upoštevajmo vredno razliko (ki pomeni komparativno sistematsko prednost »zahodnih demokracij«) je v širini meja demokracije. To seveda ni edina razlika. Res je, da tako tradicija, kot sedanjost buržoaznih držav (če seveda ta predikat vzamemo dokaj široko, saj z njim lahko opredelimo tako Čile kot Švedsko) pozna fenomen militarističnih režimov v številnih variantah, toda le v redkih primerih in v redkih zgodovinskih obdobjih je mogoče v buržoaznih sistemih videti takšno »intimno« povezanost politične in vojaške oblasti, kot jo lahko vidimo v vseh socialističnih državah, od nastanka prve med njimi naprej. Armada je ravno toliko

»ljudska«, kot je »ljudska« birokratska vladavina. Razvita demokratična buržoazna država določa armadi njeno varnostno funkcijo in jo ohranja v distanci od normalnega političnega boja. V zahodnih demokracijah potemtakem vsakdo lahko verbalno po mili volji »napada armado«, v večini teh držav, kjer se imajo obvezno regrutacijo, je možno civilno služenje vojaškega roka in predstavniki vrha vojaške hierarhije praviloma le redko javno razlagajo svoje politične nazore. Te nebištevne razlike v primerjavi s socialističnimi sistemi, kjer je prepovedana vsaka še tako dobronamerna kritika armade, kjer (razen v NDR) ni civilne službe, in kjer generali živahno sodelujejo v državni politiki, pa vseeno pomenijo uveljavljeno civilizacijsko pridobitev. Civilno življenje je avtonomizirano in prav tako je avtonomizirano uniformirano življenje armade. Znana paradigma socialistične kritike buržoaznega sistema bi seveda ob tem omogočala trditev, da je vsa ta neobremenjenost civilnega z vojaškim »iluzorična«, češ da bi armada ob vsaki resnejši ogroženosti razredne vladavine uporabila svoja sredstva itn. Toda, čeprav ni razloga za dvom v takšno ugotovitev, je le treba upoštevati, da ista kritika ugotavlja tudi »iluzoričnost« vseh »buržoaznih svoboščin«, kakršne so: svoboda tiska, svoboda politične opredelitve, relativna pravna varnost itn. Kolikor torej ta kritika služi za upravičevanje stanja, kjer vsega tega ni niti v »iluzorični« obliki, toliko je njena teža zlahka izmerljiva.

Če bi tu razpravljali o splošnem problemu militariziranosti sveta, bi seveda morali govoriti o tem, da je za pacifizem dovolj dela na obeh straneh železne zaves, če naj bi dosegel popolno demilitarizacijo. Vojska seveda z določenega gledišča pomeni enak absurd iz reda travmatizirajočega realnega kjerkoli že je, ne glede na to, kako je umeščena v državno strukturo.

- 60 Toda tu govorimo o konkretnem problemu »napadov na armado« v SFRJ in smo omenili nekatera izhodišča za konkretno razlikovanje med političnimi situacijami, v katerih se razlikujejo tudi reakcije na državljanske pobude. Tu pa smo že na področju ireduktibilne specifičnosti, spričo katere smo na začetku tega zapisa tudi govorili o »ideološki folklori«.

Čeprav je armada v prvi vrsti represivna državna naprava, pa je jasno za njen položaj v družbi in za njeno notranjo kohezijo nujna tudi ideologija. Ta je sestavljena iz naslednjih poglavitnih elementov:

1. JNA je armada, ki je nastala v NOB.
2. JNA je obrambna in ne agresorska armada.
3. JNA je hrbtenica sistema SLO.
4. JNA je kovačnica bratstva in enotnosti.
5. V JNA ni samoupravljanja
6. Služenje vojaškega roka je za mladega človeka (moškega) dokaz zrelosti.
7. JNA je pripravljena na boj proti zunanjemu in notranjemu sovražniku.

Vsak od teh »aksiomov« je podkrepjen s točno določeno interpretacijo, ideološka shema je nadalje oprta na kult vrhovnega komandanta, ki legitimira vso komandno hierarhijo, dodatno pa jo notranje vežejo izreki, ki se uporabljajo v vsakodnevni »praksi« — npr: što više znoja u miru, to manje krvi u ratu ipd. Kot vsaka ideološka konstrukcija, ima tudi ta ideologija temeljno samonanašalno pravilo, ki se tu kaže v obliki zapovedi o brezpogojnem sprejemanju njene neizpodbitnosti od vrhovnega poveljnika do navadnega vojaka. Sprejemanje te ideologije kot neizpodbitne jamči *enotnost* armade in *bojno moralo*. Medtem ko je značilnost civilnih ideologij to, da so bolj ali manj odprte in so zmožne prenesti različne spremembe, pa v zaprtem vojaškem kozmosu skorajda ni možna nobena sprememba interpretacije in še manj »aksiomov«. Funkcioniranje vojaške ideološke konstrukcije je nadalje izredno poučno in nazorno. Proces interpretacije, ki ga izvaja ta ideologija je popolnoma utečen in za razliko od interpretacije v civilnih ideologijah, ki zavzamejo območje subjektivnega v navidezno spontanem prepletenem učinkovanju vzgojno-izobraževalnega, kulturnega, politično-ideološkega, verskega in družinskega procesa, je v armadi »vcepljanje« ideologije organizirano in pozunanjeno. Da dokažeš za civilno ideologijo, da je njena moč pravzaprav v njenem zunanjem sprejemanju (ne pa v kakšni notranji »odtujenosti« subjektivnega ipd.), je treba kar nekaj analitičnega truda. Ideologija JNA je v tem pogledu veliko nazornejša: zadosti je, če vsak vojak »obvlada« nekaj temeljnih pravil, kar pomeni, da vsakdo ve, v kaj se ne sme glasno dvomiti. Vsakdo tudi ve za »nenapisano pravilo«, da se »v vojski ne diskutira«, v vsakem trenutku izvedljiva demonstracija naučenosti vojakov, da ponovijo stokratno ponovljena pravila, pa prikazuje »visoko stopnjo moralno politične pripravljenosti in enotnosti«. Ob tem pa se »celota« te pripadnosti pripadnikov JNA skupni ideologiji dopolnjuje z množično-strukturnimi elementi (»narodna« in »šlagerska« muzika) in z vrsto, v vseh vojskah sveta

znanih, vojaških obnašanj kot so npr. »vatanje krivine«, kolektivno prikrivanje prestopkov, sporazumevanje v značilnem vulgarnem mačističnem žargonu itn.

Navzlic temu, da sta v splošnem ta ideologija in red, ki vlada v armadi, podobna v stoletjih preizkušanim formam in normam v vseh armadah, pa je v ideologiji JNA veliko desperatno retardiranih specifičnih potez, ki so izraz posebne pozicije JNA v retardiranem in nefleksibilnem politično-ekonomskem sistemu SFRJ. Tu moramo tudi videti razloge za to, da je na državo v celoti naslovljena ideja civilne družbe doživela najhujšo reakcijo prav v točkah, ki zadevajo armado. Vrsta idej, ki so se porodile v mirovnem gibanju in v delu preostalih družbenih gibanj, ki se zavzemajo za avtonomizacijo civilne družbe, je zadela kakšno od prvin obravnavane ideologije JNA. Čeprav so pobude iz sfere gibanj (ki pa so svojo odmevnost pridobile, ne zaradi »moči« ali številnosti pripadnikov gibanj, marveč zaradi prisotnosti v javnosti) pretežno ponujale diskusijo o posodobitvi armade in njene funkcije, so bile, ob »ogorčenosti pripadnikov JNA«, z državno-partijskega vrha enotno zavržene kot »napadi na JNA«, katerih namen je »oslabiti njeno bojno pripravljenost z diskreditiranjem JNA« itn. Končna razsodba, da »napadi na JNA« predstavljajo »napad na Jugoslavijo«, je seveda simptom dejstva, da kritika JNA zadeva obstoječo koalicijo državne birokracije in konservativne partijske frakcije v njenem najmočnejšem členu, hkrati pa dolgotrajno gojena nedotakljivost JNA pomeni izgovor za obračunavanje s fantazmatskim notranjim sovražnikom, kar še dodatno krepi konstantno izogibanje odgovoru na zahteve po konkretnih reformah na ekonomskem in političnem področju.

Na območju ideologije JNA pa gre jasno za to, da bi vsaj minimalno sprejetje katerekoli pobude družbenih gibanj, pomenilo tudi spremembo na področju vsakega od »železnih aksiomov« te ideologije. Zato se moramo sedaj spustiti v obravnavo vsakega od teh »aksiomov« posebej, pri čemer bomo skušali nakazati točke, v katerih jih ogrožajo pobude in kritike z območja gibanja za civilno družbo.

ad 1. Trditev, da se je JNA »rodila v NOB«, zatopa določeno interpretacijo NOB, ki je v okviru ideologije JNA pridobila težo mitološkega temelja. »Pozabljeni« so npr. fakti, da so pretežni del NOB-a obstajale nacionalne partizanske enote, da je nadalje motiviranost borcev temeljila na voluntarizmu in manj na drilu, na bolj »relaksiranem« sistemu poveljevanja itn. Postavljanje tega aksioma v nasprotje z dokazljivimi zgodovinskimi dejstvi opozarja na diskontinuiteto med gverilsko vojsko in normalno državno armado, ki sloni na principu prisilne regrutacije in na »obuki«, ki samo na zunaj računa na patriotsko motiviranost vojakov, sicer pa se nanaša na običajni dril. Vsakomur, ki je preživel vojaški rok, je dobro znano, da je večina drila posvečena ustvarjanju in ohranjanju mehanizmov poslušnosti in manjši del pridobivanju t. im. vojaških spretnosti. Končno je »neprijetno« tudi opozarjanje na civilno pomoč NOB-u, kar predstavlja enega izmed argumentov za uvedbo možnosti civilne službe.

ad 2. Vse armade na svetu so »obrambne«, ali vsaj zase tako trdijo. Tisto, kar je problematično ni »obrambna funkcija« armade, ampak njene »garancije« nedotakljivosti družbenega in političnega sistema, kar pomeni seveda danega sistema oblasti, v kateri so najvišji predstavniki armade zastopani po »funkciji«. Ob tem, da ni sporna obrambna funkcija armade glede na zunanjo agresorja, da solidna armada v real-politiki pomeni argument v zunanji politiki in ob tem, da posamezne zahteve po unilateralni razorožitvi tudi v družbenih gibanjih niso mišljene zares, pa je za koncepcijo civilne družbe sporna potencialna agresivna potencia armade na notranjem območju in s tem povezana »spojenost vojaške in civilne oblasti v državnih vrhovih. Ponavljanje znamenite formule, »napadi na JNA so napadi na Jugoslavijo«, hkrati opozarja na posebno pozicijo armade v sistemu oblasti in na njeno »pripravljenost« na notranjo agresijo v primeru ogroženosti »Jugoslavije«.

ad 3. Naj bo koncepcija »podružbljenosti obrambe« v SLO kakršnakoli že je, vendarle omogoča interpretacijo, ki se ponuja s stališča ideje avtonomije civilne družbe. Sistem SLO bi v tej interpretaciji armado podrejal civilni družbi, vzdrževal nad njo javni nadzor ob tem, da bi, ob smiselnejši in manj rutinski organizaciji obrambnih priprav, lahko nemoteno ohranjal pripravljenost civilnega prebivalstva na obrambne naloge. Seveda bi vsajenost SLO v civilno družbo preprečevala zlorabo mehanizmov sistema SLO za krotitev državljanske neposlušnosti (npr. ob stavkah, ali uporabljanje organov SLO v bazi za tajno-policijski politični nadzor ipd.) V sedanjih razmerjih med JNA in sistemom SLO armada lahko intervenira v civilnem življenju že s tem, da v eventuelnem kritičnem trenutku organizira vojaške vaje. »Aksiom« o armadi kot »hrbtenici sistema SLO« torej govori predvsem o širini armadnih pooblastil na civilnem področju. Potemtakem seveda lahko pričakujemo, da se bo armada še nadalje vztraj-

no upirala vsem »napadom«, ki merijo na preobrnitev sedanjega razmerja, ki tudi sicer ni v disharmoniji s pozicijo samoupravljanja nasproti birokraciji.

ad 4. Svojo spojenost s politično državo armada demonstrira tudi s svojim deklariranjem o utrjevanju »bratstva in enotnosti«, parole, ki reprezentira nesposobnost vladajoče birokratske strukture, da bi ohranjala integriteto države v pluralni formi na osnovi ekonomskega in socialnega programa. Reakcije na nezmožnost oblasti za reforme v obliki sklicevanja na nacionalno identiteto (tu pride do problematičnega vprašanja »nacionalne vojske«) seveda nujno zadenejo na vojaško interpretacijo unificirajoče parole.

ad 5. V JNA ni samoupravljanja menda iz zgolj »praktičnih« razlogov. (Značilna pojasnila imajo obliko ironije: »Ko sovražnik napada, ni mogoče sklicati samoupravnih organov, ki naj demokratično izberejo varianto obrambe.«) V perspektivi »originalnosti« jugoslovanske poti v socializem pa se za konstrukcijo socialistične civilne družbe vsaj teoretično mora postaviti vprašanje, ali se ne bi v kontekstu takšne družbe mogla uveljaviti tudi »originalna« konceptcija armade, ki bi v prid svoji učinkovitosti temeljila še na čem drugem kot na drilu in brez-pogojni poslušnosti.

ad 6. Navidez nedolžni aksiom (ki je sicer precej uveljavljen tudi v vsakdanji folklori), ki ponuja armado za iniciacijsko nalogo, je razvidno adoptiran v vojaško ideologijo kot vez s patriarhalno mentaliteto, ki v SFRJ daleč presega zgolj etnološko obeleženost. Nasprotno! V seriji ekvivalenc, ki sestavljajo nacionalne ideologije in jugoslovansko ideologijo, je prav patriarhalnost tista, ki izraža »fevdalno« potezo lokalnih in centralnih skupin v oblastniški strukturi. Enačaj med pojmom »moški« in »vojak« pa znotraj armade predstavlja »najsubtilnejši« element interpelacijskega mehanizma vojaške ideologije, ki ga komandirji na vseh ravneh v armadi obilno uporabljajo, da se včasih skoraj zdi, da gre za namerno in celo reflektirano dejavnost z integrativnim namenom. To je tudi »aksiom« armadne ideologije, ki ga vojaki, za razliko od ostalih »aksiomov«, celo jemljejo zares, kar se v njihovem žargonu zelo očitno kaže v rabi besede »peder«, s katero se označuje vse najhujše pri osovraženem karakterju. (Najpogostejše so »pedri« za vojake desetarji, »pedri« pa so seveda tudi povečini vsi srečnejši, ki se »izmažejo« služenju roka.) Patriarhalni element armade seveda nujno nasprotuje feminističnemu delu družbenih gibanj, ki se v soočanjih s patriarhalizmom ne more izogniti konfrontaciji z enim od njegovih najtrdnjših oporišč – z armado.

ad 7. Svojo naperjenost proti »neregularni« družbeni spremembi armada izraža s svojo paro- lo o boju proti »notranjemu« sovražniku. Zaradi tajnosti vsega v zvezi z armado ni mogoče vedeti, koliko žrtev te parole je med samimi vojaki. Kdor je služil JNA, dobro ve kakšni nevarnosti se izpostavlja vsakdo, ki se ne drži nenapisanega pravila, da je v vojski najboljše molčati – še posebej o zadevah političnega značaja. Famosna »obavešanja služba« v armadi ima vsa sredstva za »produciranje notranjih sovražnikov«, koliko pa jih »proizvede«, je vprašanje, ki doslej ni dobilo odgovora. Publicirani primer iz Paraćinu, vsaj po poročilih sodeč, predstavlja žalostni uspeh »obaveštajne«, ki je verjetno dovolj usposobljena za to, da obtožencem položi priznanja na jezik. Najbrž ni treba posebej utemeljevati v kakšnem nasprotju je ta »aksiom« z zahtevami družbenih gibanj po ukinjanju verbalnega delikta.

»Napadi na JNA« so potemtakem tudi hkrati napadi na Jugoslavijo, torej na tisto ekonomsko-politično strukturo, ki se ne more izkupati iz dolgotrajne krize in, ki je polna številnih blokad proti prodoru konstruktivnih reform. Armada bi se kot člen konservativnega bloka zapletla v »diskusijo« z družbenimi gibanji, četudi bi ta, denimo, skušala zavestno cenzurirati svojo kritiko armade in pobude za uvedbo sprememb v njenem položaju, sprememb v načinu služenja vojaškega roka in zahteve po kontroli javnosti nad oboroževalno industrijo ter z njo povezano trgovino.

Po drugi plati je za sedaj težko pričakovati, da bi v armadi prišlo do besede »racionalne« tendence, ki bi jim bilo jasno, da uvedba civilne službe (z ustreznimi pogoji) ne bi ogrozila regrutacije in tudi ne »časti« služenja vojaškega roka, da ustreznna distanca med armado in političnimi oblastnimi institucijami daje armadi legitimnost profesionalne ustanove in, da je vojaka mogoče naučiti vojaških spretnosti tudi brez brutalnega drila.

Končno pa je, za razliko od gibanj državljanske neposlušnosti pod socializmi, sedanje gibanje za civilno družbo prodrlo v sfero javnosti, kjer je obračun z vojaškimi sredstvi težje izvedljiv kot npr. na ulicah. S sredstvi »analize« člankov, ki napadajo JNA, obračun z gibanji ne bo posebno učinkovit. Ali je potemtakem gibanje za civilno družbo iznašlo formulo, ki ga za razliko od vstaj od Kronštadta do Gdanska, postavlja za armadi nevidno tarčo?

IMPLOZIJA *Tomaž Mastnak* DRUŽBENEGA / CIVILNA DRUŽBA V ČISTI OBLIKI

*Poskus kritike reskripture
socialističnega scenarija*

63
Laclau in Mouffe se uvrščata v tisti rok sodobne misli, ki ga odlikuje »naraščajoče odmikanje od vsakršne fiksnosti in vse večji poudarek na bistveno nestalni logiki družbenih odnosov«. (Laclau, Mouffe 1987, 26). V tem obzorju skušata reformulirati »projekt levece«: kritika tradicionalnega marksističnega esencializma naj bi sproducirala teoretsko pozicijo, s katere bi bilo mogoče artikulirati levo politiko, ki bi lahko računala na uspeh v današnjem političnem in družbenem prostoru. To zamišljeno novo levo politiko imenujeta projekt radikalne demokracije in ga povezujeta z nujno razširitvijo socialistične strategije.

V tem tekstu želim problematizirati ta politični projekt, nakazati neke konceptualne meje njegove veljavnosti. Pri tem bom izhajal s premis pozitivnega teoretskega zastavka, ki sta ga Laclau in Mouffe izdelala s kritiko tradicionalnega – in tradicionalističnega – socialističnega imaginarnega.

Točka, na katero je mogoče opreti problematizacijo projekta radikalne demokracije, je katastrofična vizija »implozije družbenega« (Laclau, Mouffe 1985, 188). Možen dostop do konceptualizacije implozije družbenega vidim v reafirmiranju pojma civilna družba. O reafirmaciji govorim, ker Laclau in Mouffe ta pojem zavračata kot nepotreben ali tudi neustrezen – pri tem se sklicujeta na aktualne teoretske in politične razprave, v katerih je bila civilna družba »ponovno odkrita« (cf. Keane 1988). Njun temeljni argument je, da je ta pojem morda »koristen« v nedemokracijskih deželah Vzhodne evrope, ne pa tudi v demokratičnih zahodnoevropskih sistemih.

Tu se ne morem spuščati v prikazovanje in ocenjevanje razprav o civilni družbi na Zahodu; za argumentiranje, ki bo sledilo v tem zapisu, pa je smiselno povzeti oziroma eksemplificirati, kako avtorja gledata na civilnodružbene diskusije na Vzhodu. »Mislim,« pravi Laclau, »da ideja o ostri ločnici med državo in civilno družbo predstavlja v določeni meri resnično alternativo za dežele Vzhodne Evrope, v katerih birokratski sistem uveljavlja tisto, kar so nekateri budimpeštanski pisci imenovali 'diktatura nad potrebami', kjer je država neka tuja realnost, ki izvaja represijo nad civilno družbo.« Mouffe ga dopolnjuje: »V demokratični ureditvi se nam država ne prikazuje kot sovražnik; gre nam za demokratizacijo države, za iskanje načinov, ki bi omogočili ljudem dejansko udeležbo pri državnih odločitvah.« Ne umanjka niti opozorilo, da civilne družbe ne gre idealizirati, kar je v njej »mesto mnogih razmerij podrejanja«. (Laclau, Mouffe 1987, 24, 25; Laclau, Mouffe 1986, 131-133.)

Dovolil si bom nekaj takojšnjih komentarjev k tem stališčem. 1. »Diktatura nad potrebami« je le ena med mnogimi teoretizacijami socialističnih sistemov – prav tako diskutabilna, se pravi vpisana v odprto polje razpravljanja, kot druge –, v Vzhodni Evropi pa je ostala brez večjega odmeva. Pisci sami vedo, da »današnji vzhodni levičar ne simpatizira pretirano z go-

vorom, ki ga uporabljajo, in knjigo naslavljajo na »zahodnega levičarja« (Fehér *et al.* 1986, 9). Sklicevanje na to delo samo še potencira osnovni problem: medsebojno (ne)razumevanje diskurzov Vzhoda in Zahoda. 2. Vprašljivo je, če je mogoče vzhodnoevropske sisteme označiti za birokraske. Dandanes je takšna oznaka predvsem znak levičarske komodnosti, ki nereflektirano parazitira na levoboljševski ideologiji, njeni lepi duši. Že prva konceptualizacija »socialistične civilne družbe« (Szelényi 1979) – z naslonitvijo na Maxa Webera – opozarja, da birokracija predpostavlja civilno družbo, in tako odpira polje razmišljanja, v katerem se lahko zahtevu po birokraciji všteje med temeljne demokratične zahteve¹. Birokacije v Vzhodni Evropi ni in civilna družba ni nasprotovanje »birokratskemu sistemu«. 3. Podobno velja za državo: vse bolj se uveljavlja prepričanje, da države »v pravem pomenu besede« v socialistični Evropi ni. Prizadevanje za civilno družbo je zato prav lahko zavzemanje za rehabilitacijo države. Če pa pristanemo na to, da vendarle govorimo o državi, problem Vzhodne Evrope ni v tem, da je država »neka tuja realnost«, ampak v tem, da to ni. 4. Verjetno ni resnega teoretika in realnega politika v demokratičnem »taboru« Vzhodne Evrope, ki ne bi razmišljal tudi o »demokratizaciji države« ali bi jo celo zavračal. Civilna družba ni nadomestek za demokratizacijo države, ampak je realno jamstvo zanjo: brez civilne družbe si ni mogoče zamišljati demokratične države. (Drugo vprašanje je seveda, kako pojmovati demokratizacijo države: participativni model ali perspektiva napredovanja neposredne demokracije, ki jo, kot se zdi, nakazujeta Laclau in Mouffe, gotovo nista edini opciji.) In če je kaj prispevalo k razgradnji podobe države kot sovražnika, je bilo to zlasti in predvsem »ponovno odkrivanje« civilne družbe. 5. V prizadevanjih za (re)konstitucijo civilne družbe v Vzhodni Evropi je od vsega začetka jasno, da države ni mogoče preprosto enačiti z izvajanjem represije nad civilno družbo in da civilna družba, na drugi strani, nikakor ni že kar »kraljestvo svobode« ali ekvivalent demokracije. Gre za spoznanje, da je civilna družba *conditio sine qua non* demokracije: edini prostor, ki omogoča boje za demokracijo.²

Sklep, ki sledi iz tega, bi lahko formulirali takole: Laclau in Mouffe vzhodno evropsko situacijo slabo poznata, njune predstave o Vzhodni Evropi nasploh in o vzhodnoevropskih razpravah o civilni družbi posebej so pretežno predteoretske. Ta ugotovitev bi bila nična – Vzhodna Evropa pač ni predmet njenega teoretiziranja –, če avtorja na tako podobo Vzhodne Evrope ne bi opirala ključnega argumenta proti nekemu teoretskemu podjetju: če »totalitarna Vzhodna Evropa« ne bi bila dokaz proti teoretizaciji civilne družbe na Zahodu, če ne bi služila kot alibi za suspenz neke teoretske problematike. V tem smislu je vzhodnoevropska zunanost notranji moment teoretskega diskurza Laclaua in Mouffe, in če je njuna predstava o vzhodnoevropskem totalitarizmu predteoretska, se je treba vprašati, kaj to pomeni za njuno teorijo. Še drugače rečeno: ne gre mi za to, da bi uveljavljal vzhodnoevropske refleksije proti zahodnoevropskim ali da bi celo zabrisoval razlike med Vzhodom in Zahodom. Niti ne zahtevam, da je treba raziskovati Vzhodno Evropo ali teoretizirati o civilni družbi. Moje vprašanje je natančnejše: kako Vzhodna Evropa funkcioniira v nekem zahodnoevropskem diskurzu³, kakšna teoretska konstelacija producira tako funkcioniranje in kakšne teoretske učinke ima tako funkcioniranje Vzhodne Evrope? In ker je, v danem primeru, s tem povezana problematika civilne družbe, dodajam, da se mi zdi rešitev vprašanja, ki jo ponujata Laclau in Mouffe, vprašljiva. Razdelavi tega vprašanja je posvečen ta tekst: najprej bom orisal možno interpretacijo »ponovnega rojstva civilne družbe« (Rupnik 1979), potem pa na to navezal poskus tematizacije problematike, ki je zgoščena v »imploziji družbenega«.

Pri interpretaciji reinvencije civilne družbe v Vzhodni Evropi⁴ se bom opiral na esej Václava Havela *Moč nemočnih*. Tak izbor narekuje po eni strani ekonomija pisanja, po drugi pa

¹ Lafort npr. opozarja, da »socialistični totalitarizem« celo v območju birokracije »destruira kompetentnost«. (Cf. Lafort 1981, 107.)

² Med zahodnimi avtorji je na to posebej opozarjal Alain Touraine (cf. npr. Touraine 1980, 193 sq.). Dober prikaz zahodnih razprav v: Pierson 1986, 133 sq.

³ Nasploh bi lahko, menim, govorili o dveh prevladujočih modelih. Prvega bi bilo mogoče opisati s pomočjo »strukture seraja«: referenca je seveda Grosrichard 1985; na strukturno podobnost med historičnim evropskim diskurzom o azijskem despotstvu in novodobnim diskurzom »meščanskega sveta« o socialističnih sistemih opozarja že Dolar 1985, 212. Na drugega lahko apliciramo očitek, ki so ga feministke naslovile na »novega moškega«, naklonjena njihovi »stvarni« veliko doživel, ničesar razumel (cf. Benard. Schlaffer 1985). Skratka, nelagodje, ki niha med prestrašenostjo in zaljubljenostjo.

⁴ »Vzhodno Evropo«, »Vzhod« uporabljam kot »krajšavo za socialistično« drugo polovico Evrope« (cf. Kursbuch 1985) in zlasti za vzhodno Srednjo Evropo.

zlasti dejstvo, da gre za eno prvih in najvplivnejših konceptualizacij te reinvincije⁵.

Havel – njegovo razmišljanje bom povzel v najbolj grobih obrisih – označuje »naš sistem« kot posttotalitarizem. Življenje v posttotalitarizmu označuje kot »življenje v laži«. Nasprotovanje »življenju v laži« se najprej pojavi kot posameznikova odločitev za »življenje v resnici«. Zdi se, da je življenje v resnici podlaga, iz katere primarno poganja tisto, kar bi lahko, v najširšem pomenu besede, razumeli kot opozicijo v posttotalitarnem sistemu« (Havel 1985, 41). To porajanje opozicije »se ne dogaja na ravni realne, institucionalizirane, kvantifikabilne moči (...), temveč na povsem drugi ravni: na ravni človekove zavesti in vesti, na eksistenčni ravni« (ibid.). To raven imenuje področje oziroma sfero predpolitičnega, in s tem krajem nastanka je neizbrisno zaznamovana vsa opozicijska dejavnost.

»Življenje v resnici«, skano iz številnih individualnih odločitev, je pretežno anonimno oziroma polanonimno. Odvija se »v 'skrivni sferi', v polmraku, v katerem je stvari težko ostreje začrtati ali analizirati«, pogosto ga ni mogoče opisati konkretnije kot – preprosto »sestavino družbenega ozračja ali razpoloženja« (ibid., 49, 64–65). Vendar »se lahko – pač zaradi narave, domnev in poklicev posameznih ljudi, pa tudi zaradi številnih naključnih okoliščin, denimo specifičnosti lokalnega miljeja, prijateljev itn. – tu in tam na tem širnem in anonimnem ozadju prikaže koherentejša in vidnejša pobuda, pobuda, ki transcendirajo 'zgoj' individualni revolt in se preobrazi v zavestnejše in bolj strukturirano delo z jasnejšim ciljem. Točka, na kateri življenje v resnici preneha biti samo negacija življenja v laži in se na določen način artikulira, je točka, na kateri se rodi nekaj, kar bi lahko imenovali 'neodvisno duhovno, socialno in politično življenje družbe'« (ibid., 65). To »neodvisno življenje družbe« se nujno začne strukturirati, »ne more se izogniti določeni organizaciji in institucionalizaciji«, to pa je – po Havelu – »najzrelejši«, »najbolj artikuliran izraz 'življenja v resnici'«. Čehi so ga označili predvsem z dvema pojmom: Václav Benda je vpeljal »vzporedne strukture«, Ivan Jirous pa koncept »druge kulture«. Jirous je sprva mislil »predvsem na nekonformistično rock glasbo in tiste literarne, likovne in gledališke dogodke, ki so bili blizu senzibilnosti teh nekonformističnih glasbenih skupin«, vendar so ta izraz »zelo hitro začeli uporabljati za celotno področje neodvisne in zatirane kulture, se pravi ne le za umetnost in različne umetniške struje, ampak tudi za humanistiko, družboslovje in filozofsko misel. Ta 'druga kultura' je, se razume, ustvarila osnovne organizacijske oblike: samizdatske izdaje knjig in revij, privatne predstave in koncerte, seminarje, razstave ipd.« (ibid., 78). Havel zato sklepa, da je kultura privilegirano področje neodvisnega družbenega življenja, »sfera, v kateri lahko opazujemo 'vzporedne strukture' v njihovi najrazvitejši obliki« (ibid., 79). Vendar se konceptualizacija ni zaustavila pri tem. Benda razmišlja o možnostih za razvijanje »vzporednih struktur« tudi v drugih sferah: »od vzporedne informacijske mreže do vzporednih oblik izobraževanja (privatne univerze), vzporednih sindikatov, vzporednih stikov s tujino, vse do nekakšne hipoteze o vzporedni ekonomiji. Na podlagi teh vzporednih struktur potem razvije pojem 'vzporednega polisa' oziroma države, ali natančneje, v teh strukturah vidi zametke takega polisa« (ibid.).

Na tej točki, na kateri neodvisno družbeno življenje začne proizvajati perspektive »vzporednega političnega življenja«, Havel vrne razmišljanje na začetek, v predpolitično sfero – »vsi poskusi družbe, da bi se upirala pritisku sistema, v bistvu začenjajo na področju predpolitičnega« – in ga povzame z retoričnim vprašanjem: »kaj so namreč vzporedne strukture drugega kot področje, na katerem je mogoče živeti drugačno življenje, življenje, ki je skladno s svojimi smotri in se, po drugi strani, struktura v skladu s temi smotri? Kaj so ti inicialni poskusi družbenega samoorganiziranja drugega kot prizadevanje določenega dela družbe, da bi – kot družba – živel v resnici, se otesel samoreproduktivnih vidikov totalitarizma in se tako radikalno iztrgal iz udeležnosti v posttotalitarnem sistemu? Kaj je to drugega kot nenasilni poskus ljudi negirati sistem v sebi samih in postaviti svoja življenja na novi temelj, na temelj lastne prave identitete?« (ibid.).

To zadnje vprašanje ponuja izhodišče za problematiziranje nekaterih Havelovih stališč. Inspirativnosti njegovega prispevka namreč ne vidim le v odpiranju »praktičnih« perspektiv, marveč tudi v tem, da je zastavil več konceptualnih, teoretskih problemov, ki jih je še treba reševati.

⁵ Cf. Lukes 1985; Michnik 1987; splošneje Dalos 1986. – Nekoliko obširnejši prikaz Havelovih pogledov gl. v: Mastnak 1988.

Zamisel o postavitvi življenja na temelj »prave identitete« ni naključna. Dominantna logika Havelovega razmišljanja je logika (polne) identitete. Na eni strani je sklenjena celota posttotalitarizem: »Življenje v laži lahko vzpostavi sistem samo, če je vseobsegajoče. To načelo mora zajemati in prežemati vse. V nobenem primeru ne more koeksistirati z življenjem v resnici, zato ga vsakdo, ki prestopi mejo, zanika v *natelu in ogrozi v celoti*« (ibid., 40). Posttotalitarizmu kot polni identiteti »življenja v laži«, je na drugi strani, postavljena nasproti prav tako polna identiteta »življenja v resnici«. Odločitev za »življenje v resnici« je izstop iz »življenja v laži«, identiteta »življenja v resnici« se vzpostavi na račun identitete »življenja v laži«. Gre za relacijo dveh entitet s fiksnima, takorekoč narelacijskima identitetama, ki se le kvantitativno spreminjata: več ko je ene, manj je druge, kot da bi ljudje, metaforično rečeno, na nekaki družbeni tehtnici prestopali iz ene skledice v drugo.

Zgodba, ki jo Havel pripoveduje, zgodba o moči nedolžnih, predstavlja drugačno podobo. Po eni strani je odločitev za »življenje v resnici« resda »*clean cut*«, vendar ta zarez posameznika ne prestavi iz enega sveta v drugi, ampak njegov svet oziroma življenje podvoji. Poslej živi v obeh svetovih, meja med njima je sicer jasna, ne pa tudi fiksna. Mislim, da šele tu prav velja načelo, s katerim Havel opiše »konflikt med življenjskimi in sistemskimi smotri« v posttotalitarnem sistemu: linija konflikta »*de facto* teče skozi vsako osebo« (ibid., 37, cf. 65). Po drugi strani tudi posttotalitarizem kot sistem »življenja v laži« vštevja »življenje v resnici«: to drugo ni negiranje tega sistema, temveč je konstitutivno zanj. Nerelacijskih identitet pač ni. Posttotalitarizem je lahko takšen, kakršnega prikazuje Havel, le tako in s tem, da vključuje drugo samega sebe, da vračunava svojo nemožnost⁷. Spostavitev »življenja v resnici« zato ni izguba identitete sistema, ampak najdenje njegove identitete, oziroma natančnejše: šele s to izgubo se zares spostavi identiteta Sistema. Totalnost posttotalitarizma je nepopolna, in šele preko te netotalnosti lahko pretendira na totalitarnost.

Če sta »življenje v laži« in »življenje v resnici« – oziroma sistem in svet življenja: Havela bi lahko, nekoliko prisiljeno, imenovali spontanega habermasovca – relacijska pojma, je sistem seveda šele tisto, kar tvori oba; da gre za tvorbo sistema, pa je mogoče misliti le, če relacije ne mislimo kot fiksne in dane. S tem povemo pač to, da »življenje v resnici« v tem smislu ni izvensistemsko; in če je zunanje glede na »življenje v laži«, je ta zunanost iste narave kot tisto, na kar se kot zunanost nanaša, je iz istega »materiala« kot »življenje v laži«, kot zunanost pa se vzpostavlja skozi razliko do sistemske »laži«. Ta banalnost: da sta »življenje v laži« in »življenje v resnici« ne le relacijska, ampak obenem tudi diferencialna pojma, namreč ni samoumevna. Posttotalitarizem je – idealnotipsko – sistem relacij brez diferenc. Opisali bi ga lahko kot sprevrnjeni poststrukturalizem. Logika objektivnosti posttotalitarne družbe je logika ekvivalence.

Afirmacijo diferencialnosti pripisujem subjektni poziciji »življenja v resnici«. To subvertira logiko ekvivalence s spostavitvijo diferencialne narave družbenega. Afirmacija diferencialne narave družbenega je v sistemu, v katerem je edino pozitivno določilo družbenega to, da ga ni (in temu se reče »družba«), afirmacija družbenega kot pozitivnosti, spostavitev pozitivne (vendar nikdar dokončne ali dokončane) pozitivnosti družbenega. Ne realna eksistenca negativnosti družbenega (»družbe«), temveč negativna eksistenca realnosti družbenega kot pozitivnega projekta.

»Življenje v resnici« je kot afirmacija diferencialne pozitivnosti družbenega subverzija družbe. Vendar te subverzije družbe ne moremo pojmovati, tako kot Havel, kot zanikanega »izstopa iz družbe«, niti ne strukturiranja in institucionaliziranja »neodvisnega družbenega življenja« kot kreacije množice »skupnosti povezanih s tisoči skupnih tegob« (Havel 1985, 94), oziroma »vzporednega polisa« kot »alternativne skupnosti« (cf. Uhl 1985). Takšno razumevanje je logična konsekvence dveh, med seboj povezanih konceptualnih problemov.

Prvi je predstava, da mora biti »eksistenčna revolucija«, se pravi posameznikova odločitev za »življenje v resnici«, šele družbeno artikulirana, podružbljena. V nasprotju s tem menim, da je »eksistenčna revolucija« nujno že artikulacijska praksa in individualni prehod iz »življenja v laži« v »življenje v resnici« neposredno, neizogibno in neizbrisno družbeno izkušnja⁸. Če se dogaja v sferi predpolitičnega – in velika Havelova zasluga se mi zdi, da je to tako prepričljivi-

⁶ Cf. Dolar 1987.

⁷ To vprašanje Havel načena v intervjuju z Erico Blair, ko govori, da je moment funkcioniranja posttotalitarističnega sistema tudi to, da se »popolnoma vsi pritožujejo nad tem, kako je«. Ta sistem vključuje določeno artikulacijo nezadovoljstva, ki jo Havel opisuje kot »večno robantenje« (Havel 1986).

⁸ O tem gl. razhajanje med Habermasom in Ederjem. Habermas opozarja nanj v Habermas 1985, 234; cf. Eder 1985.

vo pokazal –, pač ne moremo sklepati, da se odigrava (zato) tudi v sferi pred družbenega. Pred družbenosti ni (denimo kot podstati družbenih artikulacij); prav sfera predpolitičnega pa je eminentno družbena sfera) pri čemer pa družbenost spet ni substanca političnega).

Prehodu iz individualnosti v družbenost inverzen problem je »izstop iz družbe«. Tako kot vstopa v družbenost ni, ni niti izstopa iz nje (še s smrtjo ne). O »izstopu iz družbe« je mogoče govoriti, dokler ni zatresena predstava o družbi kot celoti. Dokler funkcionira družba kot prešita totalnost s polno identiteto, je mogoče opozicijo tej in taki družbi konceptualizirati kot alternativno polno identiteto zunaj nje: družbi se alterira s skupnostjo (ali množico skupnosti), pri čemer je skupnost entiteta s polno identiteto tudi zato, ker je po definiciji sistem posameznikov s fiksnimi identitetami.

Havel se na eni strani otepa s tema ideološkima predstavama in problemov, ki jih porajata, seveda ne more konceptualno rešiti (po eni strani lahko o prehodu iz »eksistenčne revolucije« v »neodvisno življenje družbe« pove samo, da je kontingentno, po drugi pa je prisiljen dokazovati, da »življenje v resnici« vpliva na družbo, in mu mora zato pripisati moralno univerzalnost), na drugi pa opiše realnost, ki se je tega starega predstavnega sveta že osvobodila. Na eni strani namreč »neodvisno družbeno življenje« nastopa kot pluralnost *ad hoc* projektov, ki se praviloma ne sklenejo, in ga ne moremo pojmovati kot skupnost. Na drugi ni sklenjena niti posttotalitaristična družba: »Življenje v resnici« je zunaj in znotraj nje. »Življenje v resnici« po eni strani producira družbenost in po drugi dekomponira družbo. Kar se kaže za »izstop iz družbe«, se pokaže za »vstop« v družbenost. In to nemogoče »vstopanje v družbenost«, se pravi nastopanje družbenosti, je dejanski dokaz nemogočnosti družbe.

Če zajamemo vse vidike »neodvisnega družbenega življenja« – od individualnih do institucionalnih – s pojmom civilna družba (in ta pojem v socialističnovevropski realnosti dejansko opisuje te in take aktivnosti), lahko civilno družbo v prvem približku označimo kot ločevanje družbenosti od družbe. Civilna družba je konstitucija realne pozitivnosti družbenega kot nečesa drugega in drugačnega od pozitivnosti neobstoja družbenosti, od realno eksistirajoče demontaže in destrukcije družbenega: družbe. Popularno označevanje civilne družbe kot masprotja državi je že nekaj drugotnega glede na nasprotje civilne družbe do družbe. »Ponovno rojstvo civilne družbe« je predvsem oziroma najprej smrt družbe.

67

Smrt družbe je metafora ne le za konceptualno neulovljivost družbe (Laclau 1986, 23), ampak zlasti in prej za konec lova na družbo: za pripoznano neveljavnost družbe kot objekta diskurza (Laclau, Mouffe 1985, 111). Civilna družba je realno obstoječi dokaz, da je družba »nemožen objekt«: če Laclau in Mouffe pravita, da četudi se »družbenemu ne posreči utrditi se v inteligibilnih in vzpostavljenih oblikah družbe«, pa vendar obstaja, in sicer samo kot prizadevanje po konstrukciji tega nezmožnega objekta (ibid., 112), lahko dodamo, da je civilna družba realizacija tega prizadevanja, vendar realizacija nemožnosti kot nemožnosti. Civilna družba je realna izguba družbe: implozija družbe; izguba družbe pa je, pozitivno, pridobitev pluralnosti realnih, odprtih form družbenosti.

Ta prvi in preliminarni sklep bi lahko razumeli kot aplikacijo teoretskega podjetja Laclaua in Mouffe na specifično vzhodnovevropsko problematiko, kot interpretacijo reinvincije civilne družbe v socialistični Evropi z uporabo njune teorije. Če smo vzhodnovevropski sistem označili za sprevrnjeni poststrukturalizem, smo ga s pomočjo Laclaua in Mouffe – postmark-sisti bodo razumeli: postavili z glave na noge. Dobili smo civilno družbo, ki bi jo bilo mogoče – vsaj deloma – vklopiti v scenarij radikalne demokracije. Če pa privzamemo, da se »za navidezno homogenostjo in koherentnostjo« teoretske zgradbe Laclaua in Mouffe »skriva dva nezdružljiva teoretska diskurza, ki bi ju lahko označili kot 'poststrukturalistični' in 'lacanovski'« (Žižek 1985, 107)⁹, je ta sklep samo pol zgodbe. Da bi nakazal še njen drugi del, bom eksploatiral nekaj rezultatov lacanovske kritike *Hegemony and Socialist Strategy*. Ta kritika se, po moje, zgosti v »precizaciji« pojma antagonizma, ki je, po mnenju lacanovskih bralcev in kritikov imenovane knjige, njen ključni teoretski donesek.

Laclau in Mouffe naj bi uporabljala dva koncepta antagonizma, njunih pomenov pa naj ne bi strogo razločevala. Antagonizem jima najprej pomeni »mejo družbenega v smislu odnosa, ki ni nikjer pozitivno prisoten, pomeni prav nezmožnost pozitivnosti, drugič pa nastopa kot peka realna relacija, ki poseduje vse attribute pozitivnosti« (Kobe 1987, 62.) Ali, kot razvija Žižek: gre za razliko med »antagonističnim bojem v realnosti in med 'čistim', realnim anta-

⁹ Kobe 1987, 55, pravi, da med tema dvema diskurzoma poseduje še nek tretji, »ki je po svoje celo predpoststrukturalističen«.

gonizmom». V antagonističnem boju realnosti gre za negacijo zunanjega nasprotnika, v čistem antagonizmu za skušnjo avtonegativnosti; v prvem primeru je pozitivnost naše pozicije samo v negaciji nasprotnikove, v drugem je nasprotnik pozitivacija naše avtoblokiranosti. (Žižek 1987 b, 66, 68.)

Če se s tem razločevanjem vrnemo k interpretaciji civilne družbe, lahko ugotovimo, da implozija družbe spostavi dve poglavitni ravni antagonističnih bojev: antagonistični boj civilne družbe proti družbi, ki postavlja realnost družbenega, in antagonistični boj civilne družbe proti državi, ki se lahko artikulira, ko se sesuje družba, se pravi antagonistični boj, ki obenem tudi postavlja realnost države. (Ker posttotalitarizem ni etatizem in je destruiral tako družbenost ko državnost, je komplement rekonstrukcije civilne družbe »rehabilitacija« države.) In če to isto razločevanje apliciramo na *Hegemony and Socialist Strategy*, lahko sklepamo, da je nosilni koncept projekta radikalne demokracije antagonistični boj v realnosti.

68 Del prizadevanj za rekonstrukcijo civilne družbe pa uhaja konceptu antagonističnih bojev v realnosti. Na ravni, ki jo Laclau in Mouffe – povsem v duhu revolucionarne socialistične tradicije – ne čislata kaj preveč in ji pravita »sociološki deskriptivizem«¹⁰, jih lahko opišemo kot boje, iniciative, gibanja, ki so se odpovedali spreminjanju sveta, revolucionizmu, prevračanju sistema (iz načelnih, ne »taktičnih razlogov«), ki so pozitivno in konstruktivno naravnani, kompromisarski in legalistični, defenzivni in konservativni... Na ravni teoretizacije, kakršno sta zastavila Laclau in Mouffe, pa lahko te pozitivne družbene boje vezemo na koncept čistega antagonizma. To so družbene aktivnosti različnih intenzivnosti in obsega, ki izhajajo iz lastne blokiranosti, ki se ukvarjajo z avtoblokiranostjo, ki torej za svojo konstitucijo ne rabijo zunanega nasprotnika in jim v njihovi praksi ne gre za negacijo nasprotnikove pozicije, temveč se spoprijemajo z lastnimi pregradami in mankom, obdelujejo svoje meje in omejenosti, (realno) živijo svojo nezmožnost. Tu gre za prakso čistega antagonizma, natančneje: za skušanje, prakticiranje čistega antagonizma v realnosti. To so aktivnosti implozije družbenega.

Implozijo družbenega razločujem od implozije družbe. Menim, da šele mišljenje implozije družbenega morebiti odpira pot do novih teoretskih konceptov in ne le do *aggiornamenti* že znanih. Drugače rečeno: Mislim, da je družbeno Laclau in Mouffe kompromisna rešitev: ne kopromis v politiki (za katerega se vsekakor ogrevam), ampak kompromis teorije s politikom: reskriptura levičarskega scenarija¹¹. Družba pri Laclau in Mouffe ni »padla«, prevedena je bila v tendenco, odrinjena na obzorje; družbenost je nesuturirana družba, je družba v tendenci, družba kot horizont. Njena teorija družbenosti je realistična teorija družbe. V svoji necelosti je družba naposled našla identiteto, iz imaginarne tvorbe je postala simbolna.

Implozija družbenega je za Laclau in Mouffe inverzija oziroma simetrični nasprotek totalitarizma – in tako grožnja demokraciji: »če je ena od nevarnosti, ki ogroža demokracijo, nedvomno totalitarni poskus preseči konstitutivnost antagonizma in zanikati pluralnost, da bi se ponovno vzpostavila enotnost, pa ji grozi tudi simetrično nasprotna nevarnost, namreč umanjkanje slehernega nanašanja na to enotnost. Kajti ta enotnost, četudi je nemožna, ostaja obzorje, ki je – če vzamemo, da artikulacije med družbeni razmerji ni – nujno, da bi preprečilo implozijo družbenega in odsotnosti kakršnekoli skupne referenčne točke. To razparanje družbenega tkiva, ki ga povzroči razsutje simbolnega okvira, je druga oblika zginitja političnega« (Laclau, Mouffe 1985, 188).¹²

Družbeno kot necela družba je simbolna celota, in prav kot celota, ki se odreka polnosti smisla, družba sploh šele lahko obstaja: »Družba obstaja zgolj, kolikor ni polna, kolikor ni ona sama, oziroma to sploh je ona sama: družba je možna tako, da ni možna, in skozi lastno nemožnost« (Kobe 1987, 62). Laclau in Mouffe sta tako, paradokсно, dokazala, da družba ni

¹⁰ Socializem je radikalno protisociološki – po znani Lukácsevi dikciji je sociologija »meščanska znanost«. Kakor je razkrojil družbeno v enotnem, homogenem revolucionarnem projektu, tako je ukinil sociologijo v »revolucionarni znanosti«. – Nadvse zanimiv prikaz položaja sociologije v »realnem socializmu« gl. v Zaslavska 1987. Za naše razpravljanje je posebej zanimivo, da Zaslavska definira za predmet sociologije, ki jo je »prebudila« modernizacija »svjetskega sistema, perestrojka, civilno družbo, taka odločitev predmeta pa še posebej zahteva razmejitev sociologije od »znanstvenega komunizma« (Zaslavska 1987, 1635).

¹¹ Predmarksistični Marx uporablja figuro »codices rescripti« (cf. Marx 1842, 198).

¹² To logiko argumentacije v naših krajih dobro poznamo iz vsakdanjih nastopov državno partijskih funkcionarjev: zavrneš dve skrajnosti (levo in desno) in greš naprej po »Titovi poti«. Pri tem v imenu svoje pozicije obsodiš nasprotnike, s pomočjo nasprotnih pozicij nakažeš svojo, pri tem pa ti ni treba ničesar reči ne o svoji poziciji ne o skrajnostih.

veljaven predmet diskurza, in postavila družbo kot veljaven predmet diskurza oziroma veljaven diskurz o družbi. Implozija družbenega je, nasprotno, več od tega: je razsutje implodirane družbe, družbe kot (možne) sombolne celote. Implozija družbenega ne pomeni, da družba ni možna, ampak da družbe ni. Implozija družbenega je družbeno realno, ob katerem spodleti totalizirajoča simbolizacija, družbeno realno, ob katerem se razpara politični hegemonizem in ob katerem se pretrga tudi teoretski diskurz Laclaua in Mouffe.

Zaplata, ki naj bi zakrpalta to razparanje teoretskega tkiva, je totalitarizem. Tako se izmakne resnejši tematizaciji tudi ta, in ne le to: s tem ko Laclau in Mouffe postavita kot nasprotje implozijo družbenega, se jima ni treba podrobneje vpraševati po odnosu med totalitarizmom in radikalno demokracijo. Ustavimo se najprej ob tem problemu.

Totalitarizem je pojmovan po Claudu Lefortu – na katerega se sklicujeta Laclau in Mouffe – kot »anuliranje znakov delitve na državo in družbo in anuliranje znakov notranje družbene delitve« (Lefort 1981, 103). Spostavljen je v imenu enotnosti: razdvojitve civilne družbe in države, politične in administrativne oblasti ter zanikanje družbene delitve (kot »ostanka preteklosti«) in brisanje družbene heterogenosti (ibid., 101-103) spostavi samozadostno in homogeno družbo, transparentno in skladno samo s sabo, družbo, ki je sama svoj oblastnik, zakonodajalec in vedež.

Implozija družbenega bi bila simetrično nasprotje totalitarizma, če bi bila res, ne bi bilo »artikulacije med družbenimi razmerji«. V tem primeru bi imeli na enem polu popolno artikulacijo in na druge nobene. Vendar Laclau in Mouffe nikjer ne dokažeta, da je artikulacija med družbenimi razmerji – kot se zdi: *per definitionem* – odsotna, oziroma ne utemeljita, zakaj naj bi je ne bilo. To preprosto privzameta kot dano. Ta privzeta danost se mi zdi problematična, čeprav je konsistentna s tradicijo, ki jo Laclau in Mouffe posodabljata, in koherentna z njunim teoretiziranjem.

Laclau in Mouffe vključita v svoj diskurz dva momenta, ki sta ključna za konstitucijo marksistične teorije (in socialističnega političnega imaginarnega): 1. pojmovno dezorganizacijo civilne družbe, se pravi tak pojem civilne družbe, iz katerega so odmišljeni mehanizmi družbene integracije in regulacije. Taka »dezorganizirana civilna družba« (Riedel 1975, 270) seveda naravnost kliče po povezovanju in uravnavanju od zunaj, po politični integraciji in regulaciji. To pa je že, 2., dediferenciacija političnega in družbenega in dominacija politične logike. *Hegemony and Socialist Strategy* postane tako paradokсно podjetje: zastavi si nalogo proizvesti novo logiko družbenega, proizvede pa nov političen koncept. Natančneje: nova logika družbenega je povsebovana v novem tipu političnega razmerja.

Takšna artikulacija ima – kot rečeno – dolgo tradicijo. Centralen avtor v tej tradiciji, ki delimitira »gibanje v produkciji« od »gibanja v zgodovini« in »gibanja v družbi« ter razredu »popolne odčitljivosti« na ravni »gibanja produkcije« pripiše vlogo »družbenega gibanja« z zgodovinskim poslanstvom, ki torej pojmovno utemelji delavsko gibanje, v tradiciji, ki »preseže« razliko med političnim in socialnim gibanjem ter z zatrditvijo neločljivosti med njima konceptualizira revolucionarno gibanje »totalne revolucije«, je seveda Marx. Laclau in Mouffe pripisujeta njegovi teoretski intervenciji pomen, ki ji gre. Njeno specifičnost opišeta kot uvedbo novega načela konstitucije političnega prostora: spopada med razredi (razredoma), njuna kritika »Marxove intervencije« – da to »politično načelo družbene delitve ohrani nespremenjeno bistveno komponento jakobinskega imaginarnega: postuliranje *enega* utemeljevalnega momenta preloma in *enotnega* prostora, v katerem se konstituira politično« – pa ne problematizira konstitutivne razsežnosti tega načela delitve: da gre za delitev, ki je »hkrati družbena in politična« (Laclau, Mouffe, 151-152).

Na tej podlagi lahko zdaj primerjamo implozijo družbenega, radikalno demokracijo in totalitarizem. In implozija družbenega in radikalna demokracija nasprotujeta totalitarizmu na ravni »notranje družbene delitve«: prva je, po definiciji, nasprotno enotnosti, ki jo želi spostaviti totalitarizem, druga pa izhaja iz kritike jakobinskega imaginarnega in konsekvентno postulira množitev »momentov preloma« in diverzifikacijo političnega prostora. Tako ena kot druga afirmirata družbeno pluralnost, različnost, odprtost... Pomembno pa se razlikujeta na ravni odnosa do »tradicionalno rečeno« – razločevanja med civilno družbo in politično državo. Za radikalno demokracijo je to razločevanje kvečjemu postransko, za implozijo družbenega je konstitutivno: implozija družbenega je civilna družba v »čisti obliki«.

Ker radikalna demokracija vzame dediferenciacijo družbenega in političnega kot dano (in

¹³ Cf. Pankoke 1970; nekaj več tudi v Mastnak 1987.

tako seveda ne reflektira esencializma, s katerim je bilo to poenotenje pri Marxu vpeljano), ji je skupno s totalitarizmom, da obadva gledata na družbo kot na politično družbo, da je artikulacija družbenih razmerij zanju naravnost politična. Mnenje, da je artikulacija med družbenimi razmerji odsotna, je ena ključnih značilnosti totalitarizma. Zato izključuje družbeno lastno dinamiko in družbo organizira »od zunaj« oziroma »od zgoraj«. Če privzamemo Lefortovo mnenje, da je totalitarizem mogoč šele, ko ni več nobene sile nad družbo in se družba samoustvarja, lahko totalitarizem označimo kot paradokсно družbo, ki je samosvoja in samostojna, ki nima več nobene instance med sabo, vendar je podrejena naddružbeni prisili, in družbo, ki se giblje izključno po lastnih zakonih, a je postala negibna, nima več lastne dinamike. To je seveda totalitarizem na ravni zabrisane razlike med civilno družbo in državo, totalitarizem kot globalna politična družba. Radikalna demokracija politični logiki totalitarizma, ki jo označujejo enotnost, uniformnost, homogenost, transparentnost, sklenjenost sistema ..., nasprotuje s politično logiko pluralizma, heterogenostjo, različnostjo, nepredvidljivostjo, odprtostjo Ne pa tudi temu, da politična logika (samoumevno) artikulira družbeno. Kljub vsej politični dinamiki ostane družbeno samo negibno: družbene dinamika Laclau in Mouffe ne moreta misliti, ko govorita o njej, vselej mislita že nekaj drugega.

Implozija družbenega se razlikuje od totalitarizma in radikalne demokracije po tem, da prelomi identiteto med družbenim in političnim, da totalitarni politični družbi ne nasprotuje z netotalitarno politično družbo, ampak družbeno depolitizira, osamosvoji in afirmira nepolitično družbeno. Laclau in Mouffe upravičeno pravita, da je »to razparanje družbenega tkiva (...) druga oblika zginotja političnega«. Če je zato že treba govoriti o zrcalni podobi totalitarizma, potem je to njegovo simetrično nasprotje demokracija in ne implozija družbenega.

70

Radikalno demokracijo, implozijo družbenega in totalitarizem lahko primerjamo še na tretji ravni, na ravni odnosa do oblasti. Totalitarizem pojmuje oblast dobesedno, kot nekaj materialnega ali realnega (Lefort 1981, 102). Radikalna demokracija se naveže na »demokratsko revolucijo«, se postavi po robu tej »sprevritvi demokratske logike« in pojmuje oblast kot simbolno, kot »prazno mesto« (ibid., 95). Dedič »demokratske revolucije« je tudi implozija družbenega, s tem da se s premestitvijo problematike na drugo raven znova izmakne preprostemu zrcaljenju totalitaristične logike. Z implozijo družbenega je kot »prazno mesto« pojmovano tudi družbeno.

Če zdaj še nadalje primerjamo radikalno demokracijo in implozijo družbenega, se lahko vrnemo k predstavi o imploziji družbenega, ki sta jo zarisala Laclau in Mouffe.

Radikalna demokracija in implozija družbenega se srečata v pojmu »demokratske revolucije«. Radikalna demokracija se definira kot razširjanje »demokratske revolucije« na vse več podjetij družbenega življenja. (Strogo vzeto je to seveda prej koncept ekstenzivne ali ekspanzivne demokracije kot radikalne, a to niti ni tako pomembno.) Če se skličemo na maloprej našeto problematiko, lahko radikalno-demokratsko razširjanje »demokratske revolucije« razberemo kot politizacijo vse obsežnejših področij družbenega. Postmarksističen projekt je v tem pogledu dosleden nadaljevalec marksističnega. Če je jakobinstvo iznašlo moderni pojem revolucije kot politične revolucije, je ena ključnih potez »Marxove intervencije« aplikacija tega pojma na družbeno. Revolucija je bila postavljena za matrico (trans)formiranja družbenega, družbeno podrejeno logiki jakobinskega političnega, razdelitev družbe »na dva tabora, ki je hkrati družbeno in politična«, vsiljena za generator družbenega imaginarnega. Laclau in Mouffe sta to logiko, pač skladno s svojo kritiko Marxovega posega, multiplicirala. Ob tem, če naj tako rečem, kvantitativnem donesku je tudi kvalitativen: logiko, o kateri govorimo, sta sofisticirala. Socializem se trudita – in v tem sta res radikalna – naučiti misliti politično.

Ker sem socializmu že vseskozi oponašal fundamentalistični politizem, je treba to trditev razložiti, da ne bi zvenela neresno. Spet se bom sklical na Leforta, ki pravi, da »levica ni mislila politično, ker ni spoznala simbolne narave oblasti v demokratski družbi in moderne države« (Lefort 1981, 97). Prav mišljenje te simbolnosti oblasti je temeljna premisa in odlika radikalne demokracije. Problem vidim v tem, da političnost postane tako rekoč obči ekvivalent za eksplikacijo in modeliranje vseh form aktivnosti, ne le političnih. Treba je odstraniti ali potlačiti razliko med civilno družbo in državo¹⁴ ter odvrniti implozijo družbenega.

¹⁴ Laclau in Mouffe se po eni strani zavzemata za konjukcijo liberalizma in demokracije (Laclau, Mouffe 1985, zlasti 171 sq.; Mouffe 1986), ki je obenem njuna reafirmacija (se pravi: predvsem reafirmacija liberalizma) v socialističnem scenariju, po drugi pa opuščata ali minimalizirata tako ključen moment te tradicije, kot je distinkcija med civilno družbo in državo. Morda je to cena, ki jo je treba plačati za konjukcijo liberalizma in demokracije s socializmom?

Zdaj lahko poskušam nekoliko bolj utemeljiti uvodno povezavo problematike implozije družbenega in civilne družbe. Tako civilna družba kot implozija družbenega subvertirata občost logike političnega. Če civilno družbo pojmuje kot sfero, ki je v antagonističnem razmerju do države, impliciramo tudi realni antagonizem logik, po katerih se konstituira in funkcionira vsaka od teh sfer. Morebiten prehod iz ene sfere v drugo bi nujno zahteval transformacijo identitete. V tem primeru gledamo na civilno družbo kot na nekaj pozitivnega (kot na pozitivnost pluralnih in odprtih form družbenosti). Razlika med civilno družbo in državo oziroma razcep med njima je učinek obstoja civilne družbe (na eni strani in države na drugi), do razlike/razcepa prispemo iz civilne družbe. Po drugem pojmovanju pa pridemo do civilne družbe iz razlike, razcep je »izvoren«. Šele ta razcep, na eni strani, »do konca« desubstancionalizira politiko. Demokratična revolucija jo je desubstancionalizirala v odnosu do oblasti in države; ta razcep jo desubstancionalizira še v odnosu družbenega. Demokratična revolucija je pojmovala kot »prazen prostor« oblast; z derevolucioniranjem demokracije je tudi družbeno postavljeno kot »prazen prostor«, si ga ne moremo predstavljati kot impozicije načel politične revolucije na družbeno – družbenega v tem primeru pač ne bi demokratizirali. Če pa naj bi ga, mora ekspanzija »demokratične revolucije« vsebovati prelom, ki omogoča, da družbeno sproducira analogno prestrukturiranje oziroma rekonstruiranje »prostora«, kot se je odigralo v sferi političnega. Ta prelom potemtakem ne pomeni nič drugega, kot da od »demokratične revolucije« ostane samo še demokracija. Na drugi strani je tako desubstancionalizirana civilna družba kot sfera družbenega. In ker razcep, iz katerega se lahko konstituira civilna družba, »sam na sebi ni nič oziroma je prav ta nihil, iz katerega je možna kreacija« (Kobe 1987, 54), sem večkrat zagovarjal mnenje, da je nastanek civilne družbe *creatio ex nihilo*.

71

Vendar vprašanje ni le, od kod se konstituira civilna družba, marveč – če je ta dva vidika sploh mogoče ločevati – tudi kako se konstituira. Prvemu pojmovanju odgovarja antagonistični boj v realnosti: civilna družba se konstituira v spoprijemu z državo, v drugem primeru se spostavlja v spopadu sama s sabo. Logika njene konstitucije je logika čistega antagonizma. V tem smislu sem implozijo družbenega označil za civilno družbo v čisti obliki. Če poznamo Laclaua in Mouffe, je civilna družba v čisti obliki potemtakem uveržena v serijo ekvivalenc »odsotnost kakršnekoli skupne referenčne točke« – »razparanje družbenega tkiva« – »razsutje simbolnega tkiva« – »izginotje političnega«.

Če civilno družbo pojmuje kot prazen prostor, je nemogoče govoriti o »razparanju družbenega tkiva«; šele v tem smislu pa ne le politično, ampak tudi družbeno pojmuje kot simbolno. Zato »razsutje simbolnega okvira« tudi ni nič drugega kot razsutje simbolnega okvira; ne anulacija simbolne produkcije, temveč »skupne referenčne točke«. To pa je »zginotje političnega«, kolikor je politika ustvarjenje »skupne referenčne točke«. Strogo vzeto seveda ne gre za »zginotje političnega«, temveč za njegovo limitiranje. Namesto da bi politiko simbolno uokvirjala družbeno, zdaj implozija družbenega omeji doseg politike kot občega ekvivalenta. Omejevanje politike kot denarja konstitucije družbenega je kriza »demokratične revolucije«. »Demokratična revolucija« je namreč definirana kot sprememba, ki uveljavi logiko ekvivalence kot »temeljnega sredstva produkcije družbenega« (Laclau, Mouffe 1985, 155). Civilna družba v čisti obliki je odpisanje logike ekvivalence kot logike produkcije družbenega. Logika produkcije družbenega je tu, naj ponovim, logika čistega antagonizma, osvobojevalna nujnega ali prisilnega ekvivalenčnega veriženja, samoumevnega vpisovanja v kak strateški politični projekt. Je obdelava »razcepa realnega«, ki ne beži v boje v realnosti¹⁵.

Socializem je malone popoln primer političnega projekta oziroma sistema, ki se ne more soočiti s svojo omejenostjo, nezmožnostjo, in že bolešno beži v boje v realnosti¹⁶. Sodi v tisti »akcijski repertoar« – formiran v 19. stoletju – za katerega je značilno, da so se »akterji, ki so sodelovali pri njegovem ustvarjanju, nagibali k definiranju samih sebe v jeziku ekonomskih in političnih sistemov, ki so jih imeli na piki« (cf. Cohen 1985, 685). Prav to je tisto, kar civilnodružbene aktivnosti, ki jih tematiziram, načelno zavračajo: opozicionalizem. Havel, denimo, pravi: »Zadnji razlog, zakaj mnogi zavračajo izraz 'opozicija', je, da je v tem pojmu nekaj negativnega. Ljudje, ki se definirajo s pomočjo tega pojma, se definirajo v odnosu do vnaprejšnje 'pozicije'. (...) seveda je neprijetno, če se počutijo primorani definirati svojo lastno, izvirno in pozitivno 'pozicijo' negativno, v jeziku nečesa drugega, in razmišljati o sebi pred-

¹⁵ »Da bi ubežali razcepu realnega, uprizarjamo boje v realnosti.« (Kobe 1987, 62.) O vprašanju realnega cf. Žoček 1987a, 173 sq.

¹⁶ Simptom te »bolnosti« je nenehno izumljanje (notranjih in zunanjih) sovražnikov. Sovražniki so edina prava ljubezen socializma.

vsem kot o ljudeh, ki so proti čemu, in ne preprosto kot o ljudeh, ki so, kar so.¹⁷ Havel s tem svojim sklepom problema seveda ne reši: prav ta »ki so, kar so«, je problem. Havel ga postavi tako, da zapreči »beg« v antagonizem v realnosti, postavi sceno za uprizoritev čistega antagonizma. (Take konsekvence ima tudi njegova zastavitev problema na družbeni ravni, ko definira posttotalitarizem kot »kompleksno, globoko in dolgoročno nasilje nad družbo, oziroma, natančneje, samoposiljevanje družbe« – Havel 1985, 68.) Vprašanje, v katerega sili ta konstelacija, je vprašanje »novega pojma subjekta« (cf. Riha 1987). Laclau in Mouffe se mu izmuzneta tako, da tradicionalni (politični) subjekt razpršita v množstvo subjektivnih pozicij, angažiranih v različnost antagonističnih bojih v realnosti. Subjekt razcepita v realnosti oziroma po realnosti, da bi se izognila »razcepu v realnem«.

Množica subjektivnih pozicij je vpisana v logiko »politične menjave« (Pizzorno) – ta logika je odpovedala pri razlagi aktivnosti »novih skupin« (cf. Cohen 1985, 691 sq.) –, nanjo pa je, logično, oprta logika ekvivalence; drugi pogoj, ki omogoča funkcioniranje logike ekvivalence, je »skupna referenčna točka«. Ta skupna referenčna točka je pri Laclau in Mouffe socialistična strategija. Laclau in Mouffe sta socializmu vcepila nekaj občutka za realnost (socializem bi sicer lahko definirali kot *Realitätsverlustpolitik*), ko sta razdrla postularno imaginarno identiteto družbe, vendar pa kritike polne družbene identitete nista komplementirala z razdelavo formiranja identitete kolektivnih akterjev. Zaobšla sta problem, ki ga je Jean Cohen označila kot »podvojitev problema identitete« (ibid., 694), vprašanje strategije je – če govorimo v jeziku socioloških teorij – zasenčilo vprašanje identitete.

Implozija družbenega opisuje stanje, v katerem se problema identitete ne more več reševati z negiranjem nasprotnikove pozicije, ostane izkušnja lastne nezmožnosti, in v »prostoru« te izkušnje – ki je vse bolj brez preteklosti, prihodnosti in alternative – je mogoče kreirati lastno »pozicijo«¹⁸. Implozija družbenega je ničelna točka produkcije družbenega. To je produkcija družbenega, ki je prosta vsakršnega poslanstva v ekvivalenci. Po eni strani je osvobojena vkljenosti v logiko (politične) menjave. Paradokso se prav s tem otrese produktivizma, ki ga je socialistična radikalizacija »demokratske revolucije« prignala do postulata »socializacije družbe«¹⁹. Produkcija družbenega postaja, metaforično rečeno, narcistično, onanistično, orfejska, sadovska ... morda gay/lezbična, socialistični obsedenosti z »oplajanjem vrednosti« in brezdušnemu fundamentalističnemu totalitarizmu dela nasproti – morebiti – vzdihuje družbenemu vsaj malo duše²⁰. Po drugi strani je razvezana od (socialistične) strateške »skupne referenčne točke«. Opraviti imamo s sceno brez scenarija. Radzdrje »sibmolnega okvira« pa ni že tudi izginotje simbolne produkcije: če lahko s tem v zvezi govorimo o *Indiz Sprachlosigkeit* (cf. Alternative 1982), velja ta obnemelost za razmerje do »družbe« in »politike«. Implozija družbenega kot družbeno realno, ki ne dopušča simbolne totalizacije družbe ali političnega projekta, obenem generira družbene simbolizacije brez totalizirajočih (strateških) scenarijev. *Sprachlosigkeit* je jezik implozije družbenega.

V tem jeziku bi *Hegemony and Socialist Strategy* ne bilo mogoče napisati, niti prevesti vanj. Če nič drugega, pa ga s stališča radikalne demokracije ni mogoče odpisati kot nečesa marginalnega. Po knjigi Laclau in Mouffe koncepta marginalnosti ni več mogoče resno uporabljati (čeprav se tudi avtorja na koncu svojega dela spozabita). Sicer pa sta Laclau in Mouffe problemu, ki se izmika njenemu konceptu radikalne demokracije, dala vsaj ime: implozija družbenega.

¹⁷ Havel 1985, 56. cf. 58. Podobno je pisal Rudolf Battke: »Tisto, kar mora postati za nas temeljno, je *iniciranje*, ne *oporekanje*. Se pravi, sami sebe moramo razumeti najprej in predvsem kot *iniciatorje prihodnjih možnosti* in ne kot *subverzive, odpadnike ali upornike, ki so proti-a, proti-b ali proti-c*. Prepustimo upiranje in represijo vladajočim silam in prstovirimo *našo opozicijo* v vse jasnejšo pozicijo!« (Battke 1985, 104, cf. 106.)

¹⁸ Stojan Pelko je ob filmu Tima Hunterja *River's Edge* med drugim zapisal: »To ni več klasična podoba mladih upornikov, ki se postavljajo nasproti družbenim normam – saj ta podoba še vedno predpostavlja, da so norme nekaj zunanjega. V filmu *River's edge* pa je razsulo te zunanje plati tolikšno, da preprosto ni več protipola, nasproti kateremu bi se bilo mogoče postaviti. Razcep, ki je včasih potekal po črti neprilagojeni/družba, je zdaj interioriziran – sprva v skupino vrstnikov, v skrajni konsekvenci pa v slehernega od likov posebej. Od tod izhajata vsaj dve temeljni potezi filma: specifična raztrganost tako lika kot tudi same igre vsakega od akterjev ter odsotnost sleherne identifikacijske točke.« (Pelko 1988.)

¹⁹ Izraz je uporabila Rosa Luxemburg malo pred smrtjo (Luxemburg 1918). Njegova vsebina je natanko tisto, kar Laclau in Mouffe vključujeta v svoj projekt kot »podružbljanje produkcijskih sredstev« oziroma »*odružbeno prilagajanje* produkcije« (Laclau, Mouffe 1985, 178). S tem »momentom« je v radikalno demokracijo vključena anahronistična perspektiva družbe dela (cf. Offe 1984).

²⁰ »*Désir de jouir voila et liberté de jouir voila l'âme du mouvement social.*« Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des Sociétés Politiques*, London 1767, cit. v: Rammstedt 1978, 33.

- Alternative* 1982: »Indiz 'Sprachlosigkeit'«, let. 25, št. 142, Berlin.
- Battek, R., 1985: »Spiritual values, independent initiatives and politics«, v: Havel *et al.* 1985.
- Benard, J., Schlaffer, J., 1985: *Viel erlebt und nichts verstanden*, Reinbeck b. Hamburg.
- Cohen, J., 1985: »Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements«, *Social Research*, let. 52, št. 4.
- Dalos, Gy., 1986: *Archipel Culasch. Die Entstehung der demokratischen Opposition in Ungarn*, Bremen.
- Dolar, M., 1985: »Subjekt, ki se zani predpostavlja, da uživa«, v: Grosrichard 1985.
- Dolar, M., 1987: »Beyond Interpellation«, referat na simpoziju *Nova družbena gibanja kot politična razsežnost metafore**, Ljubljana.
- Eder, K., 1985: *Geschichte als Lernprozess*, Frankfurt/M.
- Fehér, F., Heller, A., Márkus, Gy., 1986: *Diktatura nad potrebama*, Beograd.
- Grosrichard, A., 1985: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M.
- Havel, V., 1985: »The power of the powerless«, v: Havel *et al.* 1985.
- Havel, V., 1986: »A Human Face in Prague«, An interview conducted by E. Blair, rkp. (deloma prevedeno v: *Nova revija*, let. 6, št. 67-68).
- Havel, V., *et al.*, 1985: *The Power of the Powerless*, ur. Keane, J., London, Melbourne, Sydney, Auckland, Johannesburg.
- Keane, J., ur., 1988: *Civil Society and the State*, London, New York.
- Kobe, Z., 1987: »Razredni boj in antagonizem«, *Problemi*, let. 25, št. 9-10.
- Kuschub, 1985: »Die andere Hälfte Europas«, št. 81.
- Laclau, E., 1986: »Diskurzivne artikulacije in antagonizem«, *Vestnik*, let. 7, št. 1-2.
- Laclau, E., Mouffe, Ch., 1985: *Hegemony and Socialist Strategy*, London.
- Laclau, E., Mouffe, Ch., 1986: »Razprava z Ernestom Laclauom in Chantal Mouffe ob knjigi Hegemony and Socialist Strategy«, *Problemi*, let. 24, št. 4-5.
- Laclau, E., Mouffe, Ch., 1987: »Nekoč je bila revolucija«, intervju, *Mladina*, št. 39, 13. november.
- Lefort, C., 1981: *L'invention démocratique*, Paris.
- Lukes, S., 1985: »Introduction«, v: Havel *et al.* 1985.
- Luxemburg, R., 1918: »Die Sozialisierung der Gesellschaft«, v: *Gesammelte Werke*, zv. 4, Berlin (DDR) 1974.
- Marx, K., 1842: »Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule«, v: *Mega* 1/1, Berlin (DDR) 1975.
- Mastnak, T., 1987: »Geht es noch darum, die Gesellschaft zu verändern?«, referat na simpoziju *Nova družbena gibanja kot politična razsežnost metafore*, Ljubljana.
- Mastnak, T., 1988: »O moči nemočnih«, *Katedra*, let. XXIX, št. 6.
- Michnik, A., 1988: »Demokracija je vprašanje človekovega obstoja«, intervju E. Blair, II. del, *Dnevnik*, 19. januar.
- Mouffe, Ch., 1986: »Liberalizem in radikalni demokraciji«, *Vestnik*, let. 7, št. 1-2.
- Offe, C., 1984: *Arbeitsgesellschaft*, Frankfurt/M. New York.
- Pankoke, E., 1970: *Soziale Bewegung - Soziale Frage - Soziale Politik*, Stuttgart.
- Pelko, S., 1988: »Igrati zares!«, *Mladina*, št. 7, 19. februar.
- Pierson, ch., 1986: *Marxist Theory and Democratic Politics*, Oxford.
- Rammstedt, O., 1978: *Soziale Bewegung*, Frankfurt/M.
- Riedel, M., 1975: »Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs«, v: Riedel, M., ur., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, zv. 2, Frankfurt/M.
- Riha, R., 1987: »Die neuen sozialen Bewegungen - ein neuer Subjektbegriff?«, referat na simpoziju *Nova družbena gibanja kot politična razsežnost metafore*, Ljubljana.
- Rupnik, J., 1979: »Dissent in Poland 1968-78: the end of Revisionism and the rebirth of Civil Society«, v: Tóké, R., *Opposition in Eastern Europe*, Oxford.
- Szelényi, I., 1979: »Socialist Opposition in Eastern Europe: Dilemmas and Prospects«, v: Tóké, R., ur., *Opposition in Eastern Europe*, Oxford.
- Touraine, A., 1980: *L'après socialisme*, Paris.
- Uhl, P., 1985: »The alternative community as revolutionary avant-garde«, v: Havel *et al.* 1985.
- Zaslavka, T., 1987: »Sociologija in perestrojka«, *Teorija in praksa*, let. 24, št. 12.
- Žižek, S., 1985: »Je možna lacanovska teorija družbenega?«, v: Riha, R., Žižek, S., *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana.
- Žižek, S., 1987a: *Jezik, ideologija, Slovenici*, Ljubljana.
- Žižek, S., 1987b: »Elementi samokritike«, *Problemi*, let. 25, št. 9-10.

* Referati s tega simpozija bodo objavljeni v: *Vestnik*, let. 9 (1988), št. 1.

CIVILNA DRUŽBA IN *Miloš Gregorič* SOCIOLOGIJA

74

Enega izmed, resda na polpričakovanih, rezultatov oktoberskega jugoslovanskega simpozija na temo Civilna družba in država bi lahko opredelili kot naraščajočo divergenco teoretskih paradigem znotraj sicer nevprašljivega sozvočja temeljnih liberalnih zaključkov, ki jih današnje »kritično družboslovje«¹ naslavlja na diskurz vladajoče samoupravne ideologije. Disonanca seveda zadeva najprej samo opredelitev pojma civilne družbe in se, če smemo tako reči, nikakor ne giblje ves čas na isti ravni. Nimamo opravka zgolj z različnimi tematizacijami, ki so sad različnih izhodišč, tj. različnih aspektov, s katerih se pristopa k problematiki. Poleg omenjene različnosti obstajajo tudi »aspekti«, ki transcendirajo raven sociološkega postavljanja vprašanj ter s tem radikalno premeščajo polje diskusije. Nismo daleč od resnice, če ta razcep opredelimo za poglobitvi (najproduktivnejši) donesek simpozija. Dodati je potrebno le, da je bil ves čas implicitno prisoten že v dosedanjih razpravah in da je legitimna posledica nečesa, čemur bi pogojno rekli notranji razvoj koncepta civilne družbe.

Na prvi pogled so sociološke tematizacije civilne družbe naletele na isto težavo kot že poprej poskusi, da bi pojem prevedli v programski koncept integralnega samoupravljanja. V obeh primerih je pojem civilne družbe nekako odveč. Pri samoupravni (režimski) recepciji je integriran v ideološko projekcijo organske skupnosti svobodnih proizvajalcev, ki temelji na vsebinski demokraciji, tj. na ukinitvi formalnih mehanizmov posredovanja, ukinitvi funkcionalne diferenciacije družbenih podsistemov, torej v zadnji instanci na odpravi dualizma med družbo in državo. Koncept civilne družbe zgolj v drugačni obliki ponavlja to eshatološko vizijo in dodaja specifične poudarke, ki pobliže osvetljujejo vprašanje pravne države in oblasti v predhodnem obdobju socializma, itd. Odveč je pripomniti, da temelji ta ideološka prisvojitve koncepta na utajitvi teorije razcepa med družbo in državo, ki je konstitutiven za diskurz civilne družbe. Pravzaprav ne ve, kam bi s samo sintagmo, zato ji pritakne naziv samoupravna.

Natančno ta problem se ponovi pri socioloških elaboracijah civilne družbe in nemara lahko že samo dejstvo, da je paradoks sociološke definicije sploh prišel do zavestne formulacije, štejejo za že omenjeni notranji razvoj koncepta. Na problem je opozoril Pavel Gantar (gl. Gantar 1987), in po njem ga povzemam:

»Če lahko teoretsko in politično problematiko civilne družbe izčrpamo v kategorijah teorije modernizacije, tedaj se zastavlja vprašanje smiselnosti uporabe pojma civilne družbe.«
(ibid., str. 47)

Skratka, tako kot pri samoupravni recepciji, je tudi pri socioloških tematizacijah diskurz civilne družbe »uspešno«² preveden v že obstoječe ideologije. Če je pri tem vladajoča ideologija v pravem pomenu besede prekratka (integracija pojma v samoupravni diskurz je pač možna zgolj za ceno potlačitve za teorijo civilne družbe konstitutivnega razcepa na družbo in drža-

vo), je po drugi strani sociološka definicija prehitra. Diskurz civilne družbe je izražen v kategorijah ene izmed socioloških teorij in je v njih popolnoma izčrpan.

»Pri Adamu in Pučniku je ... civilna družba 'le' drug izraz za modernizacijo, je 'le' drug izraz za tehnologijo reguliranja.« (ibid., str. 47)

V izgubo naj bi potemtakem šel nek hevristični presežek pojma civilne družbe, ki ga moramo predpostaviti, če naj bo govor o civilni družbi sploh smisel in če naj tako ustreže načelu Occamove britve, ki prepoveduje pomnoževati neko bit brez vsakršne koristi.

Ta skromni premislek nas precej neskomorno prestavi v samo srž problema. Vprašanje, ki se zastavlja, se glasi: je omenjeni presežek pojma civilna družba glede na sociološki diskurz sploh konceptualno določljiv? Tako se ponudita dva odgovora, ki pravita, da ne. Za negativni dokaz bomo šтели komaj pregledno množico teorij, ki jih John Keane v predgovoru k novi knjigi – reprezentativnemu zborniku teorij različnih avtorjev (Keane 1988, pred izidom) – skuša urediti v poglavju, ki ne brez razloga nosi naslov *Old Themes, New Confusions*. Drugi odgovor je posplošitev prvega in ga lahko zgolj ponovimo: pojem civilne družbe ni brez preostanka določljiv v sociološkem diskurzu, kajti če bi bil določljiv, bi bil odvečen in zato nesmiseln. Posreden dokaz – množica teorij civilne družbe, ki druga drugi vračajo »očitek« parcialnosti oz. omejenosti stališča. Vsebina pojma je potemtakem to, kar *vsaka* izmed teh teorij zase trdi, in hkrati še nekaj več. Je vsota vseh parcialnih aspektov plus prostor za še eno teorijo več.

METATEORIJA CIVILNE DRUŽBE?

Premislek, ki se ga loti J. Keane, 75
zato da bi uredil »zmedo«, je nekakšna *meta-teorija* različnih pristopov k tematizaciji distinkcije med civilno družbo in državo:

»Soočeni smo z množico konfučnih pomenov in nasprotujočih si rab distinkcije, zato se zdi nujno poskusiti z nekaj previdnimi razločki. Shemo država-civilna družba lahko razumemo na tri različne načine. Čeprav se ti trije pristopi lahko – in ponavadi tudi se – križajo in dopolnjujejo, lahko proizvedejo tudi različne vrste trditve, zato jih moramo pazljivo razločevati« (ibid., str. 13–14).

Kar je v zadnji instanci skupno vsem tematizacijam je to, da se diferencirajo v tri skupine glede na pristop k predmetu. Toda kriterij te diferenciacije je že vpisan v samem predmetu. Sam predmet je tisti, ki »streže več načelom hkrati, zato ga ni možno enoznačno interpretirati. Keanove »three different ways« so naslednje:

1. *Analitični pristop* – raziskuje izvore, razvoj in transformacije posameznih institucij ali celotnega sistema. Identificira ključne institucije in akterje ter proučuje njihove medsebojne reakcije. Ne gre mu za formiranje vrednostnih sodb, temveč za formiranje eksplanatornega razumevanja kompleksnih družbeno-političnih realnosti.
2. *Politični pristop* – dihotomija med civilno družbo in državo služi kot kriterij za »what must be done (and what must not be done)«. Gre seveda hkrati za presojo, kakšna naj bodo sredstva za doseg oziroma ohranjanje zaželenih ciljev. Shema civilna družba-država nudi oporo v strateško političnih vprašanjih, ki zadevajo opozicijska nova družbena gibanja, vendar tudi strateško reakcijo nanje.
3. *Normativna dimenzija* – gre za pristope, ki izpostavljajo strukturalno sistemske mehanizme razločevanja med družbo in državo. Ti pristopi (A. Heller idr.) proučujejo, razvijajo in adaptirajo klasična načela politične doktrine liberalizma 18. 19. stoletja, se pravi delitve in kontrole oblasti, državljanskih svoboščin, političnega pluralizma in sistema politične reprezentacije, skratka formalno-pravne demokracije.

Različne teorije civilne družbe se v svojih analizah očitno srečujejo z nekim paradoksom, ki kljub nameri vsake, da bi pojmovno pozitivno določila svoj predmet, povzroči, da se jim predmet izmakne, razcepi, same pa ostanejo njegov vselej zgolj parcialni vidik. Refleksijski obrat, ki množstvo teh pristopov izpeljuje iz narave samega pojma, zato le potrjuje, da je ta pojem inkosistenten »rešitve« potemtakem ne moremo poiskati v neki novi (še eni) teoriji:

»Namen vzpostavitve teh distinkcij . . . ne bi smel biti v tem, da bi proizvedli novo filozofska, sociološko in politično paradigmo. Usmeritev na formiranje velike teoretske pojasnitve preteklih, sedanjih in prihodnjih odnosov med državami in civilnimi družbami bi bila prezgodnja, če že ne popolnoma nezaželena. Rezultirala bi najbrž v prehitrih filozofskih posplošitvah, v poenostavljenih socioloških observacijah in drznih ali zavajajočih političnih napotkih« (ibid., str. 14).

Toda iz vsega tega potegne Keane prav nenavaden sklep: »Zato mora biti namen razjasnitve splošno konfuznih in prekrivajočih se uporab distinkcije država-civilna družba mnogo skromnejši: razviti *interpretativno stališče*, ki bo koristno v zgodovinskih in socioloških raziskavah, normativnih diskusijah in politični akciji« (ibid.).

Tu nas avtor pusti v dvomih. Iz teksta pač ni razvidno, v čem bi se »interpretativne standpoin« razlikovalo od »new paradigm«. Razen morda v tem, da se mu zdi paradigma premočan izraz in jo je zato potrebno moderirati, prevesti v skromnejši izraz »interpretativno stališče«. Toda, če z interpretativnim stališčem misli stališče brez filozofske, sociološke in politične paradigme, kako naj potem pričakuje koristnost v zgodovinskih in socioloških raziskavah, normativnih diskusijah in politični akciji?

Protislovja se potemtakem nismo rešili, prej obratno, šele sedaj smo zares stopili vanj, kar nas lahko navdaja z upanjem, da bo mogoče konceptualno določiti »essentially contested character« distinkcije civilna družba-država. Keanova namera, da bi razpršil meglo in fundiral metateorijo civilne družbe, takorekoč produktivno propade. Namesto tega proizvede simptom, ki se kaže v nihanju (odstotnosti definicije razlike) med interpretativnim stališčem in novo paradigmo. Simptom, ki ga reprezentira sama dvoumnost besede stališče, kolikor obenem označuje vrednostno sodbo in nek kraj, topos interpretacije. Toda ali nismo na ta način prišli ravno do topološke definicije presežka in konstitutivne opozicije, ki se zgošča v njem? Predpostavimo dve možnosti:

1. Interpretativno stališče je kljub nasprotnim zagotovilom Keana nova (filozofska, sociološka in politična) paradigma, če naj zadosti njegovemu kriteriju »praktične« uporabnosti/koristnosti v teoriji in političnem delovanju. V procesu interpretacije torej nujno naleti na samo sebe kot na paradigmo, ki je del svojega lastnega predmeta, tj. množice konfuzne rabe distinkcije.
2. Interpretativno stališče ni nova paradigma, temveč mesto, na katerem se križajo različni pristopi. Analitični, politični in normativni pristopi na tem mestu sovpadajo v stališču, ki reprezentira njihovo skupno sintezo. Natančno ta sinteza zadeva naš problem. Lahko rečemo, da je prav ta sinteza tisti presežek, ki je nedoločljiv v socioloških, politoloških ali normativnih kategorijah, saj za vsakega od omenjenih pristopov reprezentira manko ostalih dveh. Topološka definicija presežka bo zato označevala njihov presek, mesto, kjer vsi ti manki sovpadajo v skupen manko, ki ga zasede označevalec civilna družba.

»Posebnost problematike« reprezentira zato neki »nič«, neko prazno mesto, na katerem se prelamljata dve realnosti – realnost teoretskega in političnega diskurza: označevalec civilna družba predstavlja ničelno stopnjo teorije znotraj političnega angažmaja in ničelno stopnjo teorije znotraj političnega angažmaja in ničelno stopnjo političnega znotraj teoretskega diskurza. Je torej dvojno vpisan, kar ni posebej vzpodbudno, vsaj kar zadeva odpravljanje konfuzije. »Konfuzna« raba distinkcije civilna družba-država, s katero se ubada John Keane, je po eni strani čista posledica mehanizma dvojnega vpisa, toda po drugi strani je prav zaradi tega ireduktibilna. Na tem mestu diskurz civilne družbe pade v samo realnost, drugače rečeno – označevalec civilna družba je tisti shifter, ki teorijo priprne na realnost političnih bojov in je zato kot obči mehanizem naddoločen z vsakokratno konkrekcijo teh bojov, katerih del je.

Ali je potemtakem sploh legitimno govoriti o metateoriji teoretskih diskurzov civilne družbe? Vprašanje lahko tudi drugače zastavimo: kateri tip teorije lahko priredimo Keanovemu interpretativnemu stališču, če naj le-ta ne bo nova teoretska paradigma? En (posreden) odgovor smo dobili že na simpoziju. Pavel Gantar »rešuje« protislovnost problematike tako, da zanika veljavnost njene sociološke obravnave:

»Kategorialni aparat diskurza civilne družbe . . . ne spada v območje sociologije. Je 'privilegiran' predmet političnih in ustavnopravnih ved . . .« (Gantar, ibid., str. 47)

Toda s tem, ko se rešimo sociologije, zgolj potrjujemo Keanovo tridelno shemo in reproduciramo »konfuzijo«. Označevalec civilne družbe daje/omogoča konsistenco konkretnim demokratičnim bojem tako, da politični angažma neodvisne javnosti, novih družbenih gibanj, strokovnih združenj, alternativnih medijev, posameznikov itd. poimenuje z bojem za civilno družbo. Tako kot v sociologiji je tudi v političnih vedah očitno, da je tisti presežek, ki je ireduktibilen, samo ime – če za sociologijo predstavlja točko, kjer teoretski diskurz sovpadе s svojo izjavljalno pozicijo in začne delovati politično, pa predstavlja v politologiji in političnem angažmaju tisto mesto, ki se vpisujejo v teoretski in ideološki boj, ki bo vsakic znova določil njegov pomen.

LITERATURA

Gantar, P., 1987: »Sociologija in civilna družba«, *Družboslovne razprave*, št. 5.

Keane, J. (nr.), 1988: *Civil Society and the State. New European Perspectives*, London – New York.

O SVOBODI *John Stuart Mill*

(UVODNO POGLAVJE)

78

V tem eseju ne bom razpravljal o tako imenovani Svobodni volji, za katero žal mislijo da je nasprotje

napačno imenovane doktrine Filozofije nujnosti; razpravljal bom o Civilni ali Družbeni Svobodi: o naravi in mejah oblasti, ki jo družba lahko legitimno izvaja nad posamezniki. O vprašanju torej, ki ga zelo redko postavljajo in o njem nasploh še manj razpravljajo, ki pa s svojo latentno navzočnostjo močno vpliva na praktična protislovja našega časa: še več, zdi se, da bo to postalo temeljno vprašanje prihodnosti. Seveda pa še zdaleč ne gre za novo vprašanje, saj je na nek določen način delilo človeštvo že v najzgodnejših obdobjih; toda na stopnji razvoja, ki so jo zdaj dosegli najbolj civilizirani deli človeštva, se zastavlja v novih razmerah in zato zahteva drugačno in bolj temeljito obravnavo.

Spopad med Svobodo in Oblastjo (Authority) je tista v oči bijoča značilnost rimske grške in angleške zgodovine, ki jo poznamo že v najzgodnejši mladosti. Toda, v starih časih je šlo za spopad med podložniki ali razdredi podložnikov na eni strani in Vlado na drugi. Svoboda je takrat pomenila zaščito pred tiranijo političnih voditeljev. Domnevali so namreč (razen v nekaterih ljudskih vladavinah stare Grčije), da je ljudstvo nujno v antagonističnem razmerju z voditelji, ki mu vladajo. Voditelji so bili vladajoče Eno ali pa vladajoče pleme ali kasta in so oblast bodisi podedovali, bodisi so si jo priborili, ne glede na vse skupaj pa je niso izvajali v zadovoljstvo vladanih; ti pa se – kakorkoli so že poskušali zavarovati pred njo – niso drznili ali pa se niso hoteli z njo spopasti. Takrat so mislili, da je oblast nekaj nujnega, vendar hkrati tudi zelo nevarnega; da je oblast orožje, ki ga oblastniki lahko uporabijo proti svojim podložnikom prav tako kot proti zunanjim sovražnikom. Na najšibkejše člane skupnosti preži nešeteto ptic roparic; če so jih hoteli zavarovati pred njimi, je bilo nujno, da obstoji še ena ptica roparica, ki je močnejša od vseh drugih, s čimer omejuje njihovo oblast. Kralj roparic je tudi sam navadna ptica roparica, zato je bilo nujno, da so bili podložniki neprestano pripravljeni, da se branijo pred njegovimi kremplji. Cilj patriotov je bil torej postaviti meje oblasti, ki jo je kralju dovoljeno izvajati nad ljudstvom; in to omejitev so imenovali svoboda. Doseči so jo poskušali na dva načina. Prvič s tem, da so si prizadevali zagotoviti spoštovanje nekaterih privilegijev (immunity), ki so jih imenovali politične svoboščine ali pravice: če jih voditelji niso spoštovali, je to pomenilo, da kršijo svoje dolžnosti; v tem primeru – so menili – sta specifičen odpor ali pa vstaja popolnoma upravičena. Drugič, kasnejše sredstvo je ustanova ustavne kontrole (establishment of constitutional checks); ta je omogočila, da je soglasje skupnosti ali telesa, ki naj bi zastopal interese skupnosti, postalo nujni pogoj za vsa pomembnejša dejanja vladajoče oblasti. V prvo omejitev je vladajoča oblast v večini evropskih držav morala privoliti. Ne pa tudi v drugo: doseči jo – v tistih deželah, kjer so jo deloma že dosegli, pa doseči jo popolnoma – je postala temeljna naloga vseh privržencev svobode (lovers of liberty). Tako je bilo zelo dolgo časa: človeštvo se je zadovoljilo s tem, da se je vedno znova bojevalo z novimi in novimi sovražniki, hkrati pa je bilo njihovim upom zadoščeno, če se jim je posrečilo kolikor toliko uspešno omejiti oblast gospodarjev, ki so mu vladali.

Zaradi napredka v človeških zadevah pa je napočil čas, ko so ljudje prenehali verjeti, da je naravna nujnost, da so vladarji neodvisna oblast z interesi, ki nasprotujejo interesom ljudi. Nenadoma se jim je zazdelo, da bi bilo precej boljše, če bi bili razni državni magistrati njihovi zakupniki (tenants) ali delegati, ki bi jih lahko odpoklicali, če bi to želeli. Le tako, so bili prepričani, se bodo zavarovali pred tem, da vlada ne bi svoje oblasti izvajala v škodo ljudstva. Postopno je nova zahteva po tem, naj bodo voditelji izvoljeni za določen čas, postala temeljna zahteva vseh ljudskih strank, kjerkoli so te že obstajale: ta zahteva je delno izpodrinila vse prejšnje poskuse, kako omejiti oblast vladajočih. Ko se je boj za to, da bi vladajočo oblast s periodičnim izbiranjem (periodical choice) vzpostavljali vladani, nadaljeval, so nekateri posamezniki začeli misliti, da ljudje nasploh pripisujejo prevelik pomen omejitvam oblasti. Te – so bili prepričani – naj bi bile varovalno sredstvo pred interesi voditeljev, ki so bili po pravilu nasprotni interesom ljudstva. Zdaj pa so želeli doseči, da bi bili ljudstvo in voditelji identični: da bi bili interesi in volja voditeljev hkrati tudi interesi in volja naroda. Naroda pa seveda ni treba zavarovati pred njegovo lastno voljo. Ni se bati, da bo začel tiranizirati samega sebe. Če mu bodo voditelji dejansko odgovorni, če jih bo nemudoma mogoče odpoklicati, potem jim ljudstvo lahko zaupa vso oblast, saj jim s tem samo diktira, kako naj jo uporabljajo. Njihova oblast bi bila tako v obliki, najprimernejši za izvajanje, koncentrirana oblast samega naroda. Ta način mišljenja ali morda bolj občutenja je značilen predvsem za zadnjo generacijo evropskega liberalizma, v njegovi kontinentalni sekciji pa dominira še danes. Tisti, ki priznavajo, da je početje vlade treba omejiti – razen seveda, kadar ne govorijo o vladah, za katere bi bilo po njihovem mnenju boljše, da sploh ne bi obstajale – izstopajo med političnimi misleci Kontinenta kot briljantne izjeme. Prav lahko bi se zgodilo, da bi podobna čustva prevladala tudi v naši deželi, če bi se razmere, ki so jih podžigale, še naprej nespremenjeno razvijale.

79

A je že tako, da prav tako kot pri političnih in filozofskih teorijah tudi pri ljudeh uspeh razkrije slabosti in napake, ki jih v primeru neuspeha sploh ne bi opazili. Predstava o tem, da ljudem ni treba omejiti njihove lastne oblasti nas samimi seboj, bi bila popolnoma nevprašljiva, če ljudska oblast ne bi nikoli obstajala: če bi ostala nekaj, o čemer lahko le sanjamo ali pa beremo, da je obstajala v davni preteklosti. Prav tako predstave o njej ne bi postavljali pod vprašaj nekateri kratkotrajni odkloni v njeni zgodovini, kot je npr. francoska revolucija, kjer si je – v njenem najmračnejšem trenutku – peščica posameznikov prisvojila oblast: tu namreč ni šlo za kontinuirano delovanje institucij ljudske oblasti, ampak za nenaden in silovit upor proti aristokratskemu in buržoaznemu despotizmu.

Sčasoma pa so se demokratične republike razširile po velikemu delu zemeljske površine in postale eden najmočnejših členov skupnosti narodov; razprave (observations) in kritike, ki so se posvečale izvoljenim in svojemu ljudstvu odgovornim vladavinam, so se posvečale velikemu, obstoječemu dejstvu. Zdaj so nenadoma opazili, da fraze kot »samo-vlada« ali pa »oblast ljudstva nas samim seboj« ne izražajo dejanskega stanja stvari. »Ljudstvo«, ki oblast izvaja, ni vedno tisto ljudstvo, nad katerim se oblast izvaja; omenjena »samo-vlada« ni vlada posameznika nad samim seboj, ampak vlada posameznika nad vsemi drugimi. Še več, volja ljudstva je dejansko volja najštevilčnejšega ali najaktivnejšega dela ljudstva: je volja večine, ali pa volja tistih, ki so vse druge uspeli prepričati, da so v večini: prav tako bi se zgodilo, da bi si ljudstvo zaželelo zatirati del samega sebe; proti temu se je treba zavarovati prav tako kot proti vsem drugim zlorabam oblasti. Omejitev moči vlade nad posameznikom zatorej ne izgubi svojega pomena niti tedaj, ko so tisti, ki so na oblasti, z zakoni zavezani skupnosti, to je, njenemu najmočnejšemu delu. Tako umevanje se je brez težav uveljavilo pri mislecih, prav tako pa so ga vzeli v zakup tisti pomembni razredi v evropski družbi, katerih pravi ali pa domnevni interesi nasprotujejo demokraciji; v političnih spekulacijah pa je »tiranija večine« postala del tistega zla, proti kateremu se mora družba boriti.

Tako kot vse tiranije je tudi tiranija večine že od nekdaj poskušala (gl. orig.) vzbujati strahospoštovanje na najbolj preprost in vulgaren način: skozi delovanje javnih oblasti. Toda razmišljujoči ljudje so hitro opazili, da se v trenutku, ko družba sama kot celota postane tiran nad posamezniki, ki jo sestavljajo – načini tiraniziranja ne omejuje več le na dejanja, izvršena z rokami svojih političnih funkcionarjev. Družba lahko – in to tudi počne – odloča o pravih, ki se jih bo držala: toda če se odloča napačno ali pa če odloča o stvareh, v katere se ne bi smela vmešavati, lahko nenadoma začne izvajati tiranijo, ki v mnogočem presega druge oblike političnega zatiranja; čeprav uporablja neprimerno manj stroge kazni, pušča hkrati precej manj prostora za beg, saj prodira globoko v podrobnosti življenja in s tem zasuznjuje tudi dušo samo. Varstvo pred tiranijo magistratov torej ne zadošča: potrebno je tudi varstvo

pred tiranijo prevladujočega mnenja in občutenja; pred težnjo družbe, da ne samo s civilnimi kaznimi, ampak še z mnogimi drugimi sredstvi vsiljuje svoje ideje in svojo prakso kot edine veljavne načine vedenja tudi tistim, ki se z njimi ne strinjajo; varstvo pred tem, da bi okovala razvoj v verige in bi – če bi le mogla – onemogočala formiranje individualnosti, ki ne bi bila v skladu z uhojenimi potmi, s čimer bi izsilila, da bi se značaji ljudi oblikovali le po vzorcih, ki jih sama predpisuje. Obstajati mora meja med legitimnim vplivom kolektivnega mnenja na posameznika in njegovo osebno svobodo; najti jo in hkrati onemogočiti njene zlorabe pa je za normalen razvoj človeških odnosov (human affairs) prav tako pomembno kot zavarovati se pred politično tiranijo.

80 Tem stališčem v načelu ne bo nihče ugovarjal: pri praktični rešitvi problema, kam postaviti mejo – kako vzpostaviti primerno ravnovesje med osebno svobodo in družbeno kontrolo – pa je še zmeraj vse odprto. Bivanje dobi za posameznika svojo vrednost šele tedaj, ko se posamezniku posreči omejiti delovanje drugih ljudi. Zato je treba vzpostaviti pravila vedenja: najprej z zakonom, pri mnogih stvareh, ki jih z njim ni mogoče uravnavati, pa z vladavino mnenja. Temeljno vprašanje medčloveških odnosov je, kakšna naj ta pravila bodo; a z izjemo nekaterih najbolj očitnih primerov je prav na tem področju človeštvo najmanj napredovalo. Težko bi našli dve obdobji ali pa dve deželi, kjer bi te probleme rešili enako; rešitve ene dežele ali enega obdobja pa se drugim zdijo deveto čudo. Hkrati pa ljudje v vsaki posamezni deželi v svojih lastnih rešitvah ne vidijo prav nič problematičnega, kot da gre za stvari, o katerih se vse človeštvo še od nekdaj strinja. Pravila, ki so se vzpostavila med njimi, se jim zdijo samoumevna in samoopravičujoča. Ta univerzalna iluzija je lep primer magične moči navad, ki niso samo, kot pravi pregovor, človekova druga narava, ampak jih pogosto zamenjujejo s prvo. Učinek navade na onemogočanje nesporazumov pri spoštovanju pravil vedenja, ki so jih ljudje vzpostavili drug nad drugim, je še popolnejši zaradi uveljavljenega mnenja, da – bodisi da bi te stvari ljudje pojasnjevali drug drugemu, bodisi da bi odgovore na vprašanja poskušal poiskati vsak sam – razlaga o tem, zakaj se je treba držati kakšnih navad, ni potrebna. Ljudje so se navadili, da verjamejo – in to prepričanje so še utrdili tisti, ki bi sami sebe radi imenovali filozofe – da se je pri takih zadevah bolje zanesti na občutja kot na razum; da je razum pri tem celo nepotreben. Temeljno načelo, ki usmerja mnenje ljudi o tem, kako naj se uravnava človeško vedenje, je občutje, zakoreninjeno v umu vsakega posameznika, da je od vsakogar treba zahtevati, naj se vede tako, kot bi on sam – ali pa tisti, s katerimi simpatizira – hotel(i), da se vede(jo). Seveda ne bo nihče sam sebi priznal, da so kriteriji njegovih sodb njegova lastna hotenja (likings); če pa mnenje o vedenju ni podkrepljeno z razumsko razlago, ga lahko obravnavamo le kot posameznikovo preferenco; in če se razumska razlaga nato omeji le na apeliranje, češ podobne preference imajo tudi drugi ljudje, smo še vedno na istem, le da imamo namesto s hotenji posameznikov opraviti s hotenji več ljudi; s tako argumentacijo podprta preferenca je navadnim ljudem povsem zadostna razlaga za njihovo ravnanje; še več, poleg tistega, kar predpisuje religija, je tudi edina razlaga njihovih pojmov o morali, okusu in spodobnosti; hkrati pa je celo njihovo temeljno vodilo pri interpretaciji religije same. Na mnenje ljudi o tem, kaj je hvale ali graje vredno, učinkujejo zelo različni vzroki, ki vplivajo na njihove želje glede vedenja drugih – teh pa je prav toliko, kolikor je želja, ki se tičejo kateregakoli drugega predmeta. Včasih gre za njihov razum – spet drugič za predsodke in praznovernost; pogosto za njihova socialna čustva, neredko za asocijalna, za njihovo nevoščljivost ali ljubosumje, za aroganco in napuh; za njihova hrepenenja in strahove, ki se tičejo njih samih – za njihov legitimen ali nelegitimen samo-interes. Če v deželi obstoji vladajoči razred, potem velik del morale izhaja iz njegovih razrednih interesov, iz občutij njegove razredne superiornosti. Morala, ki je vladala med Spartanci in Heloti, med lastniki plantaž in črnimi sužnji, med velikaši in njihovimi podaniki, med plemstvom in tlačani, med moškimi in ženskami, je bila v veliki meri rezultat teh interesov in občutij; tako generirana čustva v medsebojnih odnosih hkrati vzvratno vplivajo na moralna občutja članov vladajočega razreda. Če pa je, po drugi strani, vladajoči razred izgubil svojo vladajočo pozicijo ali pa je njegova vladavina nepriljubljena, potem prevladujoča moralna čustva pogosto zaznamujejo mrznjo do superiornosti same. Drugo, pomembno determinirajoče načelo, ki vpliva tako na delovanje kot na prizanesljivost (forbearance) ljudi, utemeljujeta pa ga tudi zakon ali mnenje, je servilnost človeške vrste do tistega, za kar ljudje domnevajo, da so averzije ali preference njihovih trenutnih oblastnikov ali njihovih bogov. Te servilnosti, ki je v svojem bistvu sicer sebična, ne gre zamenjevati s hipokrizijo; iz nje je namreč vzkliko popolnoma avtentično čustvo gnusa in mrznje; zaradi njega so ljudje zažigali čarovnice in heretike. Seveda so splošni in očitni interesi družbe imeli med mnogimi temeljnimi vplivi pomembno vlogo pri oblikovanju moralnih čustev, vendar je to bolj posledica simpatij ali antipatij,

ki izhajajo iz njih samih, kot pa razumske odločitve, ki bi jo ljudje sprejeli zaradi teh interesov: simpatije in antipatije, ki imajo z interesi družbe malo skupnega, so namreč v pravnem redu (establishment of moralities) skoraj enakovredno zastopane.

Pravila, ki določajo splošne navade, ki jih je treba slepo izpolnjevati, hkrati pa jih sankcionirata tudi zakon in mnenje, so torej praktično determinirana s hotenji in averzijami družbe ali pa njenega velikega dela. Nasploh tisti, ki so zaradi naprednosti svojega mišljenja ali občutij prišli v konflikt z družbo, tega splošnega stanja stvari niso postavljali pod vprašaj – pa čeprav se v posameznih segmentih z njim nikakor niso strinjali. Bolj so se posvečali raziskovanju, čemu naj bi bila družba naklonjena ali nenaklonjena, kot pa vprašaju, ali naj bi hotenja in averzije družbe za posameznika hkrati pomenila tudi zakon. Več ji je bilo do tega, da poskusijo spremeniti občutja ljudi glede tistih vprašanj, zaradi katerih so sami postali heretiki, kot pa da bi branili načelo svobode z vse heretike nasploh. Edina izjema, kjer so razmere dosegli višjo raven, je versko prepričanje: primer, ki je poučen iz več razlogov, ne nazadnje tudi zato, ker je zgled zmotljivosti tistega, kar imenujemo moralni čut: *odium teologicum* je v svoji iskreni pobožnosti namreč primer moralnega občutenja. Tisti, ki so prvi prelomili z jarmom, ki je samega sebe imenoval Univerzalna cerkev, ji tudi sami na začetku niso bili pripravljeni priznati pravice do različnega religioznega prepričanja. Ko se je ta spopad končal brez zmagovalca, so se vse vpletene strani morale zadovoljiti s tem, da so se omejile na teritorij, ki so ga že osvojile; ko so manjšine ugotovile, da nimajo prav nobene možnosti, da postanejo večina, jim ni preostalo nič drugega, kot da tiste, ki jih niso mogli spreobrniti, prosijo, da jim priznajo pravico do različnosti. Predvsem ta spopad je bil vzrok, da so kot načelo začeli zagovarjati tiste pravice, ki posameznika ščitijo pred družbo; zahteva, naj družba izvaža oblast nad posamezniki, je bila tako postavljena pred vprašaj. Za religiozno svobodo, ki jo danes imamo, se velja zahvaliti predvsem tistim velikim piscem, ki so zagovarjali svobodo zavesti kot neodtujljivo pravico, ter hkrati zanikali, da bi moral biti posameznik zaradi svojega religioznega prepričanja odgovoren drugim. Toda v človeški naravi je, da so ljudje pri stvareh, ki jim zares nekaj pomenijo, netolerantni do drugačnosti, zato so versko svobodo malokje zares prakticirali: razen seveda tam, kjer je prevladala želja, naj se teologi s svojimi prepričanji ne vmešavajo v versko indiferentnost. A tudi v najbolj tolerantnih deželah imajo verujoči, kar zadeva versko tolerantnost, nekaj zadržkov. Nekje dopuščajo različna mišljenja o vsem, kar se tiče cerkvene vladavine (in the matters of church government); spet drugi so tolerantni do vseh, le do Papistov in Unitarcev ne; tretji bodo prenašali vse, ki verujejo v razodeto religijo (revealed religion); nekaj jih je v svoji prizanesljivosti naredilo še korak naprej, prav vsi pa so se ustavili ob veri v boga in v državo prihodnosti. Ta pa, kjer so verska čustva večine še močna in prvobitna, versko atolerantnost seveda ni mogla pognati globokih korenin.

Pri nas v Angliji je zaradi posebnosti politične zgodovine jarem prepričanja težji, jarem zakona pa lažji kot večini drugih evropskih držav; čutiti pa je tudi precejšnje nezaupanje do vmešavanja zakonodajne in izvršilne oblasti v privatne zadeve, ne toliko zaradi pravičnega stališča do samostojnosti posameznika, ampak predvsem zaradi še vedno ukoreninjenega mnenja, da se interesi vlade razlikujejo od interesov javnosti. Večina se namreč še vedno ni naučila dojemati oblasti vlade kot svoje lastne oblasti, mnenja vlade pa kot svojega lastnega mnenja. Ko se bo ta premik zgodil, bo osebna svoboda izpostavljena enakim pritiskom vlade, kot je že zdaj izpostavljena pritiskom javnega mnenja. Toda danes je proti poskusom zakona, da bi nadzoroval posameznike tudi tam, kjer ti nadzora niso vajeni, mogoče mobilizirati kar precej občutij, in to ne glede na to, ali gre za zadeve, ki se dogajajo zunaj ali znotraj legitimne zakonske kontrole; še posebej zato, ker so ta – načeloma sicer popolnoma zdrava – občutja napačno rabljena enako pogosto kot pravilno. Dejansko namreč ne poznamo nobenega načela, s kateri bi bilo mogoče preverjati ustreznost ali neustreznost vladnega vmešavanja. Ljudje se glede tega pač odločajo v skladu s svojimi osebnimi preferencami. Ko nekateri vidijo, da se dogaja kaj dobrega, ali pa da je, ravno narobe, treba premagati kakšno zlo, bi vso zadevo najrajši prepustili vladi, da jo uredi; spet drugi pa rajši prenašajo tudi najhujše družbeno zlo, kot pa da bi vse skupaj prepustili tistim družbenim telesom (departments of human interests), ki so odgovorni vladi. In ljudje se za prvo ali drugo varianto odločajo v vsakem primeru posebej, pač glede na generalno linijo svojih čustev; bodisi v skladu s stopnjo interesa, ki ga imajo v zadevi, ki naj bi jo urejala vlada, bodisi glede na prepričanje, ki ga imajo o tem, kaj – ali pa kaj ne – naj bi vlada storila na način, ki jim je všeč; zelo redko pa se glede na načelno mnenje – ki bi se ga nato tudi konsistentno držali – odločajo o tem, za katere zadeve se spodobi, da jih ureja vlada, in za katere ne. Zato se mi zdi – glede na odsotnost pravila ali načela – da se prva stran moti enako pogosto kot druga; vmešavanja vlade pa si

ljudje enako pogosto želijo, kot ga tudi enako pogosto preklinjajo.

V tem eseu nameravam obravnavati eno samo, zelo preprosto načelo, ki naj uravnava prisilo in kontrolo, ki jo družba izvaja nad posameznikom, bodisi s fizično silo, utelešeno v zakonskih kaznih, bodisi z moralnim nasiljem javnega mnenja. To načelo pravi, da je edini razlog, zaradi katerega se človeštvo lahko vmeša v svobodno delovanje svojih posameznih delov, njegova samozашčita. Da je torej nad članom civilizirane skupnosti mogoče izvajati oblast proti njegovi volji samo tedaj, kadar so zaradi njegovega delovanja ogroženi drugi. Njegovo lastno dobro, bodisi fizično ali moralno, (za vmešavanje) ni dovolj močan razlog. Posameznika ni mogoče utemeljeno prisiliti, naj nekaj stori ali se čemu odpove, zato ker drugi menijo, da bi bil srečnejši, če bi ravnal tako, kot oni mislijo, da je prav. Nestrinjanje je lahko dober razlog, da s posameznikom polemiziramo, ga skušamo v kaj prepričati, lahko ga celo rotimo, vendar mu zaradi tega ne smemo ničesar prepovedovati, ali pa mu – če nas ne bi ubogal – zato storiti kaj žalega. Kaj takega je mogoče opravičiti le, če si nekdo preračunano prizadeva prizadeti koga drugega. Edini segment posameznikovega vedenja, zaradi katerega je ta odgovoren družbi, je segment, ki zadeva druge. V vseh tistih segmentih, ki zadevajo le njega samega, pa mora biti absolutno neodvisen. Posameznik je suveren nad samim seboj, nad svojim telesom in razumom.

82 Morda je odveč poudarjati, da velja ta doktrina le za tista človeška bitja, ki so dosegla neko stopnjo zrelosti. Tu ne govorimo o otrocih ali mladoletnikih, ki še niso dosegli tiste starosti, pri kateri zakon določa mejo polnoletnosti; za njih morajo namreč še vedno skrbeti drugi in jih varovati pred njihovim lastnim delovanjem in pred zunanjim svetom. Iz istih razlogov tudi ne bomo razpravljali o tistih družbah, pri katerih je zaradi zaostalosti nezrela vsa rasa. Težave, ki nastopijo v najzgodnejših obdobjih na najnižji stopnji napredka, so tako velike, da je skorajda nemogoče izbirati načine, na katere bi jih lahko presegli; vladarju, privrženemu duhu izboljšav, je dovoljeno uporabiti vsako sredstvo, da bi dosegel – drugače sicer nedosegljiv – cilj. Če imamo opraviti z barbari, je despotizem lahko povsem legitimna oblika vladavine – če ga razumemo kot sredstvo, s katerim naj bi presegli barbarstvo. Svobode kot načela ni mogoče uvajati v razmere, ki še niso dosegle tiste stopnje razvoja, na kateri je človeštvo sposobno urejati svoje zadeve v diskusijah, kjer sta obe strani svobodni in enakovredni. Do te stopnje pa človeštvu ne preostane nič drugega, kot da slepo uboga Akbarje ali Karle Velike – če ima to srečo, da si jih najde. Takoj pa ko postane zmožno, da ga na poti k lastni povzdigi vodita prepričanje in prepričevanje (to stopnjo so narodi, ki jih tu obravnavamo, že zdavnaj dosegli), postane bodisi neposredno nasilje bodisi nasilje v obliki kazni zaradi nepokorščine nesprejemljivo kot sredstvo, ki služi v dobro človeštva; mogoče ga je zagovarjati zgolj kot pripomoček, ki zagotavlja varnost drugih.

Poudariti velja, da svojih argumentov nikakor ne namravam utemeljevati s sklicevanjem na idejo o abstraktni pravici kot nečem, kar je onkraj koristi (utility). Korist razumem tu v najširšem pomenu besede, kot permanenten interes človeka kot progresivnega bitja: kot zadnji apel v etičnih vprašanjih. Zavzema se za to, da bi ti interesi, ki avtorizirajo podreitev spontanosti posameznika zunanjim kontroli, zadevali le tisto njegovo dejanje, ki se tiče drugih. Če kdo s svojim delovanjem škoduje drugim, ga je treba kaznovati po zakonu; če zakonskih kazni ni mogoče uporabiti, pa z vsesplošnim nestrinjanjem. Hkrati pa je posameznika treba prisiliti, da – če je treba – stori tudi stvari, ki so v dobro drugih: dolžan je, denimo, pričati na sodišču; po svojih najboljših močeh mora sodelovati pri obrambi skupnosti ali pri čemerkoli drugem, kar je v korist skupnosti, ki ga varuje; ne sme se izogibati dobrim delom, reševati mora, denimo, življenje soljudi, če so ta ogrožena, nemočne pa mora varovati pred krutostmi; skratka, posameznik mora biti družbi odgovoren tudi takrat, kadar ne stori stvari, ki so njegova očitna dolžnost. Nekdo torej lahko družbi škodi ne le s svojim delovanjem, ampak tudi z nedelovanjem; v obeh primerih pa mora biti – zaradi škode, ki jo tako povzroča – drugim enako odgovoren. Seveda pa je v drugem primeru treba neprimerno previdneje izvajati pritisk nad posameznikom kot v prvem. To, da mora nekdo odgovarjati drugim, če jim stori kaj zlega, je pravilo; to, da ji mora biti odgovoren tudi, če zla ne onemogoči, pa je ta izjema hudo upravičena. V vseh stavreh, k – drugim enako odgovoren. Seveda pa je v drugem primeru treba neprimerno previdneje izvajati pritisk nad posameznikom kot v prvem. To, da mora nekdo odgovarjati drugim, če jim stori kaj zlega, je pravilo; to, da ji mora biti odgovoren tudi, če zla ne onemogoči, pa je ta izjema hudo upravičena. V vseh stavreh, ki se tičejo zunanjih odnosov posameznika, je ta de iure odgovoren tisti, na katerih interese se njegove zadeve neposredno nanašajo; ali pa, če je treba, družbi, ki te interese varuje. Seveda je mogoče vsakič najti dovolj dobrih razlogov, zaradi katerih te odgovornosti ni treba izvajati; vendar pa mo-

rajo ti razlogi, če naj jih upoštevamo, vedno temeljiti na posebnih okoliščinah primera: bodisi da velja pričakovati, da bo posameznik ravnal pametneje, če ga prepustimo njegovi lastni preudarnosti, kot pa da bi ga – v okviru svoje oblasti – družba kontrolirala na način, ki ji je za to na voljo; bodisi da gre za primer, pri katerem bi izvajanje kontrol proizvedlo več zla, kot bi ga s tem onemogočili. Kadar zaradi takih razlogov ni mogoče računati na odgovornost pred družbo, morajo interesi tistega, ki deluje, sami stopiti na prazen sodni stol in tako zavarovati interese tistih, ki nimajo več zunanje zaščite; v tem primeru mora posameznik same-mu sebi soditi kar se le da strogo, saj primer sam ne dovoljuje, da bi bil podvržen sodbi svojih soljudi.

Poznamo pa še eno sfero, v kateri ima družba – kolikor se razlikuje od posameznika – le posreden interes, če ga sploh ima: gre za ves tisti del človekovega življenja, ki se tiče le njega samega; če pa že zadeva tudi druge, jih zadeva le skozi njihovo privolitev in sodelovanje, ki pa morata biti brez kakršnihkoli iluzij, popolna svoboda in prostovoljna. Če pravim, da zadeva le človeka samega, mislim to neposredno in v prvi instanci: vse, kar ga zadeva, lahko namreč skozi njega samega zadeva tudi druge; ugovarjanja, ki bi lahko bila posledica tega sklepa, bom obravnaval kasneje. To je torej pravo področje človeške svobode. Obsega najprej notranje področje zavesti; zahteva svobodo vesti v najširšem smislu; svobodo misli in občutij; absolutno svobodo mnenja o vseh stvareh, praktičnih ali spekulativnih, znanstvenih, moralnih ali teoloških. Morda se komu zdi, da bi svobodo izražanja in objavljanja mnenj veljalo vrednotiti z drugimi načeli, češ da gre tu za tisto področje človekove dejavnosti, ki zadeva druge; ker pa gre za zadevo, ki je skoraj tako pomembna, kot svoboda mišljenja sama, hkrati pa jo je mogoče v glavnem utemeljiti z istimi razlogi, teh svoboščin ne gre ločevati med seboj. Drugič, o načelo zahteva še svobodo okusa in poklica (pursuit); možnost, da si svobodno začrtamo meje svojega življenja tako, kot nam ustreza; da svobodno počnemo tisto, kar hočemo, pri čemer mora biti izpolnjen tale pogoj (subject to such consequences as follows): da se nam soljudje ne vmešavajo v naše početje vse dotlej, dokler jim ne storimo kaj slabega, pa čeprav se jim naše početje zdi neumno, perverzno ali napačno. In drugič, svoboda posameznika znotraj istih meja predpostavlja tudi svobodo združevanja (liberty of combination among individuals) zaradi kateregakoli razloga, če s tem le ne povzročamo škode drugim; seveda pa morajo biti tisti, ki se združujejo, polnoletni, hkrati pa pri združevanju ne smejo biti zavedeni ali vanj prisiljeni.

Družba, ki teh svoboščin ne spoštuje, ne more biti svobodna, kakršnakoli že je oblika njene vladavine; in če jih ne spoštuje absolutno in popolnoma, ne more biti v celoti svobodna. O svobodi lahko govorimo le, če sami in na svoj način odločamo o tem, kaj je dobro za nas, da le s tem ne ogrozimo in motimo drugih. Vsak posameznik je poklican, da sam varuje svoje telesno, spiritualno in mentalno zdravje. Ljudje bodo vedno pridobili s tem, če bodo drug drugega pustili, da živi tako, kot mu je všeč, kot pa, če ga silijo, da živi tako, kot se zdi prav drugim.

Seveda ta doktrina ni nič novega in mnogim se bo morda zdelo, da pripovedujem splošne in znane resnice; khrati pa bi danes težko našli doktrino, ki bi bila v očitnejšem nasprotju s splošnimi tendencami, ki prevladujejo v obstoječem mnenju (current opinion) in v praksi. Družba (glede na svojo prosvetljenost) se je zelo naprezala, da bi posameznika prisilila, da bi se vedel v skladu z njenimi predstavami o osebnih in družbeni odličnosti. Antične skupnosti so bile prepričane, tedanji filozofi pa so to prepričanje le še utrjevali, da mora nad vsakim segmentom zasebnega vedenja (private conduct) bdeti država, češ da je neposredno zainteresirana za mentalno in fizično disciplino vsakega svojih državljanov; tak način mišljenja je bil v teh majhnih republikah, ki so jih obkrožali močni sovražniki, morda celo dopusten, saj so jim neprestano grozili zunanji napadi: kratko obdobje sproščanja notranjih energij ali samovođenje bi zato lahko povzročilo notranje pretese, ki bi bili usodni: takrat si kratkoma niso mogli privoščiti, da bi čakali na blagodejne učinke, ki jih prinaša svoboda. V sodobnem svetu pa so politične skupnosti večje, predvse pa je prišlo do delitve med spiritualno in posvetovalno oblastjo (zato je usmerjanje človeške zavesti v drugih rokah kot urejanje posvetnih zadev) zato se zakon ni mogel enako, prav tako kot nekoč vmešavati v podrobnosti vsakdanjega življenja; toda mašine moralne represije so z večjo neutrudnostjo kot kdajkoli prej poskušale zatreti vsakršna odstopanja od prevladujočega mnenja o samospoštovanju: najmočnejši element, ki je stopil v formacijo moralnih občutij, je religija, v njej pa se je ambicija cerkvene hierarhije, da si pribori nadzor nad vsemi segmenti človeškega življenja, prepletala z duhom puritanizma. Nekateri sodobni reformatorji, ki so sicer kar najodločneje nasprotovali religijam preteklosti, nikakor niso presegli samega odnosa cerkva ali

sekt do spiritualnega gospostva: predvsem gospod Comte je z svojim družbenim sistemom, kot ga je razvil v *Système de Politique Positive*, poskušal vzpostaviti despoizem družbe (čeprav bolj z moralnimi kot z legalnimi sredstvi), ki je daleč presegel tudi najdrznejše sanje najtrših disciplinatorjev med antičnimi filozofi.

A ne glede na to, kaj si mislijo posamezni filozofi, je današnji svet vse bolj naklonjen mnenju naj družba – bodisi skozi zakonodajo, bodisi skozi pritisk mnenja – še razširi svojo oblast nad posameznikom: Ker vse spremembe v sodobnem svetu zgolj krepijo oblast družbe, hkrati pa zmanjšuje oblast (power) posameznika, tu nikakor nimamo opraviti z zlom, ki bo lepega dne spontano izginilo, ampak postaja, prav narobe, iz dneva v dan hujše. Težnji ljudi, da drugim bodisi kot voditelji bodisi kot sodržavljani vsiljujejo svoja mnenja in nagnjenja kot pravila vedenja, so v energično podporo nekatera najboljša in nekatera najslabša čustva, ki so posledica človeške narave (incident to human nature), tako da to težnjo bolj ali manj stalno obvladuje želja po oblasti; ker oblast v svetu zaradi spleta okoliščin narašča, lahko pričakujemo, da se bo krepila tudi ta težnja – razen če se ji ne bomo postavili po robu z ščiti moralnih prepričanj.

Na začetku svoje razprave bralca ne bom vpeljeval v splošno problematiko; ustrežneje bo, če se za nameček omejimo na eno od obravnavanih področij, pri katerem je sedanje javno mnenje vsaj delno priznalo veljavo načelom, ki sem jih zagovarjal zgoraj. Gre seveda za Svobodo Mišljenja, od katere je nemogoče ločiti svobodo govora in svobodo pisanja. Čeprav smo vse te svoboščine v deželah, kjer zagovarjajo religiozno tolerantnost in svobodo institucij pretežno del politične morale, splošna pamet in ljudje, ki oblikujejo javno mnenje (leaders of opinion) vendarle toliko ne priznavajo in sprejemajo njihovih temeljev, kot bi pričakovali. Če te temelje podrobneje proučimo, namreč ugotovimo, da se nanašajo na precej širše področje, tako da bo razpravljanje o njih najboljši uvod tudi v vsa druga vprašanja. Tiste pa, ki v moji razpravi ne bodo slišali nič novega, pa prosim, naj mi oprostijo, ker sem si drznil prispevati še eno razpravo o predmetu, o katerem razpravlja človeštvo že tristo let.

Prevedel Miba Kovač

GOVOR *Alexis* *de Tocqueville*

v zakonodajni skupščini ob razpravi o načrtu ustave
(12. september 1848), glede vprašanja o pravici do dela¹.

85

Upam, da od mene ne pričakujete odgovora na pravkar povedano, le-to namreč vsebuje popoln in zapleten sistem in moja naloga ni postavljati mu nasproti nek drug sistem.

V tem trenutku je moj namen edinole razpravljati o amandmaju, v prid kateremu ali bolj, o katerem je pravkar govoril poprejšnji govornik.

Kakšen je ta amandma? Kakšen je njegov domet? K čemu po mojem neizogibno teži?

Najprej beseda o delu Komisije.

Komisija, kot vam je povedal govornik pred menoj, je imela dejansko dve redakciji, toda imela je in še ima le eno samo misel. Sprva je bila imela neko začetno formulo, toda besede, izgovorjene na tej tribuni pa tudi drugje, in še bolj kot besede so ji dejstva dokazala, da je bila ta formula nepopoln in nevaren izraz njene misli. Odpovedala se ji je, ne misli, ampak obliki.

Ta formula je ponovno v rabi in prav zdaj jo imamo pred seboj.

Naj bo. Soočimo obe redakciji. Primerjajmo ju v novi luči dejstev:

S svojo zadnjo redakcijo se komisija omeji na to, da družbi zada nalogo pomagati vsem revnim, najsi bo s svojim delom najsi bo s svojo podporo v ožjem pomenu in v okviru svojih sredstev. Nedvomno je s tem hotela državi naložiti obsežnejšo, plemenitejšo nalogo od tiste, ki jo je le-ta imela do zdaj; ni pa hotela narediti nekaj popolnoma novega: hotela je razširiti, uzakoniti, urediti javno dobrodelnost, pravzaprav ni hotela nič drugega kot javno dobrodelnost. Amandma pa prav nasprotno dela nekaj drugega in še več kot to; ta amandma – s smislom, ki mu ga dajejo izrečene besede, predvsem pa nedavna dejstva, amandma, ki sleherniku daje vsesplošno, popolno, nepridržljivo pravico do dela, neizogibno pripelje do tele posledice: država bo skušala priskrbeti delo vsem tistim, ki se zanj potegujejo in ga potrebujejo, v tem primeru se bo morala postopoma industrializirati. Tako bo postala edini vsepovsod prisotni industrialec in s tem tudi tisti industrialec, ki edini ne sme zavračati razpoložljive delovne sile, kar pomeni, da bo kot delodajalec tudi najmanj zahtevna. To jo bo neizogibno prisililo, da se bo postavila za glavnega in v nekem smislu kmalu tudi za edinega industrialca. Ko enkrat pride do tega, davek preneha biti sredstvo za delovanje vladnega mehanizma in postane glavno sredstvo za preskrbo industrije. Tako se ves kapital zasebnikov nakopiči v

¹ Predmet razprave je bil amandma gospoda Methieja (iz Drôma) k paragrafu 8 iz uvoda v ustavo. (Glej *Moniteur*, 13 maj 1848.) Govorniki, ki so bili za amandma, se pravi za *pravico do dela*, so bili gospodje: Peltier, Ledru-Rollin, Crémieux, Victor Considérant, Billault in drugi. Govorniki proti amandmaju so bili gospodje: Tocqueville, Duvergier de Hauranne, Thiers, Dufaure in drugi. Gospod Ledru-Rollin je bil tisti, ki je odgovoril Tocquevillu. Amandma so zavrnili s 396. glasovi proti 187. (*Moniteur*, 13 september 1848.)

državnih rokah in država končno postane lastnik vsega. In to je komunizem. (Vznemirjenje.)

Kadar pa se zgodi nasprotno, da se država hoče izogniti usodni nujnosti, o kateri sem pravkar govoril; če noče več le sama in z lastnimi sredstvi skrbeti za zaposlitev vseh tistih, ki se zanj potegujejo, ampak skuša le bedeti nad delom, ki ga delavcem še vedno nudijo zasebniki, je neizogibno prisiljena poizkusiti z zakonsko uredbo industrije, ki jo je, če se ne motim, vključil v svoj sistem cenjeni govornik pred menoj. Tako je primorana skrbeti za to, da se ne bi pojavila brezposelnost; pri razporejanju delavcev moramo paziti, da med njimi ne bi prišlo do konkurence; določati mora plače; včasih omejiti, drugič zopet pospešiti proizvodnjo; z eno besedo, postati mora glavni in edini organizator dela. (Nemir.)

Čeprav imata, kot je videti na prvi pogled, redakciji komisije in amandmaja nekatere skupne točke, pa vsceno vodita do zelo nasprotujočih si rezultatov; sta kot dve poti, ki se začenjata na isti točki, ob koncu pa ju ločuje neizmeren prostor: ena privede do vse bolj razširjene javne dobrodelnosti; na koncu druge pa zagledamo, kaj? Socializem. (Znamenja pritrdjevanja.)

Ne slepimo se, kajti prav nič ne pridobimo, če odlagamo razprave, katerih načelo je v samem temelju družbe, in ki se prej ali slej, tako ali drugače, včasih z besedami, včasih z dejanji pojavijo na površini. To, za kar gre danes, to, česar se morda njegov avtor sploh ne zaveda, a je, vsaj kar se mene tiče, jasno kot beli dan, kar mi omogoča videti v samo bistvo amandmaja spoštovanega gospoda Mathieja, to je socializem... (Daljše vznemirjenje. Mrmranje na levi.)

86

Tako, gospoda, prej ali slej se mora vprašanje socializma, ki se ga vsi boje in ki si ga doslej še nihče ni upal načeti, končno pojaviti na tej tribuni, skupščina ga mora razrešiti; deželo moramo razbremeniti bremena socialistične misli, ki ji tako rekoč leži na prsih; priznam, da sem se predvsem zaradi tega povzpел na tribuno, ker je nujno, da ob tem amandmaju razrešimo vprašanje socializma; nujno je, da vemo, da narodna skupščina ve, da vsa Francija ve, ali je februarška revolucija bila socialistična ali ne. (Zelo dobro!)

Povedali smo že, zdaj ponavljamo; nič kolikokrat sem za junijskimi barikadami slišal vzklik: naj živi republika, demokratična in SOCIALNA. Kako razumemo te besede? Gre za to, da moramo to vedeti, gre predvsem za to, da narodna skupščina to povelevi.)

Skupščina mi lahko verjame, da pred njo ne nameravam proučevati različnih sistemov, ki jim je skupno to, da jih lahko imenujemo socialistične. Rad bi le na hitro skušal prepoznati tiste značilne lastnosti, ki so vsem tem sistemom skupne, in ugotoviti, če je to, kar ima ta videz in te poteze, tisto, kar je hotela februarška revolucija.

Če se ne motim, gospoda, je prva značilna poteza vseh sistemov, ki se imenujejo socialistični, odločno, nenehno, pretirano sklicevanje na človeško strast do gmotnih dobrin. (Znamenja odobranja.) Zato so nekateri dejali, da »gre za rehabilitacijo mesa«, drugi pa, da »delo, celo tisto najtežje, ne bi smelo biti le koristno, pač pa tudi prijetno«; zopet drugi so govorili, da »ljudi ne bi smeli nagrajevati po njihovih zaslugah, ampak po njihovih potrebah.« In končno vam je zadnji od socialistov, o katerem bi rad govoril, prišel sem povedat, da je, po njegovem, namen socialističnega sistema in tudi cilj februarške revolucije omogočiti vsem *neomejeno potrošnjo*.

Upravičeno torej pravim, gospoda, da je značilna in splošna lastnost vseh šol socializma odločno, nenehno sklicevanje na človeško strast do gmotnih dobrin.

Obstaja še en razlog, to je zdaj posreden, zdaj neposreden, vendar nepretrgan napad na sama načela zasebne lastnine. Vse od prvega socialista, ki je pred petdesetimi leti dejal, *da je lastnina vir vsega zla na tem svetu*, pa do le-tega, ki smo ga poslušali na tej tribuni in ki je – manj usmiljen od prvega prešel od lastnine k lastnikom – trdil, da je lastnina kraja. Vsi socialisti, upam si trditi, da na nek način vsi, neposredno ali posredno, napadajo privatno lastnino. (Res je! Res je!) Ne rečem, da jo vsi napadajo na tako odkrit, in če dovolite, nekoliko grob način, tak kot ga je uporabil eden od naših kolegov; pravim pa, da jo vsi, če je že nočejo kar izničiti, spreminjajo, zmanjšujejo, ovirajo, omejujejo, da nastane nekaj povsem drugega, kar sploh ni več tista zasebna lastnina, ki je že od nekdaj poznamo. (Živahna znamenja pritrdjevanja.)

Imamo še tretjo in zadnjo lastnost, tisto, ki je zlasti v mojih očeh, značilna za socialiste vseh barv, vseh šol, to je globoka nezaupljivost do svobode, do človeškega razuma, globoko zaničevanje posameznika kot takega, kot človeka. Vsi kar naprej nenehno poizkušajo na vse mo-

goče načine popačiti, prikrajšati, omejiti človekovo svobodo. Prepričani so, da država ne sme biti le upravljalec družbe, ampak mora biti tako rekoč tudi gospodar slehernega človeka, kaj pravim gospodar, njegov učitelj, njegov vzgojitelj (Zelo dobro!); neprestano mora biti ob njem, krog njega, nad njim, da se mu ne bi kaj pripetilo; mora ga voditi, varovati, podpirati, vzdrževati, miriti; z eno besedo, to je, kot sem pravkar dejal, večji ali manjši zaseg človekove svobode. (Nova znamenja pritrjevanja); če bi na tej točki moral na vsak način najti neko splošno formulo, s katero bi izrazil, kako gledam na socializem kot celoto, bi dejal, da je to nova formula služnosti. (Zelo živahno odobravanje.)

Vidite, gospoda, da se nisem spustil v podrobnosti sistemov; naslikal sem socializem v njegovih glavnih obrisih, ti zadostujejo, da ga prepoznamo; povsod, kjer jih boste videli, bodite gotovi, da gre za socializem in povsod, kjer boste naleteli na socializem, boste lahko prepoznali te lastnosti.

Torej, gospoda, kaj je z vsem tem? Ali je, kot smo mislili že tolikokrat, nadaljevanje, legitimna dopolnitev, izpopolnitev francoske revolucije? Ali je, kot je bilo rečeno že tolikokrat, dopolnitev oziroma naraven razvoj demokracije? Ne, gospoda, ne eno ne drugo. Gospoda, spomnite se francoske revolucije; povrnite se k temu strašnemu in slavnemu izviru naše moderne zgodovine! Ali je francoska revolucija, zato ker je spregovorila smislu za materialno v človeku, njegovim gmotnim potrebam, kot je včeraj trdil nek govornik, ustvarila toliko velikih stvari, da se je proslavila v svetu? Ali torej mislite, da se je vse zgodilo le zaradi govorjenja o plačah, udobju, neomejenem potrošništvu, brezmejnem zadovoljevanju telesnih potreb?

Državljan Mathieu (iz Drôme): Nič podobnega nisem rekel.

Državljan de Tocqueville: Ali mislite, da je z govorjenjem o vsem tem zmogla zdramiti, oživiti, postaviti na noge, privedi do skrajnosti, vreči v vrtnec vojne vihre, soočiti s smrtjo eno celo generacijo? Ne, gospoda, nikakor ne! Vse to je zmogla ustvariti zato, ker je govorila o plemenitejših in lepših stvareh; govorila je o ljubezni do domovine, o njeni časti; govorila je o poštenosti, nesebičnosti, velikodušnosti, slavi; kajti, konec koncev, gospoda, o tem bodite prepričani, le en način je v skrivnosti, kako pripraviti ljudi, da ustvarijo kaj velikega: to je sklicevanje na velika čustva. (Zelo dobro! zelo dobro!)

In lastnina, gospoda, lastnina! Nedvomno je francoska revolucija odločno in kruto nastopila proti nekaterim lastnikom; toda samo načelo privatne lastnine je vedno spoštovala in cenile; v svojih zakonih ga je postavila na prvo mesto. Nobeno ljudstvo ga ni obravnavalo bolj spoštljivo; vtisnila ga je na naslovno stran svojih zakonov.

Francoska revolucija ni zasebne lastnine le uzakonila, ampak jo je celo razširila, saj je med državljani povečala število lastnikov. (Različni vzkliki. – To je tisto, kar zahtevamo!)

Zahvaljujoč temu, gospoda, se nam danes ni treba bati pogubnih posledic doktrin, ki so jih socialisti širili po vsej deželi in celo tukaj v tej dvorani: ker je francoska revolucija v naši Franciji kar iz desetih milijonov ljudi naredila lastnike, lahko mirno dopustimo, da se vaše doktrine pojavijo na tribuni; možno je, da bodo družbo razočarale, toda, zahvaljujoč francoski revoluciji, je ne bodo nikoli mogle resneje prizadeti ali celo uničiti. (Zelo dobro!)

In končno, gospoda, me glede svobode preseneča, da je bil stari režim (l'ancien régime), ki se v mnogih vprašanjih ni strinjal s socialisti, to mu moramo priznati, s svojimi političnimi idejami od njih manj oddaljen, kot bi mogli verjeti. V celoti jim je bil dosti bližje od nas. Stari režim (l'ancien régime) je pravzaprav javno izpovedoval prepričanje, da je država edina, ki je modra, da so subjekti nebogljena in šibka bitja, ki jih je treba neprestano voditi za roko iz strahu, da ne bi padli ali se ranili; da je dobro nenehno nasprotovati, ovirati, zatirati svoboščine posameznika, da je treba zakonsko urediti industrijo, zagotoviti kakovost proizvodov, preprečiti svobodno konkurenco. Stari režim (l'ancienne regime) je imel o tem prav tako mnenje kot današnji socialisti. In kdo, prosim vas, kdo je bil tisti, ki je mislil drugače? Francoska revolucija.

Gospoda, kdo je odstranil vse te zapreke, ki ovirajo svobodno gibanje oseb, dobrin, idej? Kdo je povrnil človeku njegovo individualno veličino, ki je njegova prava veličina, kdo? Nihče drug kot francoska revolucija. (Odobranje in protestiranje.) Francoska revolucija je tista, ki je odstranila vse te zapreke, ki je strla vse te verige, ki bi jih vi hoteli pod nekim drugim imenom obnoviti. Niso le člani te nesmrtnke skupščine, te zakonodajne skupščine, te slovite skupščine, ki je utemeljila svobodo ne le v Franciji, ampak tudi v svetu, zavrnil doktrin starega režima (l'ancien régime). Poleg njih so bili še pomembni ljudje iz vseh drugih skupščin,

ki so sledile zakonodajni: med njimi je bil celo predstavnik krvave diktature Konventa. Ni dolgo tega, kar sem bral njegove besede, tukaj so: »Izogibajte se«, je govoril Robespierre, »izogibajte se stare obsedenosti...« vidite, da ni nova. (Smeh.) »Izogibajte se stare obsedenosti – pretirane želje po upravljanju; pustite posameznikom, pustite družinam pravico svobodno delati vse, kar ne škoduje drugim; pustite komunam pravico do urejanja svojih lastnih zadev; z eno besedo, vrnite svobodi posameznika vse, kar ji je bilo nezakoniti odvzeto, kar ne pripada javni oblasti.« (Vznemirjenje.)

Kaj mislite, gospoda, da bi tako veliko gibanje, kot je bila francoska revolucija, privedlo do te družbe, ki nam jo z užitkom slikajo socialisti, do te urejane in urejene, toge družbe, kjer za vse skrbi država, kjer ni posameznik nič, kjer je v družbi nakopičena in zgoščena vsa moč, vse življenje, kjer je edini človekov smoter ugodje. Ta družba, ki ji primanjkuje zraka, kamor svetloba skorajda sploh več ne prodre. Kako, naj bi bila mar francoska revolucija nastala z namenom ustvariti to družbo čebel ali bobrov, to družbo, ki je prej družba razumnih živali kot pa svobodnih in civiliziranih ljudi? Je mar zaradi tega toliko slavnih ljudi umrlo na bojnih poljih ali na moriščih, je mar zaradi tega toliko slavne krvi prepojilo zemljo, je mar zaradi tega vzplamtelo toliko strasti; se je mar zaradi tega na svetu pojavilo toliko genijev, toliko vrlin!

Ne, nikakor ne. Prisegam na tiste, ki so umrli za to veliko stvar, da niso umrli zaradi tega, umrli so zaradi nečesa večjega, bolj svetega, vrednejšega njih in človeštva. (Zelo dobro!) Če tega ne bi bilo, bi bila revolucija brez koristi in izpopolnjen stari režim (l'ancien régime) bi zadostoval. (Daljši nemir.)

88

Pravkar sem dejal, da se ima socializem za zakonito nadaljevanje demokracije. Ne bom se spraševal, tako kot mnogi naši kolegi, po pravi etimologiji besede demokracija. Ne bom iskal, kot so včeraj, po vrtu grških korenov, da bi izvedel, od kod prihaja ta beseda. (Smeh.) Demokracijo bom iskal tam, kjer sem jo videl, živo, dejavno, zmagovito, v edini deželi na svetu, kjer obstaja, kjer je lahko edina v modernem svetu zasnovala nekaj velikega in trajnega, v Ameriki. (Sepetanje.)

Tamkajšnje ljudstvo živi v razmerah, ki so celo enakopravnejše od naših; tam je vse – družbeno stanje, običaji zakoni – demokratično; tam vse izhaja iz ljudstva in se k ljudstvu vrača; ob tem pa vsak posameznik uživa popolnejšo neodvisnost, večjo svobodo kot v kateremkoli drugem času ali v katerikoli drugi deželi na Zemlji. Skoz in skoz demokratična dežela, ponavljam, edina demokracija današnjega sveta, edine zares demokratične republike, ki jih poznamo iz zgodovine, in v njih boste zaman iskali socializem. Ne le, da se teorije socialistov niso polastile duha javnosti, ampak so igrale tudi tako neznatno vlogo v razpravah in javnih zadevah tega velikega naroda, da niti ne bi mogli reči, da so vzbujale strah.

Amerika je danes tista dežela, kjer se demokracija izvaja najbolj suvereno in dežela, kjer imajo socialistične doktrine, za katere trdite, da se tako dobro skladajo z demokracijo, najmanj veljave; je tista dežela, kjer bi imeli ljudje, ki podpirajo te doktrine, gotovo najmanj prednosti, ko bi se pojavili. Kar se mene tiče, priznam, da ne bi imel nič proti, če bi odšli v Ameriko, toda v njihovo dobro jim to odsvetujem. (Bučen smeh.)

Eden od članov: Prav zdaj prodajajo njihove dobrine.

Državljan de Tocqueville: Ne, gospodje, demokracija in socializem ne gresta skupaj. To sta dve stvari, ki se ne le razlikujeta, ampak si tudi nasprotujeta. Ali bi demokracija po naključju ustvarila bolj nadležno, bolj malenkostno, bolj omejujočo vlado od vseh drugih, z edino razliko, da bi jo izvolilo ljudstvo in da bi sodelovala v imenu ljudstva? Kaj bi torej vi naredili drugega, kot da bi tiraniji pripisali legitimnost, ki je nima in ji tako zagotovili moč in vsemogočnost, ki ju pogreša. Demokracija širi področje neodvisnosti posameznika, socializem ga zožuje. Demokracija slehernemu človeku pripisuje vso vrednost, ki je mogoča, socializem iz slehernega naredi sredstvo, orodje, številko. Demokracija in socializem imata le eno skupno besedo, to je enakost, vendar opozarjam na razliko: demokracija hoče enakost v svobodi, socializem pa enakost v prisili in služnosti. (Zelo dobro! zelo dobro!)

Potemtakem februarska revolucija ne bi smela biti socialna; če je tako, je pomembno, da si drznemo to tudi povedati in ne le povedati, ampak odločno in odkrito razglasiti, kot pravkar delam. Kadar nimamo določenega namena, ne potrebujemo niti sredstev zanj. Če nočemo do cilja, nam ni treba stopiti na pot, ki pelje do njega. Danes vam predlagajo, da stopite nanjo.

Ne smemo slediti tisti politiki, ki jo je nekoč nakazal Baboeuf, stari oče vseh modernih soci-

alistov. (Odobravajoč smeh.) Ne smemo se ujeti v zanko, ki jo je sam razkril ali bolje, ki jo je v njegovem imenu razkril njegov prijatelj in učenec Buonarrotti. Prisluhnite temu, kar je govoril Buonarrotti; vredno je poslušanja, celo po petdesetih letih.

Eden od članov: Tukaj ni babovistov.

Državljan de Tocqueville: »Odprava zasebne lastnine in ustanovitev velike narodne skupnosti je bila končni smoter njegovih del (Baboeufovih namreč). Vseeno pa je dobro pazil na to, da bi ga takoj po zmagoslavju podvrget redu; mislil je, da je treba ljudstvo v celoti pripraviti do tega, da obsodi zasebno lastnino iz potrebe in koristi.

Tukaj so glavni recepti, na katere se je zanašal, da mu bodo služili (govori tisti, ki mu poje hvalo): »S pomočjo zakonov vzpostaviti tak družbeni red, kjer bi lastniki sicer začasno še lahko obdržali svoje premoženje, bili pa bi ob izobilje, zadovoljstvo in ugled; kjer ne bi – prisiljeni porabiti večji del svojih dohodkov v prid kulturi in za davke, izčrpani pod težo vse večjih dajatev, odmaknjeni od javnih zadev, brez vsakršnega vpliva – v državi predstavljali nič drugega kot le razred sumljivih tujcev. Tako bi bili prisiljeni emigrirati in zapustiti svoje premoženje ali se omejiti na to, da bi privolili v ustanovitev vsesplošne skupnosti.« (Smeh.)

Eden od predstavnikov: Pa smo tam!

Državljan de Tocqueville: To, gospoda, je Baboeufov program; z vsem srcem želim, da ne bi bil obenem tudi program februarske revolucije; ne, februarska revolucija mora biti demokratična, toda ne socialistična ...

Glas na levi: Pač! (Ne! ne! – Medklic.)

Državljan de Tocqueville: In če ne socialistična, kakšna potemtakem bo?

Član na levi: Rojalistična!

Državljan de Tocqueville (se obrne v to smer): Morda bi zares to postala, če bi vam dovolil, da delate po svoje (živahno odobravanje), a ne bo.

Če februarska revolucija ni socialistična, kakšna naj bo potemakem? Ali je, kot mnogi pravijo in tudi verjamejo, popolno naključje? Ali ni nič drugega kot zgolj zamenjava oseb oziroma zakonov? Tega ne verjamem.

Ko sem lansko leto, meseca januarja govoril pred poslansko zbornico v prisotnosti takratne večine, ki je mrmrala v svojih klopih, sicer iz drugih razlogov, ampak na isti način kot pravkar mrmra zaradi teh ... (Želo dobro! zelo dobro!)

(Govornik pokaže na levo)

Dejal sem jim: Pazite, veter revolucij se dviga; kaj ga ne čutite? Smo na vulkanu. Tako sem dejal; Moniteur lahko potrdi. In zakaj sem to dejal ... (Medklic na levi.)

Sem bil mar tako slaboumen in verjel, da se revolucije približujejo zato, ker je na oblasti tak ali drugačen človek, ker je za trenutek vznemiril deželo tak ali drugačen pripetljaj iz političnega življenja? Ne, gospoda. To kar me je pripravilo do tega, da sem verjel v bližanje revolucij, to je bilo nekaj, kar je pravzaprav tudi povzročilo revolucijo. Spoznal sem namreč, da je globalna kršitev najsvetejših načel, ki jih je francoska revolucija razširila v svetu, zaprla moč, vpliv, dostojanstva, tako rekoč, življenje samo v ozke meje enega samega razreda tako kot v nobeni drugi deželi na svetu. Celotno aristokratski Angliji, deželi, ki smo jo takrat večkrat pomotoma jemali za zgled in model; v tej aristokratski Angliji je ljudstvo v znatni meri, če že ne povsem neposredno, pa vsaj posredno, sodelovalo v javnih zadevah; če že ni volilo samo (volilo pa je pogostokrat), je vsaj doseglo to, da so slišali njegov glas in spoznali njegovo voljo tisti, ki so vladali; in res so ga slišali in ljudstvo je slišalo njih.

Tukaj nič podobnega. Ponavljam, vse pravice, vsa moč, ves vpliv, vsa dostojanstva, politično življenje na sploh, vse se je dogajalo v skrajno ozkih mejah enega samega razreda; zunaj nje-ga pa nič!

Tako! to je tisto, zaradi česar sem verjel, da je revolucija pred vrati. Videl sem, kako se je v tem maloštevilnem privilegiranem razredu zgodilo to, kar se sčasoma vedno zgodi znotraj malih ekskluzivnih aristokracij, namreč, razpad javnega življenja, razcvet korupcije, prevlada spletkarjenja nad poštenostjo, vsesplošen propad in pokvarjenost.

Toliko, kar zadeva gornjo plast.

Kaj se je dogajalo spodaj? Pod tem, kar so takrat imenovali pravna dežela, je bilo resnično ljudstvo, ljudstvo, s katerim niso ravnali tako slabo, kot so govorili; (kajti, zlasti do padlih moči moramo biti pravični), katerega pa niso jemali dovolj v obzir. To ljudstvo, ki je živelo tako rekoč zunaj vsakršnega uradnega gibanja, si je ustvarilo svoje lastno življenje: z duhom in srcem se je vse bolj oddaljevalo od tistih, ki naj bi ga vodili, oboje, tako duha kot srce pa je prepuščalo tistim, s katerimi se je čutilo povezano. Mnogi med temi so bili brezplodni utopiisti, z njimi se pravkar ukvarjamo, ali pa nevarni demagogi.

Videl sem dva razreda, enega številnega, drugega majhnega, kako se vse bolj oddaljujeta drug od drugega; enega zavistnega, nezaupnega, besnega, drugega pa brezbržnega, včasih sebičnega in brezčutnega; ker sem ju videl, kako korakata vsak zase in vsak v svojo smer, sem rekel, sem imel pravico reči: Veter revolucij se dviga in kmalu bo prišlo do revolucije. (Zelo dobro!)

Ali je februarska revolucija nastala zato, da bi uresničila nekaj podobnega? Ne, gospoda, tega ne verjamem. Prav tako kot sleherni med vami verjamem nasprotno, hočem nasprotno; to hočem ne le v prid svobode, ampak tudi v prid javne varnosti.

Ne bi mogel reči, da sem v februarški revoluciji sodeloval, ker pa je do te revolucije že prišlo, hočem, da bo to resna revolucija, zato da bo zadnja. Kolikor vem so le resne revolucije tudi trajne. Kajti revolucija, ki ničesar ne proizvede, ki je že od svojega rojstva sterilna, ki ni ničesar dala od sebe, lahko služi le eni sami stvari in sicer, da priklič v življenje druge revolucije, ki pridejo za njo.

90

Hočem torej, da bi februarska revolucija imela nek smisel in sicer jasen, natančen, lahko dojemljiv smisel, ki bi ga vsi razumeli.

In kakšen je ta smisel? Podal ga bom v nekaj besedah: februarska revolucija mora biti pravo nadaljevanje, resnična in resna izvršitev tega, kar je hotela francoska revolucija, uresničitev tega, o čemer so naši očetje lahko le premišljevali. (Živahno pritrdjevanje.)

Državljan Ledru-Rollin: Hočem besedo.

Državljan de Tocqueville: Februarska revolucija mora biti to, ne več ne manj. Francoska revolucija je hotela družbo brez razredov. Nikoli ni pomislila na to, da bi državljane delila, tako kot počnete vi, na lastnike in proletarce. Teh besed, obremenjenih s sovraštvom in napadalnostjo, ne boste našli v nobenem od pomembnih dokumentov francoske revolucije. Hotela je, da ne bi bilo političnih razredov; restavracija in julijska monarhija pa sta hoteli nasprotno. Mi moramo hoteti to, kar so hoteli naši očetje.

Francoska revolucija je hotela, da bi bili davki enaki in to resnično enaki za vse državlane, vendar ji to ni uspelo, kajti davki so vsaj v nekaterih predelih ostali neenaki, izenačiti jih moramo mi. Tudi glede tega moramo še enkrat hoteti to, kar so hoteli naši očetje in uresničiti to, česar oni niso mogli. (Zelo dobro!)

Povedal sem že, da si francoska revolucija nikakor ni domisljala, da bo ustvarila neko družbeno silo, ki bo neposredno in sama po sebi skrbela za bogastvo, udobje, blagostanje slehernega državljana; ki bi zamenjala skrajno dvomljivo modrost vladajočih za praktično in zainteresirano modrost vladanih. Verjela je, da je zadovoljivo izpolnila svojo nalogo, če je slehernemu državljanu omogočila, da je prišel do razsvetljenja in svobode. (Zelo dobro!)

Imela je trdno, plemenito, ponosno vero – katere, tako se zdi, vi nimate – v to, da pogumnemu in poštenemu človeku zadostujeta le dve stvari, razsvetljenje in svoboda; če ju ima, potem od tistih, ki mu vladajo, ne zahteva nič drugega.

Revolucija je hotela razsvetljenje in svobodo, ni pa imela niti časa niti sredstev, da bi to svoje hotenje uresničila. Zato moramo mi to hoteti in tudi storiti.

Končno je francoska revolucija želela še nekaj, zaradi česar je postala v očeh ljudstva ne le posvečena, ampak sveta. Hotela je uvesti dobrodelnost v politiko. Dolžnosti države do revežev, do tistih državljanov, ki trpijo, si je zamislila širše, splošnejše, plemeniteje, kot je bilo to mišljeno do tedaj. Ta ideja je tista, ki jo moramo povzeti, ne pa, ponavljam, da postavljamo daljnovidnost in modrost države na mesto daljnovidnosti in modrosti posameznika, ampak, da s sredstvi, s katerimi razpolaga država, zares učinkovito priskočimo na pomoč vsem ti-

stim, ki trpijo; na pomoč vsem tistim, ki bi, potem ko so izčrpali vse svoje vire, obubožali, če jim država ne bi pomagala.

To je tisto, kar je hotela storiti francoska revolucija, to je tisto, kar moramo storiti mi.

Ali je to socializem?

Na levi: Da! da! Nič drugega kot to.

Državljan de Tocqueville: Ne, Ne! To ni socializem, pač pa je krščanska dobrotelost, aplicirana na politiko, to ni nič ... (Medklic)

Državljan predsednik: Ali ne razumete; jasno je kot beli dan; vi niste enakega mnjenja; saj se boste povzpeli na tribuno, toda ne prekinjajte.

Državljan de Tocqueville: V tem ni ničesar, kar daje delavcem pravico nad državo, ničesar, kar sili državo, da se postavi na mesto daljnovidnosti, gospodarnosti, poštenosti posameznika, ničesar, kar bi državo pooblašalo, da se vmešava v industrijo, da ji predpisuje pravila, da zatira posameznika, zato da bi mu lahko bolje vladala ali, kot se nesramno dela, da ga rešuje pred njim samim, tam ni nič drugega kot krščanstvo, uporabljeno v politiki.

Da, februarjska revolucija mora biti krščanska in demokratična, toda ne socialistična. Te besede v celoti povzemajo mojo misel, zato z njimi končujem. (Zelo dobro! zelo dobro!)

(Izveček iz *Moniteurja*, 13. september 1848.)

Prevedeno po: *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, publiées par Madame de Tocqueville, zv. 9: *Études économiques, politiques et littéraires*, 2. izd., Paris 1878, str. 536-552. Prevedla Jelka Kernev-Strajn.

PROBLMI

Eseji

4

Uredništvo	
Eseji	<i>Vlasta Jalaviz, Miha Kovac, Tomaž Mastnak, Iz- tok Sakizida, Marcel Stefančič, jr., Darko Strajn, Zdenko Vrdovc</i>
Literatura	<i>Andrej Blatnik, Aleš Debeljak, Alojz Ihan, Mi- lan Klif, Luka Novak, Jula Zlobec, Bojan Žmavc</i>
Bazprave	<i>Miran Božovič, Mladen Dolar, Rastko Močnik, Stojan Pečku, Rado Raba, Brano Rotar, Slavoj Žižek</i>
Odgovorni urednik in v. d. glavnega urednika	<i>Slavoj Žižek</i>
Sekretar uredništva	<i>Alenka Zupančič</i>
Oblikovalec	<i>Ranka Novak</i>
Tehnični urednik	<i>Peter Zebec</i>
Grafična priprava	<i>Milan Simčič</i>
Tisk	<i>Koželjski tisk, Kočevje</i>
Svet revije	<i>Andrej Blatnik, Aleš Debeljak, Mladen Dolar, Miha Kovac, Rastko Močnik, Luka Novak, Brano Rotar, Marko Uršič, Jože Vojnec, Jula Zlobec, Slavoj Žižek (delegati sodolavov); Ciril Badurinič (predsednik), Milan Balažić, Pavle Gantar, Va- lentin Kalan, Dragica Korade, Duško Kos, Leri Kreft, Vladimir Kovačič, Mojmir Ocvir (delegati Irlie družbene skupnosti)</i>
Naslov uredništva	<i>Ljubljana, Gosposka 10/1</i>
Uradne ure	<i>Ponedeljek, od 13. do 15. ure; torek, od 17. do 19. ure</i>
Tekoči račun	<i>50101-678-47163, z oznako za PROBLEME</i>
Letna naročnina	<i>Za leto 1988 je naročnina 25.000.- din, za tujino dvojno</i>
Izdajatelj	<i>RK ZSMX, Ljubljana, Dalmatinova 4</i>
Naklada	<i>1300 izvodov</i>
Cena te številke	<i>3000.- din</i>

*Revija dejavno podpira Kulturna skupnost Slove-
nije. Po sklopu Republiškega sekretariata za kul-
turo in prostoto št. 421-1/74, z dne 14. marca
1974, je revija oproščena davka od prometa proizvodov*

