

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

Inštitut za marksistične študije

1987

2

VESTNIK

1987/2

VESTNIK IMŠ



Ljubljana 1987

YU ISSN 0351-6881
Vestnik IMŠ
Letnik VIII, številka 2/1987
UDK 3

Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU

Glavni urednik: akad. prof. dr. Boris Majer

Vestnik ima 2 številki letno

Uredništvo: Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU, Novi trg 5/III, YU —
61000 Ljubljana, telefon (061) 331 021

Naročila: Cankarjeva založba — Knjigarna v Slovenski Matici — Trg osvoboditve 7,
YU — 61000 Ljubljana

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana

Naklada: 700 izvodov

Vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

Inštitut za marksistične študije

VESTNIK

1987

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 22. 9. 1987 in seji predsedstva SAZU dne 8. 10. 1987.

VESTNIK

VSEBINA

EPISTEMOLOGIJA, TEORIJA JEZIKA, ESTETIKA

Georges Canguilhem: Kaj je znanstvena ideologija?	9
Vojislav Likar: Življenje kot epistemološki problem	17
Blaise Pascal: Duh geometrije	24
Blaise Pascal: O umetnosti prepričevanja	36
Miran Božovič: <i>L'esprit de la géométrie</i> : Evklid, Descartes, Pascal	44
Oswald Ducrot, Jean-Claude Anscombe: Argumentacija v jeziku	48
Jelica Šumič-Riha: O argumentaciji	61
Aleš Erjavec: Estetika: med pojmom in konceptom	68

RAZPRAVE O MARKSIZMU IN POSTMARKSIZMU

Neda Pagon: K razpravam o postmarksizmu, postsocializmu, novih gibanjih	77
Tomaž Mastnak: Postmarksizem, madžarski primer	88
John Keane: Diktatura in zaton parlamenta	107
Miroslav Stanojević: Specializacija in integracija dela v industrijskem obratu	130

ZGODOVINA MARKSIZMA — ANTONIO GRAMSCI

Antonio Gramsci (1891—1937)	141
Antonio Gramsci: Fragmenti iz <i>Zvezkov</i>	144
Giuseppe Chiarante: Civilna družba in intelektualna moralna reforma	152
Neda Pagon: Ob Gramsciju: o intelektualcih in kulturi	159

PRIKAZI IN OCENE

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe: <i>Hegemonija in socialistična strategija</i> (Zdravko Kobe)	169
<i>SINOPSIS</i>	173

EPISTEMOLOGIJA, TEORIJA JEZIKA, ESTETIKA

KAJ JE ZNANSTVENA IDEOLOGIJA?

I

Kaj je znanstvena ideologija? Zdi se mi, da to vprašanje postavlja *praksa* zgodovine znanosti* in sicer je to vprašanje, katerega rešitev bi bila pomembna za teorijo zgodovine znanosti. Ali ni, dejansko, pomembno predvsem vedeti, zgodovina česa naj bi zgodovina znanosti pravzaprav bila? Navidez je lahko odgovoriti, da je zgodovina znanosti zgodovina tistih oblik kulture, ki so znanosti. Poleg tega je nujno tudi natančno nakazati, kateri kriteriji bodo omogočili odločiti, ali si neka določena praksa oziroma neka določena disciplina, ki se v neki epohi obče zgodovine postavlja za znanost, zasluži ta naziv ali ne, saj gre prav za naziv, torej za zahtevo po dostojanstvu. In naposled je neizogibno, da se postavi vprašanje, ali mora zgodovina tega, kar je avtentična znanost, izključiti ali dopuščati ali pa zahtevati nazaj in vključiti tudi zgodovino odnosov evikcije neavtentičnega s strani avtentičnega. Namenoma pravimo evikcije, torej pravne razlastitve neke v dobri veri pridobljene dobrine. Dolgo je tega, odkar smo prenehali pripisovati praznoverja in napačne znanosti, kot je to počel Voltaire, na račun spletk in zvijač, ki so si jih prevarantski derviši cinično izmislili in nevedne dojlje ohranjale.¹

Tu gre očitno za več kot le tehnični in zgodovinsko-metodološki problem, ki zadeva preteklost znanstvenih spoznanj, za problem, kakršnega lahko rekonstruiramo na podlagi dokumentov ali arhivov; gre dejansko za epistemološki problem, ki zadeva nenehen način vzpostavljanja znanstvenih spoznanj v zgodovini.

V svojem poročilu »Dejavniki razvoja zgodovine znanosti« za I. kolokvij na 12. Mednarodnem kongresu zgodovine znanosti je profesor Suchodolski postavil analogno vprašanje v teh terminih: »Če bi bila vsa zgodovina znanosti do današnjih dni bolj zgodovina ‚antiznanosti‘, bi to nedvomno dokazovalo, da ni moglo biti drugače in da verjetno ne bo drugače tudi v prihodnje... Zgodovina znanosti kot zgodovina resnice je neuresničljiva. To je notranje protisloven postulat.«² K temu pojmu *antiznanosti* se bomo morali še vrniti in

* V francoskem izvirniku gre vseskozi za množino: »histoire des sciences« (op. prev.).

¹ Cf. članek »Predsodek« v *Dictionnaire philosophique*.

² *XIle Congrès International d'Histoire des Sciences, Colloques, Textes des Rapports*, Pariz 1968, str. 34.

se vprašati, v kakšni meri se ujema ali ne ujema s tem, kar bi lahko mi razumeli z ideologijo.

Naše vprašanje se res postavlja prav v *praksi* zgodovine znanosti. Kajti če pri zgodovinarjih znanosti raziščemo vse do danes, kako so odgovarjali na naše vprašanje, na vprašanje, ki si ga mnogi vrh tega niti niso zastavljali, ugotovimo presenetljivo odsotnost kriterijev. Le malo zgodovinarjev matematike namenja prostor študiju magičnih ali mističnih lastnosti števil in likov kot nečemu, kar zadeva njihov predmet. Če zgodovinarji astronomije še vedno namenajo nekaj prostora astrologiji, čeprav je Nikolaj Kopernik že 1543. podrl bajeslovne temelje horoskopa, je to samo zato, ker dolguje astronomija nebensnih leg astrologiji mnoga stoletja opazovanj. Toda številni zgodovinarji kemije so pozorni na zgodovino alkimije in jo vključujejo v zaporedje »etap« kemijske misli. Zgodovinarji humanističnih ved, psihologije na primer, kažejo večjo zadržanost. Brettova zgodovina psihologije posveča dve tretjini svojih strani obrazložitvi teorij o duši, zavesti in življenju duha, katerih večina predhodi pojavu same besede psihologija in, toliko bolj, vzpostavitvi njenega modernega pojma.

II

Je izraz znanstvena ideologija pertinenten? Ali je primeren za označitev in ustrezno razmejitev vseh diskurzivnih formacij s teoretsko pretenzijo, bolj ali manj koherentnih predstav odnosov med pojavi, razmeroma trajnih osi komentarjev doživljajskega izkustva, skratka tistih lažnih vednosti, katerih nerealnost vznikne z dejstvom in le zaradi dejstva, da se neka znanost v bistvenem vzpostavi skozi njihovo kritiko?

Usoda pojma *ideologija* ima danes nedvomljive izvore. Izhaja iz vulgarizacije misli Karla Marxa. Ideologija je epistemološki pojem s polemično funkcijo, ki je apliciran na tiste sisteme predstav, ki se izražajo v jeziku politike, morale, religije in metafizike. Ti jeziki se izdajajo za izraz tega, kar so stvari same, vendar so sredstva za zaščito in obrambo neke situacije, torej nekega sistema medsebojnih razmerij ljudi in razmerij ljudi do stvari. Marx razkriva ideologije v imenu znanosti, ki si jo prizadeva vzpostaviti: znanosti o ljudeh, ki delajo svojo lastno zgodovino, čeprav je ne delajo po svojih željah.

Spraševali so se, kako je Marx napolnil izraz ideologija, ki si ga je sposodil pri francoski filozofiji 18. stoletja, s pomenom, ki ga nosi danes. Ideologija je bila po Cabanisu in Destuttu de Tracyju znanost o genezi idej. Njen načrt je bil, da ideje obravnava kot naravne pojave, ki izražajo razmerje človeka, živega in čutnega organizma, do njegovega naravnega življenjskega okolja. Čeprav pozitivisti pred nastopom samega pozitivizma, so bili ideologi vendarle liberalci, antiteologi in antimetafiziki. Te liberalce je politično obnašanje Bonaparta najprej zapeljalo v iluzijo, mislili so, da je on izvršilec oporo francoske revolucije. Ko so ti bonapartisti postali antinapoleonci, jih je Napoleon I. ponižal s svojim prezirom³ in svojimi zbadanji in prav on je sprevrnil podobo, ki so jo želeli ideologi dati o sebi. Ideologija je bila razkrinkana v imenu političnega realizma, ki zakonodajo prilagaja poznavanju človeškega srca in naukom zgodovine, kot metafizika, kot votlo mišljenje.

³ Njegovo (Napoleonovo) zaničevanje industrijskih hommes d'affaires je bilo dopolnitev njegovega zaničevanja *ideologov*. Marx, *Sveta družina*, Kritična bitka s francosko revolucijo, MEID I, str. 512.

Vidimo torej, da je Marx v smislu, ki ga daje terminu ideologija, ohranil pojem sprevrjenosti razmerja med spoznanjem in stvarjo. Ideologija, ki je sprva označevala neko naravno znanost o človekovem prisvajanju idej, ki so posnete po samem realnem, označuje odslej vsak sistem idej, ki je nastal kot učinek neke situacije, ki je izvorno obsojena na sprevid svojega realnega odnosa do realnega. Ideologija sestoji v premestitvi točke nanašanja nekega preučevanja.

Toda ali je pojem znanstvene ideologije vsebovan nepopačeno v občem pojmu ideologije v marksističnem smislu? Na prvi pogled ne.

V *Nemški ideologiji* Marx kategorično zoperstavlja politične, pravne, ekonomske, religiozne ideologije ekonomski znanosti, torej tisti, ki jo želi vzpostaviti. Znanost se potrjuje sama, s tem ko pretrga tančico, ki je vsa in edina realnost ideologije. Znanstvena ideologija bi bila torej logična pošast. Vsaka ideologija je po definiciji razmik (écart), v dvojnem smislu distance in odmika (décalage), distance od realnosti, odmika glede na center raziskovanja, iz katerega si umišlja, da napreduje. Marx si prizadeva pokazati, da se v soočenju z marksistično znanostjo ekonomije vse ekonomsko-politične ideologije izkažejo za posledico razredne situacije, ki buržoaznim intelektualcem onemogoča, da bi v tem, kar imajo za zrcalo, torej v znanosti, ki kaže stvari same, opazili kaj drugega kot zgolj sprevrnjeno podobo odnosa človeka do človeka in človeka do narave. Nobena od teh ideologij ne izreka resničnega; čeprav so nekatere manj oddaljene od realnega kot druge,⁴ so vse iluzorne. In pod iluzijo gre nedvomno razumeti neko zmoto, neko prezrtje, toda tudi neko pomirjujoče domišljanje, neko nezavedno zadovoljstvo s sodbo, ki jo usmerja interes.⁵ Skratka, zdi se nam, da je Marx pripisal ideologiji funkcijo nadomestila. Buržoazne ideologije so reakcije, ki simptomatično nakazujejo obstoj konfliktnih družbenih situacij, torej razrednih bojev, in ki istočasno težijo k teoretskemu zanikanju konkretnega problema, čigar obstoj je izzval njihov nastanek.

Toda, bodo rekli, ali ni ravno značilno to, da Marx v *Nemški ideologiji* znanosti sploh ne uvršča med ideologije? To je dejansko značilno. Ko kritizira Feuerbacha, mu Marx nedvomno očita, da ni razumel, da t. i. »čisto« naravoslovje dobiva svoje cilje in svoja sredstva od trgovine in industrije, torej od materialne dejavnosti ljudi. Toda ali to upravičuje, da ne delamo nobene razlike v epistemološkem statusu med tistim tipom ideološkega diskurza, ki ga v Marxovih očeh predstavlja liberalna ekonomija, in med tipom verificiranega diskurza, kot je elektromagnetizem ali nebesna mehanika? Seveda je res, da je vzpostavitev astronomije v 17. in 18. stoletju odvisna od izdelave optičnih in časomerilnih instrumentov. Določevanje zemljepisne dolžine na morju je bilo v 18. stoletju teoretsko vprašanje, ki je iskalo opore v urarski tehniki za komercialne namene. In vendar, ali ni newtonovska nebesna mehanika danes na tem, da v tehnikah umetnega vtirjanja in v astronautiki najde gigantsko eksperimentalno potrditev s pomočjo stekanja naporov, ki jih podpirajo tehnike in ekonomije, ki so glede na spremljajočo ideologijo zelo različne? Če o naravoslovju rečemo, da ni neodvisno od zaporednih načinov izkoriščanja narave in produkcije dobrin, mu s tem ne odrekamo avtonomnost njegove problematike in specifičnost njegove metode, s tem ga spravljamo v odvisnost, kot

⁴ Po Marxu so politične ideologije Francozov in Angležev v 18. stol. manj oddaljene od njihovih realnih osnov kot religiozna ideologija Nemcev.

⁵ V *Komunističnem manifestu* je iluzija, ki za buržoazni razred sestoji v tem, da ima družbena razmerja, kjer je sam v dominantni situaciji, za večna, označena kot »zainteresirano pojmovanje«.

ekonomijo ali politiko, od vladajoče ideologije razreda, ki v danem trenutku vlada v družbenem razmerju. V *Prispevku h kritiki politične ekonomije* je Marx naletel na to, kar imenuje »težava«, namreč na dejstvo, da je umetnost, ki je v svojih produkcijah odvisna od družbenega stanja, lahko ohranila neko trajno vrednost onstran svojih zgodovinskih pogojev in po njihovem izginotju. Ali bi lahko marksizem grški geometriji odrekel to, kar je Marx dopustil grški umetnosti?

Toda ali nam to, da znanstvenih spoznanj ne moremo uvrstiti v zbirke ideologij, že tudi prepoveduje dati pojmu znanstvene ideologije neki smisel? Na področju ideologije je treba razlikovati vsebino in funkcijo. Marx eksplicitno izjavlja, da bo ideologij konec, ko bo razred, ki po nujnosti prevzema obveznost uklinjanja razrednih razmerij, izvršil svojo dialektično nalogo. Funkcija ideološke, politične, moralne, religiozne iluzije bo tedaj dobesedno odslužila. To predpostavlja, ne pozabimo, da nahaja homogena in pomirjena družba še naprej pravi opis svoje situacije v Marxovem tekstu, brez sprevečanja in brez križanja. Ne glede na to se zgodovina nadaljuje in reči moramo celo, da se začena. Ta zgodovina je zgodovina določenih razmerij z naravo. Vprašati se moramo torej, ali so nova razmerja z naravo lahko vzpostavljena v vsej predhodni lucidnosti in znanstveni predvidljivosti, kar je isto kot napovedati mirno odvijanje znanosti v njeni zgodovinskosti. Ali ni moč, obratno, zagovarjati, da napredujoča produkcija novih znanstvenih spoznanj terja tako v prihodnosti kot v preteklosti določeno predhodnost intelektualne avanture pred racionalizacijo, prevzetno preseganje, ki ga zahteva življenje in delovanje, preseganje tega, kar bi bilo treba že poznati in previdno ter nezaupljivo preveriti, da bi ljudje v skladu z novimi razmerji povsem varno stopali v odnos z naravo. V tem primeru bi bila ideologija hkrati ovira in včasih tudi pogoj možnosti za vzpostavitev znanosti. V tem primeru bi morala zgodovina znanosti vključevati zgodovino znanstvenih ideologij, ki so priznane kot take. Kakšna korist bi bila izdelati epistemološki status tega pojma? Poskusimo to pokazati.

III

Znanstvena ideologija ni napačna zavest kot je to razredna politična ideologija. Prav tako ni napačna znanost. Napačni znanosti je lastno to, da nikoli ne naleti na napačno, da se ji ni treba ničemur odreči, da ji ni treba nikoli spreminjati jezika. Napačna znanost ne pozna predznanstvenega stanja. Diskurz napačne znanosti ne more sprejeti preklica. Na kratko, napačna znanost nima zgodovine. Znanstvena ideologija ima zgodovino, na primer atomizem, primer, h kateremu se bomo povrnili. Znanstvena ideologija zadene ob svoj konec, kadar je mesto, ki ga je zavzemala v enciklopediji védenja, naenkrat obkoljeno z neko disciplino, ki operativno dokazuje veljavnost svojih norm znanstvenosti. V tem trenutku je neko določeno področje neznanosti opredeljeno prek izključitve. Rajši rečemo neznanost kot antiznanost — kot to počne g. Suchodolski — edino zato, da upoštevamo dejstvo, da obstaja v znanstveni ideologiji eksplicitna želja biti znanost, po vzorcu katerega od modelov že vzpostavljene znanosti. To se nam zdi bistveno. Obstoj znanstvenih ideologij implicira vzporeden in predhoden obstoj znanstvenih diskurzov in nadalje, že izvršeno delitev med znanostjo in religijo. Poglejmo primer atomizma. Demokrit, Epikur in Lukrecij zahtevajo za svojo fiziko in svojo psihologijo status znanosti. Antiznanosti, kakršna je religija, zoperstavljajo antireligijo, kakršna je njihova znanost.

Znanstvena ideologija je očitno nepoznavanje metodoloških zahtev in delovnih možnosti znanosti na področju tistega izkustva, ki ga poskuša zaobseči, toda ni neznanje ali prezrtje ali zavrnitev funkcije znanosti. Iz tega sledi, da absolutno ne smemo zamešati znanstvene ideologije in praznoverja, saj zavzema ideologija neko mesto v prostoru spoznanja, četudi je to prek nasilne polastitve, in ne v prostoru religioznega verovanja. Poleg tega pa je tudi ne moremo obravnavati kot praznoverje (superstition), če se strogo držimo etimološkega smisla. Praznoverje je ohranitev neke predstave stare religije, ki je njena prepoved s strani nove religije ni odstranila. Znanstvena ideologija je ravno nadpostavljena (sursituée) glede na mesto, ki ga bo zavzela znanost. Toda ni le nadpostavljena, je tudi prenešana (de-portée). Ko znanost zavzame mesto, ki ga je, kot se zdi, nakazovala ideologija, to ni na tistem kraju, kjer smo ga pričakovali. Ko sta kemija in fizika v 19. stoletju vzpostavili znanstveno spoznanje atoma, se atom ni pojavil na kraju, ki mu ga je pripisovala atomistična ideologija, na mestu nedeljivega. Znanost ne najde tistega, kar je ponujala iskanju ideologija. Vztrajnost besed pri stvari ničesar ne spremeni, kadar je kontekst usmeritev in metod tako različen, kot se lahko razlikujeta tehnika drobljenja trdnih delcev in teorija sovpadanja meril, tako da najde to, kar je ideologija napovedovala kot enostavno, svojo znanstveno realnost v koherenci zapletenosti.

Upamo, da smo v mendelski teoriji dedovanja našli še drug prepričljiv zgled procesa odstavitve ideologije. Malo je zgodovinarjev biologije, ki pri Maupertuisu ne iščejo slutenj genetike, pač zato, ker se je v svoji *Vénus physique* ukvarjal z mehanizmi prenosa normalnih morfoloških potez in anomalij, ker je verjetnostni račun pritegnil v odločanje, ali je bila določena pogostnost iste anomalije v neki družini naključna ali ne, ker je pojave križanja razlagal s predpostavko semenskih atomov, dednih elementov, ki se kombinirajo v trenutku združitve. Toda že samo soočenje tekstov Maupertuisa in Mendla prinese na dan vso razliko, ki deli kako znanost od ideologije, katero znanost zavrača. Pri Mendlu dejstva, ki jih proučuje, niso dejstva, ki bi jih zadržala kaka fenomenologija, ki je prva pri roki (de première venue), to so dejstva, ki jih je določilo raziskovanje. Raziskovanje pa je določeno s problemom in ta problem je brez predhodnika v predmendelski literaturi. Mendel je iznašel pojem *lastnosti* kot element tega, kar se dedno prenaša, in ne kot elementarni dejavnik prenosa. Mendelska lastnost je lahko vstopala v kombinacijo z n drugimi lastnostmi in izmerili so lahko pogostost njene ponovne pojavitve v različnih generacijah. Mendel ni kazal nobenega zanimanja za strukturo, za oploditev, za razvoj. Za Mendla križanje ni sredstvo, kako ugotoviti stalnost ali nestalnost kakega globalnega tipa; križanje je sredstvo njegove razstavitve, je instrument analize, razdruževanja lastnosti pod pogojem, da ga izvajamo v velikem številu primerov. Mendel se zanima za križance le zato, da prelomi s stoletno tradicijo zanimanja za križanje. Mendel se ne zanima niti za spolnost niti za spor o prirojenem in pridobljenem, o preformaciji in epigenezi, zanima ga samo verifikacija posledic *njegove* hipoteze, po zaslugi kombinacijskega izračuna.⁶ Vse tisto, kar Mendel zanemarja, zanima, nasprotno, tiste, ki v resnici niso njegovi predhodniki. Ideologija dednega prenosa v 18. stoletju je željna opazovanj, pripovedi, ki se nanašajo na produkcijo živalskih sil rastlinskih križancev, na nastanek monstroznosti. Ta pogoltna radovednost ima več ciljev: izbrati

⁶ Cf. Jacques Piquemal, *Aspects de la pensée de Mendel*, Conférence du Palais de la Découverte, Paris 1965.

med preformacijo in epigenezo, med ovizmom in animalkulizmom; s tem pa prinesli rešitev juridičnim problemom podrejanja spolov, očetovstva, čistosti potomstva, legitimnosti aristokracije. Ta prizadevanja znova načenjajo probleme dedovanja psihofizioloških pridobitev, razpravo med teorijo prirojenosti in senzualizmom. Tehniko križanj je podpiral tako interes agronomov za raziskovanje prednostnih sort kot interes botanikov za določitev razmerij med vrstami. *Maupertuisove Vénus physique* ne moremo z ločitvijo od konteksta njene dobe premestiti tako, da bi z njo prekrili *Versuche über Pflanzenhybriden*, z namenom vzpostaviti neko delno ujemanje. Mendlova znanost se ni postavila na os ideologije, katero je spodrinila, ker ta ideologija nima ene osi, ampak več, in ker nobena od teh osi mišljenja ni bila postavljena s strani tistih, ki jim sledijo. Podedovali so jih od tradicij različnih starosti. Ovizem in animalkulizem nimata iste starosti kot empirični ali mitološki argument v prid aristokracije. Glede na znanost o dednosti je ideologija dednosti (tu se beseda vzpenja od znanosti k ideologiji; v primeru atomizma se je spuščala od ideologije k znanosti) neki presežek pretenzije, neka naivna želja rešiti številne probleme, ki so teoretskega in praktično-juridičnega pomena, ne da bi prej kritizirala to pozicijo. Ideologija tu izgine prek redukcije ali ostruženja. Toda v tem, ko izginja kot slabo utemeljena znanost, se pojavi kot ideologija. Kvalifikacija določenega zbira opazovanj in dedukcij za ideologijo je poznejša od njegove diskvalifikacije kot znanosti s strani diskurza, ki opredeli svoje polje veljavnosti in se dokaže s koherentnostjo in zbranostjo svojih rezultatov.

Če je za pripisovanje nekega statusa znanstvenim ideologijam poučno proučevati, kako izginjajo, je še toliko bolj poučno proučevati, kako se pojavljajo. Naš predlog je, da na kratko preiščemo genezo neke znanstvene ideologije 19. stoletja: evolucionizma. Delo Herberta Spencerja nam ponuja zanimiv primer z analizo. Spencer misli, da lahko formulira mehanski zakon občega razvoja s pomočjo evolucije od enostavnega do kompleksnega prek zaporednih razlikovanj. Prehod od večje k manjši homogenosti, od manjše k večji individualizaciji univerzalno uravnava oblikovanje sončnega sistema, živalskega organizma, živih vrst, človeka, v družbi utelešenega človeštva, produktov mišljenja in človeške dejavnosti, in najprej jezika. Za ta evolijski zakon Spencer izrecno razglša, da ga je dobil s posplošitvijo principov embriologije Karla-Ernsta von Baera (*Über Entwicklungsgeschichte der Thiere*, 1828). Objava *Izvora vrst* (1859) potrdi Spencerja v prepričanju, da se njegov sistem posplošene evolucije razvija na isti ravni znanstvene veljavnosti kot darwinska biologija. Toda da bi dal evolijskemu zakonu poroštvo neke bolj apodiktične znanosti kot je nova biologija, se Spencer hvali s tem, da je pojav evolucije prek nestabilnosti homogenega deduciral iz zakona o ohranitvi sil. Tistemu, ki sledi toku Spencerjevega mišljenja v napredujoči obdelavi njegovega dela, se zdi, da sta mu najprej Baerova in nato Darwinova biologija ponudili zavetnika znanstvenega jamstva za neki projekt inženirja v angleški industrijski družbi 19. stoletja: za legitimacijo svobodnega podjetništva in ustrežajočega političnega individualizma in konkurence. Zakon proučevanja se konča s podporo, ki jo daje posamezniku zoper državo. Toda če se eksplicitno konča s tem, se je morda s tem implicitno začel.

Razširitev mehanike, epigenetske embriologije, transformistične biologije izven polja kontroliranega razvoja vsake od teh znanosti se ne more upravičiti z nobeno od njih. Če obstaja razširitev regionalnih teoretskih zaključkov, ki so odtrgani od njihovih premis in osvobojeni njihovega konteksta, na celoto člo-

veškega izkustva in posebno družbenega izkustva, h kakšnemu cilju stremi ta okužba z znanstvenostjo? Ta cilj je praktičen. Evolucionistična ideologija deluje kot samoupravičevanje interesov nekega tipa družbe, ki je v spopadu s tradicionalno družbo na eni strani in z družbeno zahtevo na drugi. Z ene strani antiteološka ideologija, z druge strani antisocialistična. Tu ponovno naletimo na marksistični pojem ideologije, kot tiste predstave naravne ali družbene realnosti, katere resnica ne domuje v tem, kar ona reče, ampak v tem, kar zamolči. Seveda evolucionizem 19. stoletja ni skrčen v spencerjanski ideologiji. Kljub temu pa je ta ideologija bolj ali manj trajno obarvala lingvistična in etnološka raziskovanja, napolnila je pojem primitivnega z nekim trajnim smislom. dala je mirno vest kolonizatorskim narodom. Delujoče ostanke tega še vedno najdemo v obnašanju razvitih družb do tako imenovanih družb »v razvoju«, celo potem ko se je zdelo, da kulturološka etnologija s priznavanjem množstva kultur prepoveduje katerikoli od njih, da bi se povzdignila v normo vrednotenja in v merilo stopnje dovršenosti drugih. Z ukinjanjem svojih evolucionističnih izvirov so sodobna lingvistika, etnologija in sociologija dale neke vrste dokaz za dejstvo, da ideologija izgine, ko so se spremenili njeni zgodovinski pogoji možnosti. Znanstvena teorija evolucije ni več točno to, kar je bil darvinizem, toda darvinizem je moment, ki je integriran v zgodovino vzpostavitve znanosti o evoluciji. Evolucionistična ideologija pa je nedejaven ostanek humanističnih ved v 19. stoletju.

IV

Mislimo, da smo z analizo nekaterih primerov zamejili polje pojavitve in način vzpostavljanja znanstvenih ideologij. Da bi jih opredelili še vedno vztrajamo pri tem, da jih ne gre mešati z *ideologijami* znanstvenikov, torej z ideologijami, ki jih porajajo znanstveniki z diskurzi, katere oblikujejo zato, da bi tematizirali svoje metode raziskovanja in vzpostavljanja odnosa z objektom, z diskurzi, ki jih oblikujejo na tistem mestu, ki ga zavzema znanost v kulturi glede na druge oblike kulture. Ideologije znanstvenikov so filozofske ideologije. Znanstvene ideologije bi bile prej ideologije filozofov, diskurzi z znanstveno pretenzijo, ki jih oblikujejo ljudje, ki so na tem področju šele dozdevni ali domišljajoči si znanstveniki. V 18. stoletju sta pojma Narave in Izkustva ideološka pojma znanstvenikov, nasprotno pa sta pojma »organske molekule« (Buffon) ali »lestvice bitij« (Bonnet) pojma znanstvene ideologije, prirodoslovja.

Predlagali bi torej naslednje zaključke:

a) Znanstvene ideologije so eksplikativni sistemi, katerih predmet je pretiran (hyperbolyque) z ozirom na nosmo znanstvenosti, ki je nanj aplicirana prek sposoje.

b) Pred znanostjo obstaja v polju, kamor se bo znanost umestila, vedno neka znanstvena ideologija; pred ideologijo obstaja v stranskem polju, na katerega meri postrani ideologija, vedno neka znanost.

c) Znanstvene ideologije ne smemo zamenjati z napačnimi znanostmi, niti z magijo niti z religijo. Seveda jo, kot te, žene neka nezavedna potreba po neposrednem dostopu do totalnosti, toda znanstvena ideologija je verovanje, ki škili s strani neke že vzpostavljene znanosti, kateri priznava prvenstvo in katere stil si prizadeva posnemati.

V teh okoliščinah je treba končati tam, od koder smo začeli in predlagati neko teorijo zgodovine znanosti, ki pojasnjuje njihovo prakso.

Zgodovini znanosti, ki neko znanost v njeni zgodovini obravnava kot artikulirano zaporedje *dejstev resnice*, se ni treba ukvarjati z ideologijami. Predstavljamo si, da zgodovinarji te šole ideologijo prepuščajo zgodovinarjem idej, ali v najslabšem, filozofom. Zgodovina znanosti, ki neko znanost v njeni zgodovini obravnava kot izdelano očiščenje *norm verifikacije*, ne more, da se ne bi ukvarjala z znanstvenimi ideologijami. Kar je Gaston Bachelard razločeval kot zapadlo (perimée) zgodovino znanosti, mora biti hkrati ločeno in prepleteno. Potrditev resnice ali objektivnosti prinaša sama obsodbo zapadlega. Toda če se to, kar mora kasneje zastareti, najprej ne podvrže potrditvi, verifikacija ne more omogočiti, da se pojavi resnica.

Ločitev znanosti in ideologije mora torej preprečiti, da se v zgodovini znanosti vzpostavi kontinuiteta nekaterih navidez ohranjenih elementov ideologije in znanstvene konstrukcije, ki je odstavila ideologijo: na primer, če iščemo v D'Alembertovih sanjah anticipacije *Izvora vrst*.

Toda prepletenost ideologije in znanosti mora preprečiti redukcijo zgodovine kake znanosti na ploskost neke kronologije, torej neke tabele brez reliefnih senc.

Zgodovinar znanosti mora obdelati in predstaviti svoje delo na dveh registrih. Če pa zgodovina znanosti ni tako obdelana in predstavljena, če ne priznava specifičnosti znanstvene ideologije in ji ne daje prostora — prostora na ravninah (plans) različnih nivojev različnih področij (plans) znanstvenosti — se izpostavlja temu, da sama ni nič več kot ideologija, to pot v smislu napačne zavesti o svojem predmetu. V tem smislu je ideologija spoznanje, ki je toliko bolj oddaljeno od svojega danega predmeta, kolikor bolj misli, da se lepi nanj; je nespoznanje dejstva, da se neko spoznanje, ki je kritično do svojega projekta in svojega problema, najprej dojame v distanci do svojega operativno konstruiranega predmeta.

V želji, delati le zgodovino resnice, delamo iluzorno zgodovino. Na tem mestu ima g. Suchodolski prav, zgodovina edino resnice je protisloven pojem.

Prevedel Tomaž Erzar

ŽIVLJENJE KOT EPISTEMOLOŠKI PROBLEM

Canguilhemov pogled na zgodovinsko vlogo in pomen vitalizma

Canguilhemov vstop v epistemologijo se je začel v pravem pomenu besede z njegovo študijo *Esej o nekaterih problemih, ki zadevajo normalno in patološko*,¹ v kateri gre za filozofsko-zgodovinsko analizo za medicinsko vedo ključnih pojmov normalnosti in patološkosti, zdravja in bolezni, od katerih specifičnega razumevanja je bila v zgodovini medicine konec koncev odvisna sama medicinska tehnika, tj. veščina, umetnost ohranjanja, obnavljanja in popravljanja življenja in njegovih pomanjkljivosti. Od specifičnega, kulturno in filozofsko pogojenega razumevanja teh pojmov in njihovih medsebojnih odnosov, je bila zgodovinsko odvisna notranja zgradba in delitev posameznih medicinskih strok in seveda tudi njihov razvoj. Canguilhema je zanimal predvsem filozofski vidik ali filozofska raven odnosov med omenjenimi medicinskimi pojmi, v ozadju tega interesa pa je bil že od samega začetka problem življenja in to kot filozofsko vprašanje in kot epistemološki problem v zgodovini bioloških znanosti. To vprašanje je postalo ena osrednjih, če že ne prav središčna tema Canguilhemovega teoretskega dela, saj je življenje pač tista elementarna kategorija, ki je od njene opredelitve ali njene eksplikacije odvisna zgodovinska usoda in razvoj povsem konkretnih bioloških pojmov in teorij. In kakor je bil filozofski problem življenja tisto ozadje in izhodišče, ki je Canguilhemovo delo usmerilo v epistemološko-zgodovinsko preučevanje bioloških teorij in konceptov, tako je bil vitalizem tista zgodovinska forma pojmovanja življenja, ki je od samega začetka pritegovala njegovo teoretsko pozornost, in ki ji je pravzaprav posvetil, eksplicitno ali implicitno, glavnino svojih epistemološko-zgodovinskih študij in teoretskih prizadevanj.

Canguilhemova analiza pojmov normalnega, norme, povprečja, zdravja, bolezni, patološkega, ki jo je opravil na konkretnih zgledih iz zgodovine medicinskih ved in seveda z natančnim poznavanjem stanja problema v tedanji sodobni medicini, je pravzaprav odločna kritika prevladujočega pozitivističnega pojmovanja razmerja med normalnim in patološkim, pojmovanja, ki ima svoje korenine v pozitivističnem, oz. v bolj ali manj očitnih oblikah mehanicističnega pojmovanja življenja. Po tem pojmovanju, ki je bilo zelo razširjeno v zgodovini medicine in bržkone še bolj v javnosti nasploh, bolezen ali bolezensko stanje ni nič drugega kot nekakšno pozitivno ali negativno

¹ Glej Georges Canguilhem: *Normalno in patološko*, SKUC (Studia humanitatis), Ljubljana 1987.

odstopanje (tj. kot presežek ali primanjkljaj) od normalnega stanja, to pa spet ni nič drugega kot nekakšno statistično izračunljivo povprečje. Po Canguilhemu pa je življenje daleč od tega, da bi zgolj sprejemalo ali celo sâmo izkazovalo statistične norme. Življenje je dinamična polarnost, je polarizirana dejavnost, ali kot piše Canguilhem, »dejstvo, da živi organizem reagira na kakšno poškodbo, kakšno okužbo, na kakšno funkcionalno motnjo, je izraz dejstva, da življenje ni indiferentno do pogojev, v katerih je možno, da je življenje polarno in že s tem nezavedno postavljanje vrednot, skratka, da je življenje dejansko normativna dejavnost.«² Življenje je neprestan proces spoprijema z okoljem, v katerem poteka, je nenehna dejavnost valoriziranja in izbiranja možnosti, se pravi, da je življenju inherenten neprekinjen proces vzpostavljanja norm. Seveda tej normativnosti življenja — biološki normativnosti — ne smemo prisojati antropomorfne vsebine ali narave, kot je tudi ne smemo prevajati v biološki izraz fizikalno-kemičnih zakonitosti življenjskih procesov. »Kadar organizem ne izloča več ostankov prebave in ti nasičijo ali zastrupljajo notranje okolje, se vse to dejansko dogaja po (fizikalnem, kemijskem itd.) zakonu, vendar pa nič od tega ni po normi, ki je dejavnost organizma samega.«³ Življenje je torej nenehen proces vzpostavljanja norm v okolju, v katerem je postavljeno živo bitje. Normalno potemtakem ne more biti nekakšna začeta, enkrat za vselej opredeljena danost, marveč je ravno nenehno odmi-kajoči se cilj našega življenjskega prizadevanja. Zato po Canguilhemu ni nobeno normalno ali patološko dejstvo tako samo na sebi in tudi za anomalijo ali mutacijo ne moremo preprosto reči, da sta patološki na sebi. Sta le izraz drugih in drugačnih možnosti življenja, sta izraz drugačnih možnih norm življenja, ki pa seveda lahko pokažejo in izkažejo svojo inferiornost ali eventualno superiornost šele v funkciji stabilnosti, plodnosti in variabilnosti življenja in v relaciji do že obstoječih specifičnih norm in življenjskih stalnic. Biti zdrav pomeni biti normativen, pomeni imeti ali ohraniti možnost nenehnega vzpostavljanja novih norm v novih življenjskih položajih in spoprijemih z okoljem. Bolezen, bolezensko ali patološko stanje je izraz redukcije ali izgube te normativnosti. Patološko stanje seveda še ne pomeni odsotnosti sleherne norme, v njem se neka norma še vedno ohrani. Vendar je ta norma inferiorna, saj bistveno zoži možnost odstopanja od pogojev ali pa je sploh ne dopušča več, pogojev namreč, v katerih je norma še veljavna in v katerih se še lahko ohranja življenje. Ta norma se namreč ne more več spremeniti v kakšno drugo normo. Od tod izhaja Canguilhemovo prepričanje, da ima lahko razloček med patologijo in fiziologijo svoj pomen samo za klinično prakso. Zato v sklepu k svoji prvi knjigi zapiše: »Dokler patološko stanje izraža odnos do normativnosti življenja, lahko o njem rečemo, ne da bi govorili nesmisel, da je normalno. Nesmiselno pa bi bilo, če bi to normalno poistovetili s fiziološko normalnim, saj gre tu za povsem druge norme. Nenormalno ni takšno zaradi odsotnosti normalnosti. Ni življenja brez življenjskih norm in bolezensko stanje je še vedno določen način življenja.«⁴

Vidimo torej, da je že v prvem Canguilhemovem delu očitno navzoče specifično vitalistično obarvano ali vsaj na ozadju vitalizma zraslo pojmovanje življenja in življenjskih dogajanj, ki pa je tedaj teoretsko še neizoblikovano in nerazvito. Pojem vitalizem je Canguilhem prvič eksplicitno tematiziral

² *Op. cit.*, str. 88.

³ *Op. cit.*, str. 90.

⁴ *Op. cit.*, str. 170.

v razpravi »Aspekti vitalizma«,⁵ v kateri je vitalizem dojet kot specifičen epistemološki okvir za razumevanje življenja in življenjskih pojavov, kot tisti epistemološki predpogoj, ki sploh omogoča dojeti izvornost življenja in s tem hkrati tudi biologijo kot posebno in samostojno znanost. Pri tem se je sicer povsem jasno zavedal negativnih konotacij, ki jih je imel in jih še ima ta izraz v zgodovini bioloških ved, vendar je kljub temu menil, da je ta pojem zaradi pomena, ki ga je dobil v 18. stoletju, še vedno primerna oznaka za vsako biologijo, ki ji ni tuja skrb za lastno neodvisnost nasproti aneksionističnim težnjam tako imenovanih znanosti o materiji (*sciences de la matière*), se pravi v prvi vrsti fizike in kemije. Canguilhem je poudaril, da mu ni šlo za obrambo vitalizma s stališča znanosti, saj je to stvar biologov in biologije, marveč za njegovo razumevanje s filozofskega vidika. Vprašanje, ki si ga je zastavil, je bilo: kako razumeti vitalnost vitalizma, kako razumeti to »iluzijo«, ki je očitno kazala neko njej lastno trdoživost. Po Canguilhmovem prepričanju je možno dvoje, ali da je ta iluzija drugačnega reda kot sta bila npr. geocentriem ali flogistonska teorija, ali pa je treba priznati, da je vitalistično naziranje s svojo upornostjo sililo njegove kritike k vedno novim argumentom in odgovarjajočim teoretskim in eksperimentalnim podkrepitvam, ter je že s tem igralo neko pozitivno vlogo v zgodovini znanosti o življenju. Za vitalizem je značilno, da je poskušal v zgodovini biologije z odkrivanjem vedno novih »verbalnih« pojmov, kot pravi Canguilhem⁶ (npr. *force vital* pri Bichatu, *hormé* pri von Monakowu, *entelehija* pri Drieschu, itd.) pojasnjevati izvornost in specifičnost živega in življenja, in s tem odpravljati ovire, ob katere so zadevali teoretski pojmi mehanicističnega tipa, Ti nenehni poskusi presežanja mehanicistične pojasnitve z vitalistično in narobe, postanejo razumljivi, če vemo, da se biološka teorija v svoji zgodovini razkriva »kot razcepljeno in nihajoče mišljenje. Mehanicizem in vitalizem si stojita nasproti ob problemu struktur in funkcij; diskontinuiteta in kontinuiteta ob problemu nasledstva oblik; preformacija in epigeneza ob problemu razvoja živega bitja; atomicizem in totaliteta ob problemu individualnosti.«⁷ To permanentno nihanje teoretskega mišljenja v biologiji lahko po Canguilhemu razumemo na več načinov: v njem lahko vidimo tudi svojevrstno dialektiko, ki pa jo zamegljuje zdaj ena, zdaj druga skrajna točka zrenja. Toda če dialektični proces mišljenja prenesemo v realno, lahko trdimo, »da je sam predmet preučevanja, življenja, dialektično bistvo in da mora mišljenje privzeti njegovo strukturo. Nasprotje med mehanicizmom in vitalizmom, med preformacijo in epigenezo transcendirata življenje samo, ki se podaljšuje v teorijo življenja.«⁸ Spoznati in priznati izvornost in specifičnost življenja, njegovo ireduktibilnost na gole zakone fizike in kemije seveda pomeni priznati in spoznati vitalnost vitalizma, o kateri je pisal Canguilhem, pomeni odkriti, od kod njegova »življenjska sila«, če govorimo z jezikom klasičnega vitalizma.

Vitalizem oz. tisti njegov vidik, ki ga je Georges Canguilhem zagovarjal in sprejemal za svojega, pa razen temeljnega pripoznanja izvornosti in specifičnosti dejstva življenja nima nič več skupnega z vitalizmom klasičnega tipa, ki se je v zgodovini skoraj praviloma iztekel v takšno ali drugačno obliko animizma in vsakršne iracionalne in metafizične poskuse, da bi se pojasnil

⁵ Objavljena je bila v leta 1952 prvič izdanem zborniku razprav in člankov z naslovom *La connaissance de la vie*. Cf. Georges Canguilhem: *La connaissance de la vie*, 2. pregl. in dopol. izd., Vrin, Paris 1975.

⁶ Cf. *op. cit.*, str. 91.

⁷ *Op. cit.*, str. 85.

⁸ *Ibid.*

pojavnost življenja. Poglavitna zmeta klasičnega vitalizma je bila, da je sicer dopuščal umeščenost živega oz. življenja v fizikalno okolje, vendar pa ga je hkrati kot izjemo odtegnil njegovim zakonom. Toda ne more biti enega carstva v drugem, je ugotavljal Canguilhem: »Izvirnosti biološkega pojava in potemtakem izvirnosti biologije ni mogoče braniti tako, da na fizikalno-kemijskem področju, v okolju inercije ali od zunaj determiniranih gibanj, razmejujemo enklave indeterminacije, območja različnosti in žarišča herezije.«⁹ Pojavov življenja torej ni mogoče zreducirati in zožiti na specifično izkazovanje fizikalno-kemijskih zakonitosti, saj bi to pomenilo navsezadnje redukcijo tudi biološke znanosti same, ne smemo in ne moremo pa jih tudi v celoti odtegniti metodam in načinom fizikalno-kemijske pojasnitve. Izvirnost biološkega lahko zahtevamo in ohranimo po Canguilhemovem mnenju le tako, da fizikalno interpretacijo vključimo v neko drugo, ki je širša in daljnosežnejša. Canguilhem je zato polemiziral z Rostandovim prepričanjem, da ima mehanicizem v biologiji zelo trdno pozicijo, in da glede na njegove trenutne dosežke potrebuje le še malo odloga, pa bo lahko povsem pojasnil življenje brez življenja.¹⁰ Toda videti je bilo, da je razvoj biologije in zlasti genetike potrjeval in končno tudi potrdil Rostandovo stališče. Watsonovo in Crikovo odkritje genetskega koda 1954. leta in z njim povezan nagel razvoj molekularne biologije, nastanek novih znanstvenih strok biofizike in biokemije, vse to je ustvarjalo podobo, kot da se rušijo še poslednje pregrade in ovire na poti »mehanicistične« pojasnitve bistva življenja. Canguilhem je bil drugačnega mnenja. Epistemološki problem, ki ga je v biologiji odprlo odkritje genetskega koda, je najprej načel v razpravi »Pojem in življenje«, objavljeni leta 1968 v knjigi *Študije o zgodovini in filozofiji znanosti*, in ga nato obravnaval v razpravi »O zgodovini bioloških ved po Darwinu«, objavljeni leta 1977 v njegovi zadnji knjigi z naslovom *Ideologija in racionalnost v zgodovini bioloških ved*. V prvi razpravi je ugotovil, da se je z nastankom molekularne biologije znova spremenila raven preučevanja bistvenih pojavov življenja. S spremenlo ravni, »na kateri so preučevani najznačilnejši pojavi življenja, namreč pojavi strukturacije materije in regulacije funkcij, s funkcijo strukturiranja vred, je sodobna biologija spremenila tudi jezik.«¹¹ Prenehala je uporabljati jezik in pojme klasične mehanike, fizike in kemije in začela govoriti v jeziku teorije komunikacije in informacije, Sprejela je temeljne pojme, kot so informacija, kod, program itd. Toda čeprav se je s sestopom na molekularno raven biologija najbolj približala temu, da proučuje življenje »kar najbliže neživljenju«, kot se je metaforično izrazil Canguilhem,¹² to ne pomeni redukcije življenja ali izenačevanje življenja z neživljenjem oz. živega z neživim; s tem specifičnost in izvirnost življenja nista izgubljeni. Kompleksnosti organizacije kakega živega sistema namreč ni mogoče razumeti na način linearne ali mozaične ureditve. Kompleksnost živih organizmov nastaja s kombiniranjem čedalje bolj izoblikovanih elementov, s strukturiranjem v čedalje bolj in višje integrirane sisteme. Da bi razumela to kompleksno arhitekturo živega, da bi lahko raziskovala smisel njene organizacije, se mora znanost zdaj zatekati k nemetrični teoriji prostora, k topološkimi modelom, meni Canguilhem. »Za živo bitje (le vivant) je značilno ravno to, da v kolikor je živo ni v distanci do

⁹ Op. cit., str. 95.

¹⁰ Cf. op. cit., str. 94.

¹¹ Georges Canguilhem: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1975, str. 360.

¹² Georges Canguilhem: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris 1977, str. 115.

samega sebe. Njegovi 'deli', tisto, kar iluzorično imenujemo deli, niso v distanci drug do drugega. Prek svojih regulacij, s posredovanjem tistega, kar je Claude Bernard imenoval 'notranje okolje', je celota tista, ki je sleherni trenutek prisotna slehernemu delu.«¹³

Na tej točki se Canguilhemovo mišljenje dokaj natančno ujema s pogledi znanega francoskega genetika, Nobelovega nagrajenca François Jacoba. V uvodu k svoji knjigi *Logika živega*, uvod ima značilen naslov »Program«, Jacob piše, da si sodobna biologija prizadeva interpretirati lastnosti organizma s strukturo molekul, ki ga tvorijo. »V tem smislu se ujema z novo dobo mehanicizma.«¹⁴ Toda, nadaljuje Jacob, koncept programa, ki je privzet kot interpretativni model uresničevanja genetskega koda, se po svojih lastnostih, po svoji vlogi in po zvezah, ki jih ima z organi, ki ga uresničujejo, bistveno loči od programa, ki ga izvaja, na primer, elektronski računalnik. »Instrukcije stroja se ne nanašajo na njegove fizične strukture ali dela, ki ga sestavljajo. Nasprotno pa instrukcije organizma determinirajo produkcijo njegovih lastnih konstituentov, tj. organov, katerih naloga je izvajanje programa.«¹⁵ Tisto torej, kar bistveno loči živi svet od sfere inercije, je sposobnost reprodukcije. Res je, da je analiza molekul in celičnih elementov postala zdaj zadeva fizikov in kemikov, vendar to še ne pomeni, da je biologija postala privesek fizike, nekakšna podružnica za vprašanja kompleksnosti. Sleherni raven organizacije življenja prinaša nove lastnosti. Nobena molekula sama ni zmožna reprodukcije. To je sposobnost, ki se pojavi z integracijo organskih elementov, čeprav najenostavnejšo, ki zasluži oznako živo, tj. s celico. Najteže pa si je predstavljati, piše Jacob, prav »pojasnitev, najsi bo še tako primitivnega integriranega sistema; to je izvor organizacije, ki se je sposobna reproducirati, četudi slabo in četudi počasi. Kajti najbolj preprost organizem, najbolj skromna bakterija, je že združba velikanskega števila molekul.«¹⁶ Od tu naprej pa se seveda spremenijo pravila igre, kot pravi Jacob. Integraciji na višji ravni, populaciji celic namreč naravni izbor nalaga svoje prisile in ji hkrati odpira še neznane možnosti. »S tem pa postanejo živi sistemi, ne da bi se prenehali podrežati načelom, ki vodijo inertne sisteme, predmet pojavov, ki nimajo nobenega smisla na nižji ravni.«¹⁷ Biologija sicer res ne more brez fizike, vendar se tudi ne da zreducirati nanjo. Zakoni (nežive in žive) narave so resda isti, toda zarez med živim in neživim ni zato nič manj očitna.

Nedvomno bi podrobnejša primerjava Jacobovih in Canguilhemovih koncepcij in pogledov na zgodovino biologije, tej se tu ne moremo posvetiti, odkrila in pokazala skladnost stališč ne samo ob temeljnem epistemološkem problemu bioloških ved, tj. specifičnem razumevanju pojava življenja in z njim povezano utemeljitvijo biologije, marveč tudi do posameznih vprašanj iz zgodovine biologije, čeprav je, in to je treba povedati, Jacob tako kot skoraj vsi biologi izredno nenaklonjen izrazu vitalizem, čeravno ga omejimo na tiste epistemološke razsežnosti, ki jih je zelo natančno določil Canguilhem. Beseda, da ne rečemo pojem, vitalizem je namreč v očeh biologov vse preveč obremenjena z negativnimi konotacijami, da bi jo lahko sprejeli brez večjih pridržkov. Seveda tudi Canguilhem tega pojma nikakor ni poskušal vsiljevati biologiji kot znanosti, saj, strogo vzeto, ni znanstveni pojem, vendar pa je bil

¹³ *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, str. 363.

¹⁴ François Jacob: *La logique du vivant*, Gallimard, Paris 1970, str. 17.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Op. cit.*, str. 326.

¹⁷ *Op. cit.*, str. 328.

prepričan, da je kot epistemološka in znanstvenohistorična oznaka nepogrešljiv. Ne samo da biologija kot taka zgodovinsko dolguje svoj nastanek vitalističnemu pojmovanju življenja, temveč je Canguilhem v svojih zgodovinskih analizah tudi konkretno pokazal, da so se številni biološki pojmi izoblikovali v okrilju vitalističnih nazorov ali da vsaj niso zaviralno delovali na proces njihovega nastajanja. Tako na primer omenja, da vitalistično prepričanje C. F. Wolffu (1733—1794) ni preprečilo, da ne bi utemeljil sodobne embriologije.¹⁸ Na drugi strani pa je vitalizem tudi pri biologih, ki so veljali izključno za privrženca mehanicistične razlage življenja, zapustili sledove (npr. pri Virchowu). Canguilhem je na konkretnem primeru podal razčlenitev razmerja in nasprotja med vitalizmom in mehanicizmom, in to v knjigi z naslovom *Oblikovanje pojma refleks v 17. in 18. stoletju*, ki je prvič izšla leta 1955. V nasprotju s splošnim in trdno zakoreninjenim prepričanjem je Canguilhem v tem svojem delu prepričljivo dokazal, da ideja in sam pojem refleksa — seveda pa ne tudi njegova eksperimentalna fiziološka deskripcija — nista nastala in nista mogla nastati v okviru Descartesove mehanicistične fiziologije, marveč izvirata iz klasične vitalistične teorije Thomasa Willisa (1621—1675), ki je življenje primerjal s svetlobo, gibanje pa po analogiji, ki jo je ponujala optika, z refleksijo. Dejstvo, da je bila teorija refleksa pozneje vključena v horizont mehanicistične razlage, ne more ničesar spremeniti glede njegovega izvora, meni Canguilhem.¹⁹

Canguilhemovo raziskovanje in epistemološko (pre)vrednotenje pomena vitalističnega pojmovanja in razumevanja življenja v zgodovini bioloških ved je v njegovem delu, kot smo že omenili, spremljala refleksija o teoretskih in metodoloških vidikih znanstvenega zgodovinopisja in epistemologije. Canguilhem se s tem svojim teoretskim razmišljanjem uvršča v tisto linijo francoske filozofije, ki jo v prvi vrsti opredeljuje ukvarjanje s problemi zgodovine znanstvene vednosti in racionalnosti, z vprašanji zgodovine nastajanja znanstvenih konceptov in teorij in ki je povezana z imeni Alexandra Koyréja, Jeana Cavaillèsa in Gastona Bachelarda: prek Canguilhema pa jo je mogoče potegniti vse do Foucaulta in njegove arheologije védenja. Gre skratka za tisto filozofsko usmeritev, ki jo opredeljuje filozofija koncepta v nasprotju s filozofijo zavesti. S to tradicijo, ki ima seveda tudi svojo (pred)zgodovino, Canguilhem nadaljuje in razvija predvsem koncepcije Gastona Bachelarda. Tudi zanj, tako kot za Bachelarda, zgodovina znanosti ne more biti preprosta kronologija, popis rezultatov védenja, marveč neka aksiološka, normativna dejavnost — iskanje resnice. Zgodovina znanosti mora z metodo historične rekurence, tj. na podlagi natančnega poznavanja sedanje stopnje razvoja vsake posamezne znanosti, retrospektivno presojeti preteklost te znanosti. V tej perspektivi se potem zgodovina znanosti pokaže kot diskontinuiran proces, v katerem epistemološke ovire in epistemološke prelomnice kažejo pot (in stranpoti) nastajanja znanstvene resnice in oblikovanja posameznih teorij in znanstvenih konceptov. To pa ne pomeni, da je zgodovina znanosti nekakšen na glavo obrnjen opis znanstvenega napredka, nekakšna obrnjena perspektiva preseženih razvojnih faz, od katerih naj bi današnja resnica bežala. Po Canguilhemu je zgodovina znanosti »prizadevanje, da bi raziskali in pojasnili, do katere mere so preseženi pojmi, stališča ali metode v njihovi dobi pred-

¹⁸ *La connaissance de la vie*, str. 92.

¹⁹ *Cf. op. cit.*, str. 93.

stavljali neko preseganje in v čem potemtakem presežena preteklost ostaja preteklost neke dejavnosti, ki ji je treba ohraniti ime znanstvena.¹⁹

Zahteva po normativnosti v zgodovini znanosti izhaja iz znanosti same, izhaja iz njene zgodovinskosti, ki je pravi objekt znanstvene historiografije. Predmeta zgodovine znanosti namreč ne smemo enačiti s predmetom znanosti same. Tako kot znanost konstruira svoj objekt s tem, da s svojim metodičnim diskurzom transformira začetno, naravno danost, tako tudi zgodovina znanosti »predela« znanstveni objekt v zgodovinskega. Objekt diskurza zgodovine znanosti, piše Canguilhem, »je dejansko zgodovinska znanstvena diskurza, kolikor predstavlja ta zgodovinska udejanjenje nekega notranje normiranega procesa, ki pa ga sekajo naključja, prekinjajo krize, zadržujejo ali speljujejo v stran ovire, to je trenutki presoje in resnice.«²¹ Konkretni objekt te zgodovine pa po Canguilhemovem mnenju nista toliko zgodovina in zgodovinska teorija, tako je bilo Bachelardovo stališče, kolikor zgodovina in zgodovinska znanstvena pojma. Medtem ko je Bachelard bolj poudarjal in raziskoval znanost oz. posamezne teorije v njeni že konstituirani fazi, je Canguilhema bolj zanimal proces njenega konstituiranja, v katerem igra posebno vlogo prav nastajanje znanstvenih konceptov. Po njegovem se znanstveni koncept namreč ne pojavi oz. oblikuje samo v kontekstu kake teorije in ni nujno, da je od vsega začetka z njo homogen in sočasen. Znanstveni koncept lahko nastane znotraj kakega, strogo vzeto, neznanstvenega teoretskega konteksta, pa ima vendarle hevrstično vrednost in lahko podeli koherenco empiričnemu opazovanju (prim. Canguilhemovo analizo pojma cirkulacije krvi pri Harveyu).²² Zato lahko rečemo, da teorija pride za konceptom, da je formiranje koncepta pogoj možnosti teorije in ne narobe. Znanost se začne s konstituiranjem teorije, izvor njene problematike pa je v nastanku koncepta. Če ima Bachelardova epistemologija svoje osišče v že konstituirani znanosti in ji zgodovina znanosti služi za to, da v zgodovinskem procesu razvoja znanstvenih vednosti obmeji moment njene konstitucije, potem je težišče Canguilhemove zgodovine znanosti na oblikovanju znanstvenih konceptov in problemov, ki privedejo do konstituiranja teorije, epistemologija pa ji služi kot izhodiščna točka vrednostne presoje.

¹⁹ *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, str. 14.

²¹ *Op. cit.*, str. 17.

²² *La connaissance de la vie*, str. 23.

PREMISLEKI O GEOMETRIJI NASPLOH

1. del, ki zadeva duha geometrije oziroma resnično metodo¹

Pri preučevanju resnice imamo lahko tri glavne smotre: prvega, da jo odkrijemo, ko jo iščemo, drugega, da jo dokažemo, ko jo posedujemo, in tretjega, da jo razmejimo od neresničnega, ko jo preiskujemo.

O prvem ne govorim: obravnavam zlasti drugega in le-ta obsega tretjega. Če namreč poznamo metodo dokazovanja resnice, bomo obenem obvladali tudi tisto metodo, s katero jo razmejujemo, saj bomo to, če je resnica natančno dokazana, uvideli že ob pretresanju tega, ali dokaz, ki ga podajamo, ustreza pravilom, ki jih poznamo.

Geometrija, ki se odlikuje na teh treh področjih, je razvila umetnost odkrivanja neznanih resnic; to umetnost imenuje analiza, o le-tej pa bi bilo po tolikih odličnih delih, ki so bila napisana, zaman razpravljati.

Sam namreč želim podati le umetnost dokazovanja in razjasnjevanja že najdenih resnic, tako da bo njihov dokaz neovrgljiv; v ta namen pa moram zgolj razložiti tisto metodo, po kateri se ravna geometrija; te umetnosti se namreč v celoti naučimo ob njenih primerih, čeprav ob njih ne podaja nikakršnega diskurza. Ker pa ta umetnost sestoji iz dveh glavnih stvari, prve, da dokaže vsako propozicijo posebej, druge, da razporedi vse propozicije v najboljšem redu, jo bom razdelil na dva razdelka, izmed katerih bo prvi vseboval pravila vodenja geometričnih, to se pravi metodičnih in popolnih demonstracij, drugi pa bo obsegal pravila geometričnega, to se pravi metodičnega in dovršenega reda: tako da bosta oba skupaj vsebovala vse, kar bo potrebno za vodenje sklepanja, da dokaže in razmeji resnice, ki jih nameravam podati v celoti.

¹ Naslov se v izvirniku glasi *Réflexions sur la géométrie en général (première partie concernant l'esprit de la géométrie ou la véritable méthode)*. (Vse opombe so prevajalčeve.)

RAZDELEK I

O metodi geometričnih, to se pravi metodičnih in popolnih demonstracij

Vodenje, ki se ga moramo držati, da bi demonstracije napravili prepričljive, lahko najbolje pojasnim tako, da razložim tisto vodenje, po katerem se ravna geometrija; tega pa ne morem napraviti v celoti, ne da bi poprej orisal neko še bolj izvrstno in dovršeno metodo, ki pa je ljudje nikoli ne bi mogli doseči: kar namreč sega preko geometrije, nas presega; in vendar je nujno spregovoriti tudi o tej metodi, čeprav ji je nemogoče slediti, še bolj nemogoče pa uspeli v eni in drugi.

To znanost sem v ta namen izbral prav zato, ker edina pozna resnična pravila sklepanja in — ne da bi se ustavljala ob pravih silogizmov, ki so tako naravna, da jih ni moč prezreti — vztraja in gradi na resnični metodi vodenja sklepanja o vseh stvareh, ki je skoraj nihče ne pozna, ki pa jo je zelo koristno poznati, saj iz izkušnje vemo, da med enakovrednimi duhovi in v enakih okolnostih uspe in si pridobi povsem novo veljavo tisti, ki poseduje geometrijo.

To, kaj je demonstracija, hočem potemtakem pojasniti na primeru demonstracij geometrije, ki je med znanostmi o človeku (*les sciences humaines*) skorajda edina, ki proizvajata nezmotljive demonstracije, ker se pač edina ravna po resnični metodi, medtem ko so vse druge znanosti po neki naravni nujnosti zavezane nekakšni zmedi, ki jo znajo konec koncev prepoznati edino geometrijo.

Ta resnična metoda, ki bi tvorila nadvse odlične demonstracije, če bi jo bilo seveda moč doseči, bi bila sestavljena iz dveh glavnih stvari: prve, da ne bi uporabila nobenega izraza, katerega smisel ne bi bila poprej razločno razložila, druge, da ne bi nikoli postavila nobene propozicije, ki je ne bi bila poprej dokazala z že znanimi resnicami; to se pravi, da bi — z eno besedo — definirala vse izraze in dokazala vse propozicije. Da pa bi sam sledil redu, ki ga razlagam, moram pojasniti, kaj razumem z definicijo.

V geometriji priznavamo samo tiste definicije, ki jih logiki imenujejo nominalne definicije, to se pravi samo tista imena, pripisana stvarim, ki smo jih jasno označili s povsem znanimi izrazi; govorim namreč zgolj o teh definicijah.

Koristnost in uporabnost nominalnih definicij je v tem, da razjasnijo in okrajšajo diskurz tako, da s samim imenom, ki ga podamo, izrazijo tisto, kar bi bilo sicer moč povedati le z več izrazi,² tako da pripisano ime ostane brez vsakršnega drugega smisla, če ga seveda ima, in ima zgolj tisti smisel, ki mu ga namenimo. Vzemimo zgled nominalne definicije: če moramo pri številnih razlikovati med tistimi, ki so deljiva na dva enaka dela, in tistimi, za katera to ne velja, tedaj — zato, da bi se izognili pogostnemu ponavljanju te zahteve — številu pripišemo ime na tale način: vsako število, ki je deljivo na dva enaka dela, imenujem parno število.

To je geometrična definicija: to pa zato, ker smo — potem ko smo jasno označili neko stvar, namreč vsako število, ki je deljivo na dva enaka dela — tej stvari pripisali ime, ki ga razbremenimo vsakega drugega smisla, če ga seveda ima, in mu namenimo smisel označene stvari.

² Prim. Galilejev premislek, ki ga ob slovitim paradoksu o škodeli razvije Salviati: »notate intanto che cosa sono le definizioni de i matematici, che sono una imposition di nomi, o vogliam dire abbreviazioni di parlare, ordinate ed introdotte per levar lo stento tedioso che voi ed io sentiamo di presente per non aver convenuto insieme di chiamar, v. g., questa superficie, nastro circolare, e quel solido acutissimo della scodella rasoio rotondo«, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Galileo, *Opere*, ed. F. Brunetti, Torino 1980, vol. II, str. 598.

Iz tega je videti, da so definicije povsem arbitrarne in da jim nikoli ni moč oporekati; zakaj nič ni bolj dopustnega kot neki stvari, ki smo jo jasno označili, pripisati povsem poljubno ime. Treba je zgolj biti pozoren na to, da svobode, ki jo imamo pri dajanju imen, ne zlorabimo tako, da dvema različnima stvarima pripišemo isto ime.

Ne da kaj takega ne bi bilo dopustno, če le razlikujemo med konsekvencami in konsekvenc ene stvari ne prenesemo na konsekvence druge.

Če pa zapademo tej slabosti, se ji vselej lahko postavimo po robu z nekim nadvse gotovim in učinkovitim zdravilom; to je, da definicijo v duhu postavimo na mesto definirane stvari, da imamo torej definicijo vselej pred očmi do te mere, da vsakokrat, ko govorimo, denimo, o parnem številu, natanko vemo, da gre za število, ki je deljivo na dva enaka dela in da sta definicija in definirana stvar v mislih povezani in neločljivi do te mere, da brž ko v diskurzu izrazimo eno od obeh, duh le-tej nemudoma pritakne drugo.

Zakaj geometri in vsi tisti, ki postopajo metodično, stvarjem pripisujejo imena zgolj zato, da bi okrajšali diskurz, in ne zato, da bi zožili ali kakorkoli spremenili predstavo o stvareh, o katerih razpravljajo. Trdijo namreč, da kratke izraze, ki jih uporabljajo edino zato, da bi se izognili zmedi, ki jo povzroča množstvo besed, duh vselej dopolni s celotno definicijo.

Ničesar namreč ni, kar bi zvijačne prevare sofistov odvrčalo učinkoviteje in silneje kakor prav ta metoda, ki jo moramo imeti nenehno pred očmi in ki že sama zadošča za odpravo nevšečnosti in dvoumnosti vseh vrst.

Zdaj, ko so te stvari jasne, se vračam k razlagi resničnega reda, ki je — kot sem dejal — v tem, da definira in dokaže vse.

Ta metoda bi bila zagotovo sijajna, vendar pa je povsem nemožna: očitno je namreč, da bi prvi izrazi, ki bi jih hoteli definirati, predpostavljali neke predhodne izraze, na katere bi oprli njihovo razlago, in da bi prve propozicije, ki bi jih hoteli dokazati, prav tako predpostavljale neke druge, ki bi bile pred njimi; potemtakem je jasno, da prvih izrazov in prvih propozicij nikoli ne bi dosegli.

Zato ob napredovanju raziskave neizogibno naletimo na osnovne besede (*les mots primitifs*), ki jih ni moč več definirati in na principe, ki so tako jasni, da za njihov dokaz ni moč več najti principov, ki bi bili še bolj jasni.

Iz tega je videti, da so ljudje zavezani neki naravni in nepreklicni nemoči, da bi lahko katerokoli znanost obravnavali v nekem povsem dovršenem redu.

Vendar pa se nam zaradi tega še ni treba odpovedati vsakršnemu redu.

Obstaja namreč nek red, to je red geometrije, ki je sicer manjvreden, to pa zato, ker je manj prepričljiv, in ne zato, ker bi bil manj gotov. Ta red ne definira in ne dokaže vsega — in prav v tem zaostaja za povsem dovršenim redom; predpostavlja pa zgolj stvari, ki so po naravnem umu (*la lumière naturelle*) jasne in nespremenljive — in prav zato je povsem resničen, saj ga tam, kjer je diskurz pomanjkljiv, vzdržuje narava. Ta red, najpopolnejši kar jih obvladajo ljudje, ni v tem, da definira oziroma dokaže vse, niti v tem, da ne definira oziroma ne dokaže ničesar, temveč v tem, da vztraja na sredi, da torej ne definira jasnih in vsem ljudem razumljivih stvari, pač pa da definira vse ostale; da ne dokazuje vseh ljudem znanih stvari, pač pa da dokaže vse ostale. Proti temu redu se pregrešijo tako tisti, ki poskušajo vse definirati in vse dokazati, kot tisti, ki tega ne storijo pri stvareh, ki niso razvidne same po sebi.

Prav tega reda se v celoti naučimo ob geometriji. Geometrija namreč ne definira nobene izmed naslednjih stvari: prostora, časa, gibanja, števila, enakosti, niti številnih podobnih, zakaj ti izrazi — vsem tistim, ki razumejo jezik — tako naravno označujejo stvari, katerih pomen izražajo, da bi njihovo razjasnjevanje več prispevalo k nejasnosti kot k razumevanju.

Zakaj nič ni bolj negotovega kot govoričenje tistih, ki poskušajo definirati te osnovne besede. Čemu pravzaprav sploh pojasnjevati, kaj razumemo z besedo *človek*? Mar ni vsem dobro znano, katera je tista stvar, ki jo označujemo s tem izrazom? In v čem naj bi bila domnevna prednost Platonove razlage, da je človek dvonogo bitje brez perja? Kot da predstava, ki jo imam po naravi o človeku, ki pa je ne znam izraziti, ne bi bila bolj jasna in bolj gotova od te, ki mi jo s svojo odvečno in celo smešno razlago ponuja Platon,³ saj človek ne zgubi svoje človeškosti, če je ob nogi, kot je kopun ne pridobi, če je ob perje.

So pa tudi taki, ki gredo celo do tega nesmisla, da besedo razlagajo s samo besedo. Poznam nekoga, ki je svetlobo definiral takole: »Svetloba je svetlobno gibanje svetlih teles«;⁴ kot da bi bilo besedi svetlobno in svetlo moč razumeti brez besede svetloba.

Ne moremo pa se lotiti definicije biti, ne da bi zašli v ta nesmisel: zakaj nobene besede ni moč definirati, ne da bi začeli z besedama *to je*, bodisi da ju izrečemo, bodisi da ju imamo zgolj v mislih. Da bi torej definirali bit, bi morali reči *to je* in potemtakem definirano besedo uporabiti v sami definiciji.

Iz tega je že razvidno, da obstajajo besede, ki jih ni moč definirati; in če narava te vrzeli ne bi zapolnila tako, da je vsem ljudem namenila enako predstavo, bi bilo naše celotno izražanje nejasno; tako pa te besede uporabljamo z enakim zaupanjem in enako gotovostjo, kot če bi bile razložene povsem nedvoumno: narava sama nam je namreč brez besed namenila neko razumevanje le-teh, ki je bolj jasno od tistega, ki si ga lahko z našimi razlagami pridobimo v umetnosti.

Da je definiranje nemogoče in odvečno, ne trdim zato, ker bi vsi ljudje imeli enako predstavo o bistvu stvari.

Čas, denimo, je izraz te vrste. Kdo bi ga sploh lahko definiral? In čemu se česa takega sploh lotevati, saj si vsi ljudje predstavljajo, na kaj merimo, ko govorimo o času? Kljub temu pa obstajajo precej različne domneve o bistvu časa. Nekateri pravijo, da je čas gibanje neke nastale stvari,⁵ drugi, da predstavlja merilo gibanja.⁶ Zato tudi ne trdim, da je narava teh stvari znana vsem: kar je znano vsem, je zgolj povezava med imenom in stvarjo; tako da ob izrazu *čas* vsi pomislijo na isto stvar: kar že zadošča za to, da tega izraza ni treba definirati, čeprav ta vtis — ob preučevanju tega, kaj je čas — zgubimo, brž ko se lotimo temeljitejšega preudarka; definicije so namreč primerne zgolj

³ Platon, *Politik* 266e.

⁴ Pascal ima v mislih častitega očeta Noela, ki je zapisal: »La cinquième est une preuve péremptoire du plein, puisque la lumière, ou plutôt l'illumination, est un mouvement lumineux des rayons, composés des corps lucides qui remplissent les corps transparents, et ne sont mus lumineusement que par d'autres corps lucides...«, Pascal pa mu v pismu z dne 29. oktobra 1647 odgovarja z besedami: »La période qui précède vos dernières civilités, définit la lumière en ces termes: *La lumière est un mouvement lumineux de rayons composés de corps lucides, c'est-à-dire lumineux*: où j'ai à vous dire qu'il me semble qu'il faudrait avoir premièrement défini ce que c'est que *luminaire*, et ce que c'est que *corps lucide* ou *lumineux*: car jusque-là je ne puis entendre ce que c'est que lumière. Et comme nous n'employons jamais dans les définitions le terme du *défini*, j'aurais peine à m'accommoder à la vôtre, qui dit que la *lumière* est un mouvement *luminaire* des corps *lumineux*. Voilà, mon Père, quels sont mes sentiments...«, Pascal, *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevallier, Pléiade, Gallimard, Paris 1954, str. 1441 in 377.

⁵ Prim. Platon, *Timaj* 38c.

⁶ Prim. Aristotel, *Fizika* 220a: »čas je število gibanja (*arithmòs kinéseos*) glede na preje in pozneje«.

za označevanje stvari, ki jih imenujemo, in ne zato, da bi razkrile njihovo naravo.

Ne da bi morda ne bilo dopustno gibanja neke nastale stvari imenovati čas, zakaj — kot sem pravkar dejal —, nič ni bolj arbitrarnega kot prav definicije.

Toda vsled te definicije bosta zdaj obstajali dve stvari z imenom čas: prva je tista, ki jo vsi naravno razumejo s to besedo in ki jo vsi, ki govorijo naš jezik, imenujejo s tem izrazom; druga pa bo gibanje neke nastale stvari, zakaj tudi gibanje nastale stvari bomo zdaj — v skladu z novo definicijo — imenovali čas.

Treba se bo potemtakem izogibati dvoumnostim in razlikovati med konsekvencami. Zakaj iz tega še ne bo sledilo, da je stvar, ki jo naravno razumemo z besedo čas, tudi dejansko gibanje neke nastale stvari. Ti dve stvari smo sicer lahko povsem svobodno enako poimenovali, vendar pa nimamo svobode, da bi ju po naravi uskladili tako kot po imenu.

Če torej izrečemo naslednjo trditev: »Čas je gibanje neke nastale stvari,« se moramo vprašati, kaj razumemo z besedo čas, to se pravi, ali ji puščamo njen utečeni in splošno sprejeti smisel, ali pa ji ga odvezemo zato, da bi ji podelili smisel gibanja nastale stvari. Če jo namreč razbremenimo vsakega drugega smisla, tedaj temu ni moč oporekati, zakaj v tem primeru bomo imeli opraviti s povsem arbitrarno definicijo, zaradi katere pa bosta zdaj — kot sem dejal — obstajali dve stvari z istim imenom. Če pa besedi čas pustimo njen utečeni smisel in kljub temu trdimo, da je to, kar razumemo s to besedo, prav gibanje nastale stvari, tedaj je temu moč oporekati. To namreč ni več arbitrarna definicija, temveč propozicija, ki jo je treba šele dokazati, če ni razvidna že sama po sebi; v tem primeru pa bi ta propozicija predstavljala princip oziroma aksiom in nikakor ne definicije, zakaj iz te izjave pač ni razvidno, da beseda čas pomeni isto stvar kot gibanje neke nastale stvari; razvidno pa je, da je to domnevno gibanje istovetno s tistim, kar si zamišljamo z izrazom čas.

Če sam ne bi vedel, v kolikšni meri je neizogibno poznati te stvari do potankosti in kako pogosto v vsakdanjem pogovoru in v znanstvenih razpravah prihaja do zapletov, kot je ta, ki ga navajam kot zgled, se ob tem ne bi ustavljal. Toda iz izkušenj, ki jih imam o zapletih pri razpravljanju, se mi zdi, da glede duha jasnosti (*l'esprit de netteté*) — zaradi katerega pravzaprav pišem to razpravo bolj kot zaradi predmeta, ki ga v njej obravnavam — pač ni moč pretiravati.

Kajti koliko je takih, ki menijo, da so definirali čas, rekoč, da predstavlja merilo gibanja, in mu obenem vendarle pustili njegov utečeni smisel! Vendar so s tem postavili propozicijo, ne pa definicije. Koliko je takih, ki menijo, da so definirali gibanje, rekoč *motus nec simpliciter actus nec mera potentia est, sed actus entis in potentia*? In vendar, če besedi gibanje pustijo njen utečeni smisel, kot sicer to počnejo, tedaj to ni definicija, temveč propozicija; s tem, da ne razlikujejo med tistimi definicijami, ki jih imenujejo nominalne definicije in ki so dejansko arbitrarne, dopustne in geometrične, in definicijami, ki jih imenujejo realne definicije, ki pa nikakor niso arbitrarne, temveč so podvržene oporekanju, realne definicije postavljajo prav tako samovoljno kot nominalne; in ker — po neki arbitrarnosti, ki je ob realnih definicijah enako nedopustna, kot je dopustna ob nominalnih — vsakdo definira isto stvar po svoje, vso stvar v celoti zapletejo in se sami — ker pač opuščajo vsak red in zgublajo jasni uvid — zgubijo in zaidejo v nerazrešljive zagate.

V te nerazrešljive zagate pa nikoli ne bomo zašli, če sledimo redu geometrije (*l'ordre de la géométrie*). Ta razsodna znanost je namreč precej daleč od tega, da bi definirala osnovne besede, kot so prostor, čas, gibanje, enakost, večina, manjšanje, celota in druge, ki jih ljudje razumejo sami od sebe. Toda razen naštetih so vsi ostali izrazi, ki jih uporablja, definirani in razjasnjeni do te mere, da za razumevanje kateregakoli izmed njih ne potrebujemo slovarja; tako da so ti izrazi — z eno besedo — povsem razumljivi ali po naravnem umu ali pa po definicijah, ki jih podaja geometrija.

Tako se torej geometrija izogne vsem slabostim na katere je moč naleteti z ozirom na prvo točko, ki je v tem, da definira samo tiste stvari, ki jih je treba definirati. Enako ravna tudi z ozirom na drugo točko, ki je v tem, da dokaže tiste propozicije, ki niso razvidne same po sebi.

Ko je namreč dosegla prve znane resnice, se ob le-teh ustavi in terja, da jih sprejmemo, ker pač nimamo ničesar bolj jasnega, da bi jih dokazali; tako da so vse propozicije, ki jih postavi geometrija, v celoti dokazane ali z naravnim umom ali pa z dokazi.

Iz tega sledi, da ta znanost ne definira in ne dokaže vseh stvari edino zato, ker je to nemogoče. Ker pa nas narava oskrbi z vsem tistim, česar ta znanost ne nudi, njen red sicer ne prinaša neke nadčloveške popolnosti, odlikuje pa ga vsa tista popolnost, ki je ljudem dosegljiva. Zdelo se mi je umestno, da že na začetku te razprave podam tole...

Nemara bo zvenelo nenavadno, da geometrija ne more definirati nobene izmed stvari, ki predstavljajo njene glavne predmete: geometrija namreč ne more definirati ne gibanja, ne števil in ne prostora; vendar pa geometrija preudarja prav o teh treh stvareh in v skladu z raziskovanjem vsake izmed njih privzema naslednja tri različna imena: mehanika, aritmetika, geometrija; ob tem slednje pripada tako rodu kot vrsti.

Ne bomo pa presenečeni ob pripombi, da je v tej čudoviti znanosti, ki navezuje zgolj na najbolj enostavne stvari prav enostavnost tista lastnost, ki tem stvarjem podeli status njenih predmetov in obenem onemogoča njihovo definicijo; tako da je izostanek definicije prej prednost kot pomanjkljivost, ker ne izhaja iz njihove nejasnosti, temveč nasprotno, iz njihove izjemne razvidnosti, ki je tolikšna, da ima vso gotovost demonstracij, čeprav nima njihove prepričljivosti. Geometrija potemtakem predpostavlja, da vemo kaj je tisto, kar razumemo z besedami: gibanje, število, prostor; ne da bi se po nepotrebnem zadrževala ob definiciji gibanja, števila in prostora, prodira v njihovo naravo in odkriva njihove čudovite lastnosti.

Gibanje, število in prostor, ki po besedah *Deus fecit omnia in pondere, in numero, et mensura*⁷ zaobsegajo celotno vesolje, odlikuje neka vzajemna in nujna vez. Gibanja si namreč ne moremo predstavljati brez stvari, ki je v gibanju; ker pa je stvar, ki je v gibanju ena sama, ta enota predstavlja izvor vseh števil; in končno, ker je gibanje možno edino v prostoru, lahko uvidimo, da so te tri stvari vsebovane v prvi.

Še celo čas je vsebovan v njej: zakaj gibanje in čas sta vzajemno povezana; hitrost in počasnost, ki predstavljata zgolj razliki v gibanju, sta namreč s časom v nekem nujnem razmerju.

Potemtakem obstajajo lastnosti, ki so skupne vsem stvarjem; spoznanje teh lastnosti pa ostri duha za dojetje še večjih čudes narave.

⁷ *Modr* 11, 21.

Največje čudo narave predstavljata dve neskončnosti, ki ju srečamo pri vseh stvareh, tj. neskončna velikost in neskončna majhnost.

Naj je namreč neko gibanje še tako hitro, vselej si lahko zamislimo še hitrejše in pospešimo tudi slednje; in tako vselej v neskončnost, ne da bi kadarkoli dospeli do gibanja, ki bi bilo tako hitro, da ga ne bi mogli več pospešiti. In obratno, naj je neko gibanje še tako počasno, vselej ga lahko še upočasnimo, prav tako tudi slednjega; in tako naprej v neskončnost, ne da bi kadarkoli dospeli do tiste stopnje počasnosti, ki je ne bi mogli več upočasniti na neskončno mnogo drugih stopenj počasnosti, ne da bi obenem zapadli v mirovanje.

Naj je neko število še tako veliko, vselej si prav tako lahko zamislimo še večje in še eno, ki presega slednje; in tako naprej v neskončnost, ne da bi kadarkoli dospeli do števila, ki ga ne bi bilo moč več povečati. In obratno, naj je neko število — denimo ena stotina ali ena desettisočina — še tako majhno, vselej si lahko zamislimo še manjše; in tako vselej v neskončnost, ne da bi kadarkoli dospeli do ničle oziroma nič.

Naj je neki prostor še tako velik, vselej si prav tako lahko zamislimo še večji prostor in še en prostor, ki je še večji; in tako naprej v neskončnost, ne da bi kadarkoli dospeli do prostora, ki ga ne bi bilo moč več povečati. In obratno, naj je neki prostor še tako majhen, vselej si lahko zamislimo še manjši prostor in tako naprej v neskončnost, ne da bi kadarkoli dospeli do nedeljivega dela (*l'indivisible*), ki ne bi imel nobene razsežnosti več.

Enako je s časom. Vselej si namreč lahko zamislimo daljši čas, ne da bi dospeli do najdaljšega, in krajši čas, ne da bi dospeli do hipa in do čistega nič trajanja.

To se pravi — z eno besedo — kakršnokoli je gibanje, število, kakršnokoli je prostor, čas, vselej obstaja neko hitrejše in neko počasnejše gibanje, neko večje in neko manjše število, nek večji in nek manjši prostor, nek daljši in nek krajši čas: tako da vse našete stvari vztrajajo med ničem in neskončnostjo in so obenem ves čas neskončno oddaljene od obeh skrajnosti.

Vseh teh resnic ni moč dokazati in vendar prav te resnice predstavljajo osnove in principe geometrije. Ker pa vzrok njihove nedokazljivosti ni njihova nejasnost, temveč nasprotno njihova izjemna razvidnost, sam izostanek dokaza ne predstavlja pomanjkljivosti, temveč prej raznost.

Iz tega vidimo, da geometrija ne more definirati svojih predmetov ne dokazati svojih principov; to pa zaradi enega samega, a dobrodošlega razloga, da namreč tako predmete geometrije kot njene principe odlikuje izjemna naravna jasnost, ki razum prepričuje uspešneje kot diskurz.

Je sploh kaj bolj očitnega od resnice, da je namreč neko število, kakršnokoli pač je, moč vselej povečati, da ga je moč podvojiti, da je moč podvojiti hitrost nekega gibanja, da je prav tako moč podvojiti tudi prostor?

Lahko sploh kdo dvomi, da nekega števila, kakršnokoli pač je, ni moč razpoloviti, da ni moč razpoloviti tudi te polovice? Mar bi ta polovica že predstavljala nič? Kako bi tedaj ti polovici, ki bi predstavljali dve ničli, sploh lahko tvorili število?

Mar ni moč nekega gibanja — naj je še tako počasno — prav tako vselej upočasniti za polovico, tako da bo isti prostor premerilo v dvakratnem času, in to upočasnjeno gibanje še upočasniti? Mar bi bilo to že čisto mirovanje? Kako bi bilo namreč v tem primeru sploh mogoče, da bi ti polovici hitrosti, ki bi predstavljali dve mirovanji, tvorili začetno hitrost?

Mar ni moč potemtakem tudi nekega prostora — naj je še tako majhen — vselej razdeliti na dvoje in ti polovici spet na dvoje? In kako bi bilo sploh mogoče, da bi ti polovici, ki sta združeni tvorili prvo razsežnost, zdaj predstavljali dva nedeljiva dela brez vsake razsežnosti?

Človek ne poseduje nobenega naravnega spoznanja, ki bi gornjim spoznanjem predhajalo in jih prekašalo v jasnosti. Vendar pa se najdejo tudi duhovi — sicer nadvse odlični glede vseh ostalih stvari —, ki jih te neskončnosti odbijajo do te mere, da nanje nikakor ne morejo pristati.

Nikoli nisem poznal nikogar, ki bi mislil, da nekega prostora ni moč povečati. Naletel pa sem na posamezne sicer nadvse sposobne ljudi, ki so za-trjevali, da je prostor moč razdeliti na dva nedeljiva dela, pa naj to zveni še tako nesmiselno.

Prizadeval sem si, da bi dognal, v čem bi lahko tičal vzrok njihovega nerazumevanja in odkril, da obstaja en sam pglavitni vzrok, ki je v tem, da si enostavno ne znajo zamisliti neskončno deljivega kontinuuma, iz česar sklepajo, da kontinuum pač ni neskončno deljiv.

Človekova naravna bolezen je, da verjame, da mu je resnica dosegljiva neposredno — zato je vselej pripravljen zanikati vse, kar mu je nedoumljivo —, medtem ko dejansko naravno pozna le laž, za resnične pa ima lahko le tiste stvari, katerih nasprotje mu nastopi kot neresnično.

Prav zato moramo — ob vsaki nezamisljivi propoziciji — odložiti sodbo o njej in je nikakor ne smemo zanikati že zaradi njene nezamisljivosti, temveč preučiti njeno nasprotje; če bo to nasprotje očitno napačno, lahko trdno vztrajamo pri prvi propoziciji, naj je še tako nedoumljiva. Prenesimo to pravilo na predmet naše razprave.

Ni geometra, ki ne bi verjel, da je prostor neskončno deljiv. Brez tega principa pač ni moč biti geometer kot ni moč biti človek brez duše. In vendar ni geometra, ki bi to neskončno deljivost v celoti doumel; v to nezamisljivo resnico pa se lahko prepričamo edino na osnovi enega samega, a gotovo zadostnega razloga, da namreč zelo dobro razumemo, da je trditev, da bi ob deljenju prostora lahko dospeli do nekega nedeljivega dela, to se pravi dela, ki ne bi imel nikakršne razsežnosti več, pač napačna.

Je sploh kaj bolj nesmiselnega od trditve, da ob neprestanem deljenju kakega prostora vendarle dospemo do dela, katerega polovici sta nedeljivi in brez vsake razsežnosti, ter da tako ta dva nič razsežnosti skupaj tvorita neko razsežnost? Zakaj tiste, ki si delitev predstavljajo na ta način, bi želel vprašati, če si jasno zamišljajo, kako se dva nedeljiva dela stikata: če se namreč stikata v celoti, sta eno in sta tako oba skupaj nedeljiva; če pa se ne stikata v celoti in se torej stikata samo v enem delu, imata več delov ter potemtakem nista nedeljiva.

Če torej priznavajo, da je njihova propozicija enako nezamisljiva kot naša — kar navadno tudi priznajo, ko jih privijemo —, naj obenem uvidijo, da resničnosti teh stvari pač ne gre presojati po naši zmožnosti zamišljanja le-teh, saj je nujno gotovo, da je eno od obeh nasprotij resnično, čeprav sta obe nezamisljivi.

Te namišljene težave, ki se merijo zgolj ob naši nemoči, naj raje primerjajo z naslednjimi naravno razumljivimi in trdnimi resnicami: če bi bilo namreč res, da je prostor sestavljen iz nekega določenega končnega števila nedeljivih delov, bi iz tega kajpada sledilo, da bi eden izmed dveh kvadratov, to se pravi enakostraničnih pravokotnikov, ki bi bil dvakrat večji od drugega,

vseboval tudi dvakrat večje število nedeljivih delov. Naj si torej ta nasledek dobro vtisnejo v spomin in se zatem urijo v sestavljanju točk v kvadrate vse dotlej, dokler jim ne bo uspelo sestaviti dveh kvadratov, izmed katerih bo eden vseboval dvakrat večje število točk kot drugi — brž ko jim bo to uspelo, se bodo morali vsi geometri tega sveta pač vdati. Če pa je kaj takega že po naravi nemogoče, če torej obstaja nekakšna nepresegljiva nemožnost, da bi lahko iz točk sestavili kvadrata, izmed katerih bi eden vseboval dvakrat večje število točk kot drugi — kot bi sam pokazal na tem mestu, če bi stvar zaslužila, da se ob njej ustavljamo —, naj iz tega pač potegnejo sklep.

Da bi jim pomagali iz težav v katere bodo zašli, ko si bodo poskusili zamisliti, da lahko nek prostor vsebuje neskončnost deljivih delov, to pa kljub dejstvu, da to neskončnost preletimo v zelo kratkem času, jih je treba opozoriti, da tako nesorazmernih stvari kot sta neskončnost deljivih delov in kratek čas, v katerem jih preletimo, pač ne gre primerjati. Naj raje primerjajo celoten prostor s celotnim časom, tj. neskončno število deljivih delov prostora z neskončnim številom hipov tega časa; na ta način bodo uvideli, da neskončnost deljivih delov preletimo v neskončnosti hipov, tj. majhen prostor v kratkem času — v tem pa že ni več najti tistega nesorazmerja, ki jih je tako osupnilo.

Navsezadnje, če se jim zdi trditev, da nek majhen prostor vsebuje prav toliko delov kot nek velik prostor, nenavadna, naj poskusijo razumeti, da so deli majhnega prostora tudi sorazmerno manjši; da bi se privadili na spoznanje te vrste, naj z majhno lečo pogledajo nebesni svod, in v vsakem delu leče bodo videli en del neba.

Če pa nikakor ne morejo doumeti, da je moč dele, ki so tako majhni, da uhajajo zaznavi, deliti na enak način kot nebesni svod, za to pač ni boljšega zdravila kot da jih pogledajo s povečevalnim steklom, ki to drobno točko poveča do velikanske gmote; tako si bodo zlahka zamislili, da bi bilo moč te dele s pomočjo neke še bolj umetelno brušene leče povečati celo do velikosti nebesnega svoda, katerega razsežnost občudujejo. Zdaj, ko so torej ti predmeti videti zlahka deljivi, pa naj si prikličejo v spomin, da zmora narava neskončno več kot umetnost.

Zakaj navsezadnje, kdo jim je zagotovil, da te leče kakorkoli spremenijo naravno velikost teh predmetov oziroma da vzpostavijo dejansko velikost, ki jo je spremenila in zožila oblika našega očesa, tako kot pomanjševalne leče?

Nadvse neprijetno je zgubljeni čas s tovrstnimi malenkostmi, vendar se je občasno treba ubadati tudi z neumnostmi.

Duhovom, ki so jim te stvari razumljive zadošča, če rečemo, da dva ničla razsežnosti pač ne moreta tvoriti razsežnosti. Ker pa so tudi taki duhovi, ki skušajo to spoznanje obiti sklicujoč se na ta čudežni ugovor, da lahko namreč dva ničla razsežnosti vendarle tvorita razsežnost na enak način kot tudi dve enoti izmed katerih nobena ni število, ob združitvi tvorita število, jim je treba odvrniti, da bi lahko na povsem enak način ugovarjali, da tudi dvajset tisoč mož tvori armado, čeprav nobeden izmed njih ni armada, da tudi tisoč hiš tvori mesto, čeprav nobena izmed njih ni mesto, da tudi deli tvorijo celoto, čeprav nobeden izmed njih ni celota, ali — če naj ostanemo pri številčnih primerjavah —, da tudi dve dvojki tvorita štirico in deset desetic stotico, čeprav nobena dvojka ni štirica niti desetica stotica.

Vendar pa postopek te vrste, ko s tako neenakimi primerjavami zamenjujejo nespremenljivo naravo stvari z njihovimi arbitrarnimi in poljubnimi imeni, ki so odvisna zgolj od muhave narave ljudi, ki so jih sestavili, nikakor ne

zrcali pravega duha. Jasno je namreč, da smo ime armada dali tisoč možem, ime mesto večjemu številu hiš, ime desetica desetim enotam prav z namenom, da bi poenostavili diskurz; jasno je, da se iz te arbitrarnosti porajajo imena kot so enota, dvojka, štirica, desetica, stotica, tj. imena, ki so sicer v naših očeh različna, čeprav te stvari po svoji nespremenljivi naravi dejansko pripadajo istemu rodu in so vse med sabo sorazmerne, se torej razlikujejo zgolj z ozirom na več ali manj — vendar pa zaradi teh imen dvojka še ni štirica, niti hiša ni mesto nič bolj kot mesto ni hiša. Pa vendar, čeprav hiša ni mesto, pa navzlic temu ni nič mesta; med ne biti neka stvar (*n'être pas une chose*) in biti njen nič (*en être un néant*) je namreč razlika.

Da bi namreč stvar temeljito razumeli moramo vedeti, da je edini razlog zaradi katerega enota ni uvrščena med števila, v naslednjem: ker so Evklid in prvi avtorji, ki so obravnavali aritmetiko, imeli opraviti z več lastnostmi, ki so ustrezale vsem številom razen enoti, so le-to — v skladu s svobodo, za katero smo že dejali, da jo imamo, da lahko definicije postavljamo po svoji volji — izključili iz pomena besede število enostavno zato, da bi se izognili ponavljanju, da je namreč neko določeno lastnost najti v vseh številnih razen v enoti. Zato bi iz pomena besede število lahko prav tako izključili tudi dvojko in trojko oziroma karkoli, če bi le hoteli; izključimo lahko prav vse, s pogojem, da to jasno povemo. Kot lahko po drugi strani enoto in ulomke karkoli uvrstimo med števila, kar smo ob splošnih propozicijah tudi dejansko prisiljeni storiti, da bi se izognili vsakokratnemu ponavljanju, da je namreč neko določeno lastnost najti v vseh številnih, tudi v enoti in ulomkih. Prav v tem nedefiniranem smislu sem enoto razumel v vsem kar sem o njej zapisal.

Toda sam Evklid, ki je enoti odrekel ime število, kar je sicer lahko povsem svobodno storil, je — zato, da bi pokazal, da enota vendarle ni nek nič števila, temveč da nasprotno pripada istemu rodu — homogene količine definiral z besedami: količini, pravi, pripadata istemu rodu tedaj, ko lahko ena izmed obeh, ko je večkrat pomnožena, preseže drugo. Ker pa enota tedaj, ko je večkrat pomnožena, kajpada lahko preseže katerokoli število, prav po svojem bistvu in po svoji nespremenljivi naravi pripada istemu rodu kot števila, to pa v smislu istega Evklida, ki ni hotel, da bi se imenovala število.

Kar pa ne velja za neki nedeljivi del z ozirom na razsežnost; nedeljiv del se namreč od razsežnosti ne razlikuje zgolj po imenu, ki je kajpada povsem poljubno, temveč se v skladu z definicijo homogenih količin razlikuje tudi po rodu, saj je — četudi poljubno mnogokrat pomnožen — tako zelo daleč od tega, da bi lahko presegel razsežnost, da lahko vselej tvori zgolj en sam nedeljivi del; kar je seveda naravno in nujno, kot je bilo že pokazano. Ker pa ta dokaz gradi na definiciji teh dveh stvari, tj. nedeljivega dela in razsežnosti, bomo to demonstracijo razvili in povzeli.

Nedeljivi del je tisto, kar nima nobenega dela, razsežnost pa tisto, kar ima več ločenih delov.

Gornjima definicijama dodajam naslednje: trdim namreč, da dva nedeljiva dela ob združitvi ne tvorita razsežnosti.

Ob združitvi se namreč nedeljiva dela stikata vsak v enem delu; torej dela, v katerih se nedeljiva dela stikata nista ločena, saj se v nasprotnem primeru pač ne bi stikala. Nedeljiva dela pa po svoji definiciji nimata nobenih drugih delov, kar pomeni, da nimata ločenih delov in potemtakem — v skladu z definicijo razsežnosti, ki vključuje ločitev delov — nista razsežnost.

Lahko bi pokazali, da iz istega razloga povsem enako velja za vse druge nedeljive dele, ki jih dodamo prvima dvema. Nedeljivi del torej — čeprav poljubno mnogokrat pomnožen — nikoli ne bo tvoril razsežnosti. Nedeljivi del potemtakem — v skladu z definicijo stvari istega rodu — ne pripada istemu rodu kot razsežnost.

Tako torej dokažemo, da nedeljivi deli ne pripadajo istemu rodu kot števila. Iz tega sledi, da dve enoti lahko tvorita število, ker pač pripadata rodu števil, da pa dva nedeljiva dela ne tvorita razsežnosti, ker kajpada ne pripadata istemu rodu.

Iz tega vidimo, kako neutemeljeno je vzporejanje razmerja med enoto in številu z razmerjem med nedeljivimi deli in razsežnostjo.

Če pa bi hoteli pri številih najti primerjavo, ki bi ustrezno zrcalila razmerje med nedeljivim delom in razsežnostjo, tedaj je to lahko le razmerje med ničlo in številu, zakaj ničla ne pripada istemu rodu kot števila, saj le-teh ob množenju ne more preseči: tako da je ničla resnični nedeljivi del števila kot je nedeljivi del resnična ničla razsežnosti. Podobno razmerje bomo našli med mirovanjem in gibanjem, med hipom in časom; mirovanje in hip sta namreč heterogena z ozirom na svoji količini, saj lahko ob neskončnem množenju — na enak način in iz istega razloga kot nedeljivi deli razsežnosti — vselej tvorita le nedeljiva dela. Potemtakem bomo med temi količinami našli neko popolno ujemanje: vse te količine so namreč neskončno deljive, ne da bi kadarkoli sovpadle s svojimi nedeljivimi deli, tako da vse vztrajajo na sredi med neskončnostjo in ničem.

V tem je torej to čudovito razmerje, ki ga je narava vzpostavila med temi stvarmi, in tisti čudežni neskončnosti, ki ju je postavila pred ljudi, ne zato, da bi si ju poskušali zamisliti, temveč z namenom, da bi ju občudovali; če naj ta premislek sklenem še z zadnjo pripombo, bi pristavil, da sta ti neskončnosti kljub dejstvu, da sta neskončno različni, vendarle vzajemno povezani, to pa tako, da spoznanje ene nujno vodi k spoznanju druge.

Tako pri številih, iz dejstva, da jih je moč povečati, neizogibno — in to nadvse jasno — sledi, da jih je vselej moč tudi pomanjšati: če lahko namreč neko število množimo denimo do 100 000, lahko vselej vzamemo tudi njegov stotisoči del tako, da ga delimo s številom s katerim smo ga množili; tako bo ob spremembi celega števila v ulomek vsak množitelj postal delitelj. Tako da neskončno množenje nujno vključuje tudi neskončno deljenje.

Enako razmerje med tema dvema neskončnostima lahko opazimo tudi v prostoru; to se pravi, da iz dejstva, da je nek prostor mogoče neskončno podaljšati sledi, da ga je moč tudi neskončno pomanjšati kot je razvidno iz naslednjega primera: če skozi lečo opazujemo ladjo, ki se neprestano oddaljuje v ravni črti je jasno, da se bo mesto na prosojnem telesu kjer označimo neko poljubno točko ladje ves čas dvigalo sorazmerno z oddaljevanjem ladje. Če se torej pot ladje razteza v neskončnost, se bo to mesto na prosojnem telesu neprestano dvigalo, in vendar ne bo nikoli sovpadlo s točko na katero pade vodoravni žarek, ki vodi od očesa k leči, tako da se bo tej točki ves čas približevalo, ne da bi kadarkoli sovpadlo z njo.⁸ Tako iz neskončnosti razsežnosti

⁸ Pascal se na tem mestu opira na zakon optike, ki ga je v petem razdelku *Dioptrike: Des images qui se forment sur le fond de l'oeil* formuliral Descartes (prim. Descartes, *Discours de la méthode* suivi d'extraits de la *Dioptrique*, Garnier-Flammarion, Paris 1966, str. 138–139), po katerem je razdalja med »ladjo« in »lečo« v obratnem sorazmerju z višino podobe na »prosojnem telesu«. Bolj ko se torej ladja oddaljuje in gre proti neskončnosti, bolj se višina sprevrnjene podobe manjša in gre proti nič, to se pravi proti »točki, na katero pade vodoravni

ladjine poti sledi nujna konsekvence, namreč neskončna in neskončno majhna delitev tistega majhnega prostora, ki ostaja pod točko vodoravnega žarka.

Tisti, ki jih ta razlaga ne bo prepričala, tisti torej, ki bodo še naprej živeli v prepričanju, da prostor ni neskončno deljiv, ne morejo ničesar trditi glede geometričnih demonstracij; čeprav so lahko vsestransko razgledani, pa bodo v geometriji ostali neuki: prav lahko je namreč biti nadvse učen človek in slab geometer.

Tisti pa, ki bodo te resnice jasno doumeli, bodo lahko v tej dvojni neskončnosti, ki nas obdaja z vseh strani, občudovali veličino in moč narave ter se ob tem čudovitem premisleku — ko se bodo videli umeščene med neskončnostjo in ničem razsežnosti, med neskončnostjo in ničem števila, med neskončnostjo in ničem gibanja, med neskončnostjo in ničem časa — naučili spoznavati sami sebe. Na osnovi tega se bodo naučili ocenjevanja svoje prave vrednosti in tistega razmišljanja, ki velja več kot vsa ostala geometrija.

Čutil sem se dolžnega, da se lotim tega obsežnega preudarka v prid vsem tistim, ki te dvojne neskončnosti sicer ne razumejo pa jih je vanjo vendarle moč prepričati. In čeprav je bržčas mnogo takih, ki so dovolj razumni, da bi to dvojno neskončnost lahko doumeli tudi brez tega preudarka, se vendarle lahko primeri, da ta razprava, ki bo nujno potrebna za nekatere, ne bo povsem nekoristna za druge.

Prevedel Miran Božovič

žarek, ne da bi kadarkoli sovpadla z njo«. Ta Pascalov primer skoraj dobesedno povzema *Logika Port-Royala*, prim. Arnauld in Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Flammarion, Paris 1970, str. 365–366.

O UMETNOSTI PREPRIČEVANJA

Umetnost prepričevanja je v nujni zvezi z načinom, kako ljudje pristajajo na to, kar jim predlagamo, in z lastnostmi stvari, glede katerih jih želimo prepričati.

Vsakdo ve, da obstajata dve poti, po katerih duša sprejema mnenja, poti, ki predstavljata dve pglavitni zmožnosti duše, tj. razum in volja. Najbolj naravna pot je pot razuma, zakaj vselej bi morali pristati samo na dokazane resnice; najbolj utečena pot — čeprav je v nasprotju z naravo — pa je pot volje, zakaj vsi ljudje skoraj vedno nagibajo k temu, da verjamejo na osnovi ugodja in ne na osnovi dokaza.

Pot volje je nizkotna, nevredna in neustrezna: zato jo vsi obsojajo. Vsakdo namreč razglša, da verjame in ljubi samo tisto, za kar ve, da je vredno zapiranja in ljubezni.

Pot volje je nizkotna, nevredna in neustrezna: zato jo vsi obsojajo. Vsakdo namreč razglša, da verjame in ljubi samo tisto, za kar ve, da je vredno zapiranja in ljubezni.

Pot volje je nizkotna, nevredna in neustrezna: zato jo vsi obsojajo. Vsakdo namreč razglša, da verjame in ljubi samo tisto, za kar ve, da je vredno zapiranja in ljubezni.

Na tem mestu ne govorim o božjih resnicah, ki jih nikakor ne bi uvrstil v umetnost prepričevanja, saj so neskončno nad naravo: edino Bog jih lahko položi v dušo, in to na način, ki mu je najbolj pogodu.

Vem, da je Bog hotel, da te resnice vstopijo iz srca v duha in ne iz duha v srce, to pa zato, da bi ponižal tisto oholo zmožnost razuma, ki misli, da mora razsojati o stvareh, za katere se je odločila volja, in zato, da bi ozdravil to nebogljeno voljo, ki se je v celoti spridila zaradi svojih nizkotnih nagnjenj. In v tem tiči razlog za to, da medtem ko — ob govorjenju o človeških rečeh — sami pravimo, da jih je treba najprej spoznati in šele nato ljubiti, kar je prešlo že v pregovorno modrost, pa svetniki — ob govorjenju o božjih rečeh — nasprotno trdijo, da jih moramo ljubiti, da bi jih spoznali, in da nam je resnica dosegljiva zgolj po usmiljenju, iz česar so skovali eno izmed svojih na moč koristnih misli.

Videti je, da je Bog ta nadnaravni red, ki je povsem v nasprotju s tistim redom, ki bi moral biti naraven za ljudi, vzpostavil prav v naravnih rečeh. Ljudje pa so vendarle ta red spridili tako, da so iz posvetnih reči napravili tisto, kar bi morali napraviti iz svetih reči, saj dejansko verjamemo samo tistemu, kar nam ugaja. In od tod izvira naša nepripravljenost, da bi privolili v resnice krščanske religije, ki je povsem v nasprotju z našim ugodjem. »Pri-poveduj nam prijetne reči, pa te bomo poslušali,« so Judje rekli Mojzesu; kot da bi prijetnost morala voditi verovanje! In prav zato, da bi ta nered kaznoval

z nekim ustreznim redom, je Bog svoje resnice prelil v duhove šele potem, ko je upor volje obvladal z neko povsem nebesno milino, ki voljo očara in pritegne.

Govorim torej zgolj o resnicah, ki so v našem dosegu; in z ozirom na te resnice trdim, da sta duh in srce kakor duri, skozi katera jih duša sprejema, da pa jih kaj malo vstopa preko duha, medtem ko množično vstopajo preko nepremišljene muhavosti volje in brez nasveta razuma.

Ti zmožnosti imata vsaka svoje principe in prva gibala svojih dejavnosti.

Principe in prva gibala duha predstavljajo naravne in vsem znane resnice kot denimo, da je celota večja od svojega dela, vrh tega pa še večje število posameznih aksiomov, ki jih nekateri sprejemajo in nekateri ne, ki pa — ko so enkrat sprejeti — prav tako učinkovito silijo k verovanju kot najbolj resnični aksiomi, čeprav so dejansko napačni.

Principe in prva gibala volje pa predstavljajo določene naravne in vsem ljudem skupne želje — kot denimo želja, da bi bili srečni —, glede katerih pač nihče ne more, da jih ne bi imel, vrh tega pa še večje število posameznih smotrov, za katerimi vsakdo stremi, da bi bil srečen, smotrov, ki so prav zato, ker jih odlikuje lastnost, da nam ugajajo, enako učinkoviti, da vzburijo voljo, kot če bi nas zares osrečili, čeprav so dejansko pogubni.

Toliko kar zadeva tisti zmožnosti, ki nas pripravita do soglasja.

Kar pa zadeva lastnosti tistih stvari, glede katerih moramo prepričevati, so le-te precej raznolike.

Nekatere lastnosti z nujnostjo izhajajo iz skupnih principov in priznanih resnic. Glede teh lastnosti je moč zanesljivo prepričati; ko namreč pokažemo na njihovo povezavo s sprejetimi principi, lahko prepričamo z neko neizbežno nujnostjo.

Nikakor namreč ni mogoče, da teh lastnosti duša ne bi sprejela, brž ko smo jih pač lahko uvrstili med tiste resnice, ki jih je že sprejela.

Obstajajo pa tudi lastnosti, ki so tesno povezane s predmeti našega zadovoljstva; tudi te lastnosti duša še sprejema z gotovostjo, zakaj brž ko ji pokažemo, da jo neka stvar lahko privede do tistega, kar sama nadvse ljubi, duša k temu kajpada neizogibno stremi z veseljem.

Tiste lastnosti, ki so povezane tako s priznanimi resnicami kot tudi z željami srca, pa učinkujejo tako zanesljivo, da ni v naravi ničesar bolj zanesljivega.

Kot nam je — nasprotno — tisto, kar ni povezano ne z našim verovanjem ne z našim ugodjem nadležno, neustrezno in povsem tuje.

Glede vseh naštetih primerov ni moč dvomiti. Obstajajo pa tudi taki primeri, pri katerih so stvari, glede katerih želimo prepričati, trdno vzpostavljene na znanih resnicah in obenem povsem v nasprotju z ugodjem, ki nas najbolj neposredno zadeva. Obstoji nevarnost, da se prav ob teh primerih — na osnovi neke nadvse običajne izkušnje — izkaže tisto, kar sem nakazal že na začetku: da namreč ta gospodovalna duša, ki se je postavljala s tem, da se ravna zgolj po razumu, po neki sramotni in nepremišljeni izbiri stremi za tistim, kar si želi sprijena volja, pa naj se razsvetljeni duh temu še tako upira.

V tem primeru namreč pride do nekega dvomljivega nihanja med resnico in strastjo ter do spoprijema med spoznanjem resnice in občutenjem strasti, katerega izid pa je precej negotov, saj bi zato, da bi lahko sodili o njem, morali

poznati vse tisto, kar se dogaja v sami človekovi notranjosti, česar pa še sam človek skoraj nikoli ne pozna.

Na osnovi povedanega je videti, da se moramo — karkoli je že tisto, glede česar želimo prepričati —, vselej ozirati na tistega, ki ga želimo prepričati; poznati moramo njegovega duha in njegovo srce, vedeti, katere principe sprejema njegov duh, katere stvari ljubi njegovo srce in zatem pri stvari, za katero gre, dognati v kakšnem razmerju je s priznanimi principi oziroma s prijetnimi predmeti s čari, ki jim jih pripisujemo.

Tako da umetnost prepričevanja sestoji tako iz umetnosti ugajanja kot iz umetnosti prepričevanja; v tolikšni meri se namreč ljudje bolj ravnaajo po muhavosti kot po razumu!

O teh dveh metodah, o metodi prepričevanja in metodi ugajanja, bom na tem mestu podal zgolj pravila prve metode; pa še to v primeru, da smo principe sprejeli in da trdno vztrajamo pri tem, da jih je treba priznati: sicer ne vem, če bi obstajala kakšna umetnost, ki bi dokaze prilagodila naši nestanovitni muhavosti.

Toda način ugajanja je neprimerno bolj težaven, bolj pretanjen, bolj koristen in bolj čudovit; če ga torej ne obravnavam, tedaj zgolj zato, ker tega nisem zmožen; tej nalogi se čutim tako zelo nedoraslega, da jo imam celo za nemožen podvzem.

Ne gre za to, da bi menil, da za ugajanje ni enako zanesljivih pravil kot za dokazovanje in da se tisti, ki bi jih zmožgel v celoti spoznati in se po njih ravnati, ne bi uspel prikupiti kraljem in vsakršnim ljudem enako zanesljivo kot dokazati elemente geometrije vsem tistim, ki imajo dovolj domišljije za razumevanje njenih hipotez.

Vendar pa sodim, da je ta pravila nemogoče doseči, v kar me nemara prepričuje moja lastna nemoč. Vem vsaj to, da, če je kdo tega zmožen, tedaj so to ljudje, ki jih poznam, in da nihče nima o tem tako jasnih in tako obsežnih spoznanj.

Razlog za to izjemno težavnost je v tem, da principi ugodja (*les principes du plaisir*) niso trdni in stalni. Ti principi so namreč pri vseh ljudeh drugačni in pri vsakem posebej spremenljivi s tolikšno raznolikostjo, da ni človeka, ki bi se bolj razlikoval od sočloveka kot se v različnih trenutkih razlikuje od samega sebe. Ugodje moškega je drugačno od ugodja ženske; ugodje bogataša se razlikuje od ugodja siromaka; ugodja vladarja, vojščaka, trgovca, meščana, deželana, ugodja starih, mladih, bolnih, zdravih se razlikujejo: najmanjša naključja jih lahko spremenijo.

Vendar pa obstaja neka umetnost — in to je umetnost, ki jo podajam —, ki osvetljuje povezavo med resnicami in njihovimi principi, bodisi principi resnice bodisi principi ugodja, če le principi, ki smo jih enkrat sprejeli, ostanejo trdni in niso nikoli postavljeni na laž.

Ker pa tovrstnih principov ni mnogo, in ker zunaj geometrije, ki preudarja zgolj nadvse enostavne like, skorajda ni nikakršnih resnic, s katerimi bi ves čas soglašali, še manj pa predmetov ugodja, ki jih ne bi ob vsakem času spreminjali, nisem prepričan, če je za uskladitev diskurza z nestanovitnostjo naših muh mogoče podati trdna pravila.

Ta umetnost, ki jo imenujem umetnost prepričevanja, in ki — strogo vzeto — predstavlja zgolj vodenje popolnih metodičnih dokazov, sestoji iz treh ključnih sestavnih delov: da z jasnimi definicijami definira vse izraze, ki se jih moramo posluževati; da postavlja razvidne principe oziroma aksiome, da

bi dokazala stvar, za katero gre; in da ob demonstraciji definicije v duhu vselej postavlja na mesto definiranih stvari.

Upravičenost te metode je očitna, saj bi bilo nekoristno kot principe postavljati tisto, kar hočemo šele dokazati in se lotevati njihove demonstracije, če nismo že poprej jasno definirali vseh nerazumljivih izrazov; prav tako je potrebno, da demonstraciji predhaja zahteva po razvidnih principih, ki so za demonstracijo nujni, zakaj če ne utrdimo temeljev, pač ne moremo utrditi same zgradbe; in končno je ob demonstraciji potrebno definicijo v duhu postaviti na mesto definiranih stvari, saj bi sicer obstajala možnost, da napačno razumemo različne smisle, na katere naletimo pri izrazih. Zlahka je moč uvideti, da bomo zagotovo uspeli prepričati, če se ravnamo po tej metodi, zakaj učinek neovrgljive moči konsekvenc pač ne bo izostal, ker bodo vsi izrazi razumljeni in z definicijami povsem razbremenjeni dvoumnosti, ker bodo principi sprejeti in ker bomo ob demonstraciji definicije v duhu vselej postavili na mesto definiranih stvari.

Zato tudi nikoli ni bilo moč dvomiti v tisto demonstracijo, pri kateri smo te okoliščine upoštevali; tiste demonstracije, pri katerih jih ne upoštevamo, pa nikoli ne morejo učinkovati.

Potemtakem je precej pomembno, da ta pravila dojamemo in da jih posedujemo, in prav zato, da bi vso stvar olajšal in približal, jih bom v celoti povzel v nekaj pravilih, ki obsegajo vse, kar je potrebno za popolnost definicij, aksiomov in demonstracij, torej za popolnost celotne metode geometričnih dokazov v umetnosti prepričevanja.

Pravila za definicije. — 1. Ne lotiti se definiranja nobene izmed stvari, ki so same po sebi znane do te mere, da nimamo nobenih bolj jasnih izrazov, s katerimi bi jih razložili. 2. Ne sprejeti nobenega izmed količkaj nejasnih oziroma dvoumnih izrazov brez definicije. 3. V definiciji izrazov uporabiti zgolj povsem znane oziroma že razložene besede.

Pravila za aksiome. — 1. Ne sprejeti nobenega izmed nujnih principov, ne da bi se poprej vprašali, če z njim soglašamo, naj je še tako jasen in razviden. 2. Kot aksiome zahtevati samo tiste stvari, ki so povsem razvidne same po sebi.

Pravila za demonstracije. — 1. Ne lotiti se demonstracije nobene izmed stvari, ki so tako razvidne same po sebi, da nimamo ničesar bolj jasnega, da bi jih dokazali. 2. Dokazati vse količkaj nejasne propozicije in za njihov dokaz uporabiti samo nadvse razvidne aksiome ali že sprejete oziroma dokazane propozicije. 3. Definicije v duhu vselej postaviti na mesto definiranih stvari, da nas ne bi zavedla dvoumnost izrazov, ki so jih omejile definicije.

To je osem pravil, ki vsebujejo vsa navodila za trdne in neomajne dokaze. Tri izmed teh pravil niso absolutno nujna in jih lahko opustimo, ne da bi zašli v zмотo; težko in tako rekoč nemogoče se je vselej natančno ravnati po teh treh pravilih, čeprav bi bilo bolje, da se po njih ravnamo, kolikor je le mogoče. Ta tri pravila sestavljajo prva pravila vsakega izmed sestavnih delov:

Za definicije: Ne definirati nobenega izmed povsem znanih izrazov.

Za aksiome: Ne dopustiti, da bi se postavilo pod vprašaj katerega izmed povsem razvidnih in enostavnih aksiomov.

Za demonstracije: Ne dokazovati nobene izmed stvari, ki so znane same po sebi.

Nobenega dvoma namreč ni, da ni velika napaka, če definiramo in jasno razložimo stvari, čeprav so nadvse jasne že same po sebi, niti če vnaprej po-

stavljamo pod vprašaj aksiome, ki se jih ne da ovreči tam kjer so nujni, niti navsezadnje, če dokazujemo propozicije, ki bi jih sprejeli tudi brez dokaza.

Preostalih pet pravil pa je absolutno nujnih in jih ni moč opustiti, ne da bi napravili ključno napako in pogosto zašli v zmoto; prav zato jih bom na tem mestu posebej povzel.

Nujna pravila za definicije. — Ne sprejeti nobenega izmed količkaj nejasnih oziroma dvoumnih izrazov brez definicije. V definicijah uporabiti zgolj povsem znane oziroma že razložene izraze.

Nujna pravila za aksiome. — Kot aksiome zahtevati samo razvidne stvari.

Nujna pravila za demonstracije. — Dokazati vse propozicije in za njihov dokaz uporabiti zgolj aksiome, ki so razvidni že sami po sebi ali že dokazane oziroma sprejete propozicije. Nikoli ne zlorabiti dvoumnosti izrazov tako, da v duhu ne bi nadomestili definicij, ki jih omejujejo oziroma razlagajo.

To je pet pravil, ki tvorijo vse, kar je potrebno za to, da bi dokaze napravili prepričljive, neovrgljive in — z eno besedo — geometrične; vseh osem pravil skupaj pa jih napravi še bolj popolne.

Zdaj prehajam k metodi reda, v katerem je treba razvrstiti propozicije, da bi jih odlikovalo neko izvrstno in geometrično zaporedje... Potem, ko sem vzpostavil...

V tem torej sestoji ta umetnost prepričevanja, ki jo je moč strniti v naslednji dve pravili: definirati vsa imena, ki jih pripisujemo; dokazati vse, tako da definicije v duhu postavimo na mesto definiranih stvari.

Ob tem se mi zdi umestno vnaprej zavrtniti tri poglavitne ugovore, ki jih bo moč nasloviti tej metodi. Prvi ugovor je v tem, da ta metoda ne vsebuje nič novega.

Drugi v tem, da se je prav zlahka naučimo, ne da bi bilo za to potrebno preučevati elemente geometrije, saj sestoji iz dveh pravil, ki sta nam razumljivi že ob prvem branju.

In končno, da je precej nekoristna, saj je njena raba malodane omejena izključno na snov geometrije.

Glede teh ugovorov je potemtakem treba pokazati, da ni nič tako neznanega, nič takega, po čemer bi se še težje ravnali in nič bolj koristnega in bolj univerzalnega.

Za prvi ugovor, ki je v tem, da sta ti pravili, da je namreč treba vse definirati in vse dokazati, splošno znani in da so ju med pravila svoje umetnosti uvrstili že logiki, bi si lahko samo želel, da bi bil resničen, da bi torej ta metoda dejansko bila tako zelo znana, da mi ne bi bilo treba mukoma iskati vira vseh napak v sklepanju, ki so zares splošno razširjene. Vendar pa je ta metoda tako malo znana, da — z izjemo geometrov, ki so tako maloštevilni, da so izjemno redki v določenem narodu in v časovnem razdobju — ni videti nikogar, ki bi jo še poznal. To bo zlahka razumljivo tistim, ki bodo v celoti doumeli to, kar sem o njej na kratko zapisal; če pa si tega niso jasno zamislili, priznam, da se iz tega ne bodo mogli ničesar naučiti.

Če pa so dojeli duha teh pravil, če so ta pravila nanje napravila dovolj močan vtis, da so se v njih ukoreninila in utrdila, bodo uvideli, kolikšna je razlika med tem, kar je rečeno na tem mestu in tistim, kar so nemara podobnega na slepo zapisali logiki na nekaterih mestih v svojih delih.

Tisti, ki se odlikujejo z duhom razmejevanja (*l'esprit de discernement*), vedo, kolikšna je razlika med dvema podobnima mislima z ozirom na kraj in okoliščine, v katerih sta bili izrečeni. Mar bomo res verjeli, da dve osebi, ki

sta prebrali in se na izust naučili isto knjigo, le-to poznata na enak način, če jo eden razume tako, da pozna vse njene principe, moč njenih konsekvenc, odgovore na možne ugovore in celotno ekonomijo dela, medtem ko vse to v očeh drugega predstavlja zgolj mrtve besede, semena, ki so — čeprav so podobna tistim, ki so pognala nadvse plodna drevesa — ostala suha in jalova v neplodnem duhu, kamor so padla v prazno?

Vsi tisti, ki govorijo o istih rečeh, teh pač ne posedujejo na enak način; prav zato neprekosljivi avtor *Umetnosti dogovarjanja*¹ tako vneto vztraja pri dopovedovanju, da sposobnosti nekega človeka ne gre presojudati po veličini misli, ki jo je izrekel: namesto da bi občudovanje dobrega govora prenašali na osebo, poskusimo raje prodreti, pravi, v duha, iz katerega izhaja; preizkusimo, ali jo dolguje svojemu spominu ali pa srečnemu naključju; sprejmimo jo zadržano in s prezirom, zato da bi videli, ali bo začutil, da tega, kar govori, ne povzdiguje nič bolj kot si zasluži: največkrat se bo primerilo, da ga bomo s tem pripravili do tega, da se je bo pri priči odrekel, da ga bomo torej od te misli, ki je boljša, kot si predstavlja, odvrnili in ga pripravili do tega, da se bo oprijel neke druge povsem nizkotne in smešne. Potemtakem je treba skrbno preiskati, kako je ta misel nastanjena v tistem, ki jo izreka; kako, po čem in do katere mere jo poseduje: v nasprotnem primeru bo prenaglana sodba sama veljala za nepremišljeno.

Pravičnejše bi rad vprašal, če principa: »Materija je zavezana nekakšni naravni, nepresegljivi nezmožnosti mišljenja« in »Mislim, torej sem«, dejansko predstavljata isto stvar v Descartesovem duhu in v duhu sv. Avgušтина, ki je enako misel izrekel že tisoč dvesto let prej.²

Nikakor ne želim reči, da Descartes ni resnični avtor obeh misli, pa čeprav bi ju spoznal le ob branju tega velikega svetnika; prav dobro namreč vem, kolikšna je razlika med tem, če nekdo neko misel zapiše povsem po naključju, ne da bi jo bolj temeljito pretehtal, in tem, če nekdo drug v tej misli opazi čudovito zaporedje konsekvenc, ki dokazuje razliko med materialno in duhovno naravo, če iz nje napravi trden princip, oprt na celotno fiziko, kot je to storil Descartes. Ne da bi namreč preiskoval, ali je Descartes v svoji nameri dejansko uspel, predpostavljam, da je uspel in s to predpostavko trdim, da se ta misel v njegovih spisih prav toliko razlikuje od iste misli v spisih tistih, ki so jo zapisali mimogrede, kakor se mrtev človek razlikuje od človeka, polnega življenja in moči.

Prav zaradi dejstva, da bo nekdo rekel neko stvar sam od sebe, medtem ko bo nekdo drug v njej dojel čudovito zaporedje konsekvenc, lahko vztrajamo pri trditvi, da to ni več ista misel, in da je ne dolguje tistemu, pri katerem jo je prebral, prav tako kakor tudi neko čudovito drevo ne bo pripadlo tistemu, ki bo zasejal njegovo seme — ne da bi na to mislil ali za to vedel — v neko

¹ Gre kajpada za Montaigna in za sloviti osmi razdelek tretje knjige njegovih *Esejev* z naslovom *De l'art de conférer*, kjer med drugim beremo: »Voicy un autre advertissement duquel je tire grand usage: c'est qu'aus disputes et conferences, tous les mots qui nous semblent bons ne doivent pas incontinent estre acceptez. La plus part des hommes sont riches d'une suffisance estrangere. Il peut advenir à tel de dire un beaut traict, une bonne responce et sentence, et la mettre en avant sans en cognoistre la force. Qu'on ne tient pas tout ce qu'on emprunte, à l'adventure se pourra il verifier par moy mesme. Il n'y faut point toujours ceder, quelque verité ou beauté qu'elle ait. Ou il la faut combattre à escient, ou se tirer arriere, sous couleur de ne l'entendre pas, pour taster de toutes parts comment elle est logée en son authour«, Montaigne, *Essais*, Livre III, Garnier-Flammarion, Paris 1969, str. 151.

² Domet avgustinizma pri Descartesu je prav ob tem Pascalovem premisleku lepo odmeril E. Gilson v svoji sijajni knjigi *Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1951, str. 191—201 in 259—268; prim. tudi Descartes, *Discours de la méthode*, ed. E. Gilson, Vrin, Paris 1976, *Commentaire historique*, str. 292—299.

rodovitno prst, ki se bo s semenom okoristila na ta način zaradi svoje lastne rodovitnosti.

Iste misli včasih čisto drugače poženejo v nekom drugem kot v tistem, ki jih je zaplodil: čeprav so v svojem naravnem okolju neplodne, pa brž ko jih presadimo, bogato obrodijo.

Vendar pa se precej bolj pogosto primeri, da neki odličen duh iz svojih lastnih misli pridela vse sadove, ki jih lahko prinesejo, in da jih zatem drugi — potem, ko so slišali, da so v čisljih — privzamejo in se z njimi postavljajo, ne da bi poznali njihovo veličino; prav v tem primeru, ko več ljudi izreka isto misel, je ta razlika najbolj očitna.

Logika je nemara prav na ta način privzela pravila geometrije, ne da bi dojela njihovo moč: iz tega, da so jih logiki na slepo uvrstili med svoja lastna pravila, pač še ne sledi, da so dojeli duha geometrije (*l'esprit de la géométrie*); če logiki ne dajo nobenih drugih znamenj razen tega, da so ta pravila samo mimogrede omenili, pa sam le-tem nikakor ne bi podelil enake teže kot tisti znanosti, ki uči resnično metodo za vodenje razuma.

Ta pravila bi bil, nasprotno, vselej pripravljen iz te znanosti izključiti — in to tako rekoč za vedno. Če jih namreč nekdo samo mimogrede omenja, ne da bi opazil, da je v njih vsebovano prav vse, in se — namesto, da bi sledil tem spoznanjem — v nedogled izgublja v nekoristnih raziskavah, da bi dosegel tisto, kar ta pravila ponujajo in česar ne morejo dati, s tem zares kaže, da ni jasnoviden, to pa v večji meri, kot če jim ne bi sledil enostavno zato, ker jih pač ne bi opazil.

Vsi iščejo metodo, s katero bi se izognili zmotam (*la méthode de ne point errer*). Logiki razglašajo, da jo iščejo, najdejo pa jo samo geometri; in zunaj geometrije in tistih znanosti, ki se po njej zgledujejo, ni nikakršnih resničnih demonstracij. Vsa umetnost demonstracij je namreč vsebovana prav v pravilih, ki smo jih formulirali: sama ta pravila zadoščajo, sama ta pravila dokazujejo, vsa ostala pravila pa so nekoristna in moteča.

Vse to mi je znano na osnovi dolgotrajne izkušnje z vsakovrstnimi knjigami in ljudmi.

Glede tega enako sodim o tistih, ki trdijo, da jim geometri s temi pravili ne nudijo nič novega, ker so jih dejansko že imeli, a pomešana med množico drugih nekoristnih oziroma napačnih pravil, od katerih jih niso znali razmejiti, kakor o onih, ki bi se — ob iskanju dragocenega diamanta v množici nepristnih kamnov, ki pa jih ne bi znali razlikovati — postavljali s tem, da navzlic temu, da jih imajo vse skupaj, že posedujejo pravega, to pa na enak način kot tisti, ki — ne da bi se oziral na to ceneno množico nepristnih kamnov — z roko takoj seže po izbranem kamnu, ki ga iščemo in zaradi katerega pač nismo zavrgli vseh ostalih.

Zmotno sklepanje je bolezen, ki se zdravi prav s pomočjo teh dveh zdravil. Iz velikega števila nekoristnih zelišč pa so logiki sestavili še eno zdravilo, ki sicer vsebuje tudi zdravilna zelišča, ki pa zaradi slabih lastnosti celote ostajajo brez učinka.

Za odkrivanje vsakovrstnih sofizmov in dvoumnosti v zvijačnih sklepanjih so si logiki izmislili barbarska imena, ki zagotovo presenetijo vse tiste, ki jih slišijo; medtem ko lahko vse zanke tega nadvse zapletenega vozla razvežemo le tako, da potegnemo za eno izmed niti, ki so jih določili geometri, pa so logiki označili večje število niti — le-te vključujejo tudi tiste, ki so jih določili geometri —, ne da bi obenem uvideli, katera je prava.

Tako nam logiki kažejo številne različne poti, za katere trdijo, da vodijo tja, kamor stremimo, čeprav tja dejansko pripeljeta le dve poti, ki pa ju je treba znati posebej označiti; tako da bi lahko kdo rekel, da geometrija, ki ti dve poti natančno določa, ne daje nič drugega kot to, kar že imamo od logikov, saj so le-ti dali prav to in še več, ne da bi obenem uvideli, da je to darilo izgubilo svojo vrednost prav zaradi svoje preobilnosti, in da so s tem, ko so dodajali, dejansko odvzemali.

Nič ni bolj splošno razširjenega kot dobre reči: gre le za to, da jih razmejimo; in gotovo je, da so vse dobre reči naravne, da so v našem dosegu in celo vsem znane. Vendar pa jih ne znamo razlikovati. In prav to je univerzalno. Veličine kakršnekoli vrste pač ni najti v izrednih in nenavadnih rečeh. Da bi veličino dosegli, se vzpenjamo, vendar se s tem le oddaljujemo od nje: največkrat je zato treba prav sestopiti. Najboljše knjige so pač tiste, za katere bralci menijo, da bi jih lahko tudi sami napisali. Narava, ki je edino dobra, je povsem dostopna in splošno znana.

Potemtakem sploh ne dvomim o tem, da morajo biti ta pravila, ki so resnična, obenem preprosta, naivna in naravna, kot tudi so. Sklepanja pač ne tvorita *barbara* in *baralipton*.³ Duha namreč ne smemo utesnjevati; prisiljeni in togi obrazci ga namreč — zaradi neke vsiljene vzvišenosti in prazne in smešne napihljenosti — namesto s trdno in krepko hrano, navdajo z abotno domišljavostjo.

Eden izmed poglobitnih razlogov, ki tudi tiste, ki osvojijo ta spoznanja, odvrtačo od prave poti, ki bi ji morali slediti, je prav predstava, ki si jo sprva ustvarijo, da so namreč dobre reči nedostopne, tako da jih imenujejo vélike, visoke, vzvišene, sublimne. To je pogubno za vse. Sam bi dobre reči prej imenoval nizke, splošno razširjene, domače: te oznake jim namreč bolj pristojijo; tistih napihljenih oznak namreč ne prenesem . . .

Prevedel Miran Božovič

³ Nasprotovanje silogizmu je od 16. stoletja naprej izjemno razširjena drža; tako denimo pri Montaignu — v eseju *O vzgoji otrok* — beremo: »Najbolj zanesljivo znamenje modrosti je nenehna veselost; le-ta je zmerom vedra kakor vse, kar je iznad meseca. *Barocco* in *Baralipton* bosta svoje privržence zamazala in zakadila, ne pa modrosti, kajti le-to poznajo samo, ker so o njej slišali« (*Eseji*, Ljubljana 1960, str. 32). V bržčas najbolj norčavi obliki jo najdemo pri Rabelaisu: »Omnis zvana zvonabilis, in zvonario zvonando, zvonans zvonativo zvonare facit zvonabiliter zvonantes (*Omnis clocha clochabilis in clocherio clochando, clochans clochativo, clochare facit clochabiliter clochantes*). Parizius habet zvonas. Ergo gluk. Aj ja ja, temu se pravi govoriti! Tako je v tretjem modusu prve figure silogizma, *Darii*, ali kje drugje. Mejdun, bili so časi, ko sem napravil hudiča s argumentiranjem . . .« (*Gargantua in Pantagruel*, Ljubljana 1981, 1, str. 91). V šestem prizoru Molièrove *Izsiljene ženitve* iz leta 1664 pa doktor Pankrac modruje takole: »Ali veš, kaj si zagrešil? Silogizem in balordo« in nekoliko dalje: »Zato vam bom, kjer in kadar hočete, z jasnimi in prepričevalnimi razlogi in s sklepom in *barbara* dokazal da niste in da nikoli ne boste nič drugega kakor osel, jaz pa, da sem in zmeraj bom in *utroque iure* doktor Pankratius« (Molière, *Dela II*, Ljubljana 1972, str. 142 in 147). Arnauld in Nicole pretresu silogizma posvečata prvih petnajst poglavij tretjega dela *Logike Port Royala (La logique ou l'art de penser*, Vrin, Paris 1981), str. 178–230).

Nobenega dvoma ni, da sta prav fragmentarna, nepopolna in nedokončana Pascalova spisa *Duh geometrije* in *O umetnosti prepričevanja* — prvi je napisan okrog leta 1658, drugi nekoliko kasneje, najverjetneje med letoma 1659 in 1660 — tista, ki ob *Mislih* predstavljata njegovo najbolj pomembno in odmevno filozofsko delo: če je njun pomen v tem, da utelešata in tako rekoč uprizarjata Pascalov usodni preobrat od spoprijema z znanostjo in matematiko k preudarjanju človeka in boga, prehod od stvari, ki jih je treba spoznati, da bi jih vzljubili, k stvarjem, ki jih moramo ljubiti, da bi jih spoznali, itn., pa je njuna teoretska odmevnost natanko v tistem, na kar je v *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* opozoril že Leibniz, ko je zapisal, da je »geometrova naloga definirati vse količkaj nejasne izraze in dokazati vse količkaj dvomljive resnice«, to se pravi prav v razvitju ključnih, konstitutivnih pravil deduktivnega sistema.

Pascalova epistemologija namreč zasnuje demonstrativno znanost kot neki red, red, ki sicer ni *absolument accompli*, zakaj z ozirom na red te vrste smo ljudje »zavezani nekakšni naravni in nepreklicni nemoči, da bi lahko katerokoli znanost obravnavali v povsem dovršenem redu«, vendar pa je ta red edini, ki nam je dosegljiv in obenem »najpopolnejši, kar jih obvladajo ljudje«: to je prav *l'ordre de la géométrie*, red geometrije — zakaj, »kar sega preko geometrije, nas presega« —, red, ki je »manj vreden« zgolj zato, ker je »manj prepričljiv« in ne zato, ker bi bil »manj gotov«, ki torej za nedosegljivim »resničnim«, »povsem dovršenim« redom zaostaja zgolj v tem, da pač »ne definira in ne dokaže vsega«. Ta red namreč po eni strani ne definira »nobenega izmed povsem znanih izrazov« in ne dokazuje »nobene izmed stvari, ki so tako razvidne same po sebi, da nimamo ničesar bolj jasnega, da bi jih dokazali«, po drugi strani pa ne dopušča »nobenega izmed količkaj nejasnih oziroma dvoumnih izrazov brez definicije« in terja dokaz »vseh količkaj nejasnih propozicij«; v definicijah dopušča »zgolj povsem znane oziroma že razložene izraze«, ob demonstracijah pa »zgolj aksiome, ki so razvidni sami po sebi ali že dokazane oziroma sprejete propozicije«; kakršnemukoli drsenju smisla se izogne tako, da »definicije v duhu vselej postavi na mesto definiranih stvari«, itn.

Kar oba spisa družijo, pač ni neka navidezna celota, ki naj bi jo sestavljala — *Umetnost prepričevanja* namreč ne konstituira manjkajočega drugega raz-

delka, ki ga napoveduje *Duh geometrije* in ki naj bi vseboval »pravila geometričnega, to se pravi metodičnega in dovršenega reda«, ga sicer vključuje, a obenem bistveno presega, saj predstavlja zasutek samostojne razprave s povsem drugačnim teoretskim dometom —, temveč prav dejstvo, da spisa zrcalita Pascalov notranji zlom, neuspeh: Pascal namreč od projektov, v katere se z njima v začetku bolj ali manj tesno vključuje, kasneje odstopi.

Oba spisa je namreč moč umestiti v okvir dveh širših, povsem določenih teoretskih projektov, ki potekata za zidovi opatiije Port-Royal: medtem ko bi bilo moč *Umetnost prepričevanja*, ki se bržčas navdihuje ob Montaignovi *Umetnosti dogovarjanja*, že po naravi obravnavanega predmeta navezati na veliki projekt razdelave *Umetnosti mišljenja*, tj. na znamenito *Logiko Port-Royala* (anonimnih) avtorjev A. Arnaulda in P. Nicola, ki izide leta 1662, tj. prav v letu Pascalove smrti, pa *Duh geometrije* neposredno posega v samo jedro prizadevanj za obnovo in preureditev Evklidovih *Elementov*, tj. v srž podvzema, ki ga leta 1667 sklene Arnauldova redakcija *Nouveaux éléments de géométrie*. Ob tem seveda ne gre prezreti dejstva, da *Duh geometrije* predstavlja tudi eno izmed osrednjih opor, na katerih gradi *Umetnost mišljenja*: kot namreč v svojem predgovoru priznava Nicole, sta avtorja *Logike Port-Royala* v prvi vrsti črpala iz del »nekega slovitega filozofa tega stoletja, ki ga odlikuje tolikšna jasnost duha, kot je moč najti nejasnosti pri vseh drugih« — gre kajpada za Descartesa —, obenem pa marsikatero misel dolgujeta tudi neki »krajši nenatisnjeni razpravi, ki jo je napisal pokojni gospod Pascal«, tj. prav *Duhu geometrije*.

Poglejmo поблиže drugega od obeh projektov, ki ju snuje tandem Arnauld-Nicole, tj. zahtevo po obnovi in preureditvi Evklidovih *Elementov*, v katerih domnevno prevladujeta »nered« in »zmeda«: sama ta zahteva je bržčas presenetljiva, celo paradokсна, zlasti še, če vemo, da samo nekaj desetletij prej, tj. vsaj do Galilejevih *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638), prav *Elementi* predstavljajo čisto, popolno utelešenje aksiomatskega, deduktivnega sistema, da veljajo za paradigmo, za nenadkriljivi zgled metode, itn.

V čem je torej utemeljena nenadna, nepričakovana zahteva po tako korenitem posegu v samo strukturo, notranjo zgradbo *Elementov*? Zakaj je tej zgradbi potrebno podeliti »novo obliko«, vanjo vpeljati »neki naravni red«? Z drugimi besedami, katera poteza Evklidove misli, kateri njegov prijem je tisti, ki v Arnauldovih očeh predstavlja razlog, da *Elementi* ne nastopajo več kot nedosegljivi vzor »resničnega reda«, kot odlikovani model metode, še več, da so »zmedeni in neurejeni celo do te mere, da duha navajajo na nered in zmedo«? V čem se potemtakem kaže ‚neustrezna‘ oblika in ‚nenaravni‘ red *Elementov*? Po Arnauldovem prepričanju se ‚neustrezna‘ oblika kaže v krožnosti in redundantnosti nekaterih evklidskih definicij, ‚nenaravni‘ red pa v metodi apagogičnega oziroma posrednega dokaza.

Kot lahko sklepamo iz uvodnega preudarka druge knjige v drugi izdaji *Novih elementov* iz leta 1683, kjer beremo, da »v celotni geometriji ni ničesar, kar bi bilo manj zadovoljivo pojasnjeno kot prav narava tistega, kar imenujemo razmerje«, bi v Arnauldovih očeh kot zgled krožnosti in redundantnosti definicij lahko nastopile prav uvodne definicije pete knjige *Elementov*, kjer koncept razmerja definirajo kar tri definicije, tretja, četrta in peta. Čeprav bržčas ni moč reči, da bi Pascal — ob prostoru, času, gibanju in številu — tudi razmerje uvrstil med tiste stvari, ki jih »geometrija ne more definirati«, ker

jih pač »odlikuje izjemna naravna jasnost, ki razum prepričuje uspešneje kot diskurz«, to se pravi med stvari, pri katerih je »izostanek definicije prej prednost kot pomanjkljivost, ker pač ne izhaja iz njihove nejasnosti, temveč nasprotno iz njihove izjemne razvidnosti, ki je tolikšna, da ima vso gotovost demonstracij, čeprav nima njihove prepričljivosti«, pa je vendarle res, da je Arnauldovo branje *Elementov*, ki v uvodnih definicijah Evdoksove teorije sorazmerij odkriva »krožnost' in »redundantnost', v veliki meri zavezano prav Pascalovi teoriji definicije, kot jo razvija »red geometrije«, ki ni v tem, da »definira vse«, niti v tem, da »ne definira ničesar«, temveč v tem, da »vztraja na sredi, da torej ne definira vseh ljudem razumljivih stvari, pač pa da definira vse ostale«.

Če z ozirom na domnevno krožnost in redundantnost nekaterih evklidskih definicij Pascalove drže ni moč določiti nič natančneje, če je vse, kar je moč reči, le to, da je nemara k tovrstnemu branju — vede ali nevede — prispeval tudi sam, pa metoda apagogičnega oziroma posrednega dokaza, ki — kot je splošno znano — uteleša osrednji prijem Evklidovih *Elementov*, saj denimo kar v štirinajstih, v VIII. knjigi izmed sedemindvajsetih propozicij v šestih, v IX. knjigi izmed šestintridesetih propozicij v trinajstih, občasno pa tudi večkrat v eni sami propoziciji, itn., že zaznamuje torišče korenitega razhajanja z Arnauld. Če namreč Arnauld — kot beremo v *Logiki Port-Royala* — v tem »nenaravnem' prijemu, katerega »nevzdržnosti' na ozadju tedanjega kartezijanskega intuicionizma pač ni težko uvideti, vidi eno izmed »zmot, ki jih navadno srečamo v metodi geometrov« — po njegovem prepričanju so namreč »demonstracije te vrste sprejemljive samo tedaj, kadar ni moč podati drugačnih«, »napak pa je z njimi dokazovati tisto, kar bi bilo moč dokazati tudi pozitivno, in večje število propozicij, ki jih Evklid dokazuje prav na ta način, bi bilo moč brez večjih težav dokazati tudi drugače« —, pa vidi Pascal v samem prepričanju, da resnico posedujemo neposredno, zgolj »človekovo naravno bolezen«: kar človek dejansko poseduje neposredno, naravno, »je zgolj laž, za resnične pa ima lahko le tiste stvari, katerih nasprotje mu nastopi kot neresnično«.

S tem pa smo se že dokopali do notranjega protislovja v samem Pascalovem tekstu: mar ni med dokončno odpovedjo utvari, da nam je »resnica dosegljiva neposredno«, in uvodnimi prepričanji, da so nam namreč dosegljivi »principi, ki so tako jasni, da za njihov dokaz ni moč več najti principov, ki bi bili še bolj jasni«, da nam je dosegljiv neki red, ki »predpostavlja zgolj tiste stvari, ki so po naravnem umu jasne in nespremenljive in je prav zato povsem resničen, saj ga tam, kjer je diskurz pomanjkljiv, vzdržuje narava«, to se pravi prepričanji, ki dopuščajo obstoj »jasnih in vsem ljudem razumljivih stvari« in obenem utemeljujejo, da geometrija »ne definira nobene izmed naslednjih stvari: prostora, časa, gibanja, števila, enakosti, niti številnih podobnih, zakaj ti izrazi — vsem tistim, ki razumejo jezik — tako naravno označujejo stvari, katerih pomen izražajo, da bi njihovo razjasnjevanje več prispevalo k nejasnosti kot k razumevanju«, zaznaven očiten nesklad? Mar ni potemtakem Pascal teksta sklenil drugače, to se pravi v nasprotju z uvodnimi trditvami, in skladno s tem od prepričanja, ki ga v začetku nemara še deli z Arnauld, da je namreč Evklid hotel definirati in dokazati »preveč«, ob samem pisanju odstopil, saj Arnauld svojo zahtevo po obnovi *Elementov* v prvi vrsti opira na kartezijansko koncepcijo neposrednega uvida jasne in razločne ideje? Kako sicer razumeti dejstvo, da v nekem fragmentu v *Mislih* — kjer dvojno neskončnost, tj.

neskončno velikost in neskončno majhnost, ki jo *Duh geometrije* razvija zgolj ob prostorsko-časovnih entitetah, ponotranja sam postopek znanosti: tako v geometriji neskončno velikost zrcali *l'infinité d'infinité* propozicij, ki jih lahko razvije, neskončno majhnost pa *la multitude et la délicatesse* njenih principov — nemožnost sestopa onstran prvih nedefiniranih izrazov ni več utemeljena v njihovi neposredni razvidnosti, temveč prej v povsem praktični zahtevi, da je nekje med obema neskončnostima pač treba obstati: »Kdo namreč ne vidi, da tudi tista [sc. načela], ki veljajo za zadnja, niso samostojna, ampak se opirajo na druga, ki pa se spet naslanjajo na druga in tako ne dopuščajo zadnjega? Vendar z zadnjimi, ki jih razum dojame, ravnamo podobno kakor pri materialnih rečeh, kjer pravimo, da je nevidna točka tista, ki za njo naši čuti ne opazijo ničesar več, čeprav je brez konca deljiva, in to po svoji naravi« (*Misli* 72, Celje 1980, str. 33)?

Tudi do razhajanja med *Umetnostjo prepričevanja* in *Umetnostjo mišljenja*, ki ju sicer družijo pet pravil, po katerih se ravna geometri, »da bi prepričali duha«, pravil, ki jih Arnauld in Nicole v celoti dolgujeta Pascalu, se ni težko dokopati: predstavlja ga namreč Descartesov domnevni avguštinizem. Medtem ko Arnauld v *Logiki Port-Royala* — podobno kot že pred tem v *Četrtilih ugovorih* k Descartesovim *Meditacijam* — kartezijanski *Cogito* neposredno navezuje na Avguštinu, pa v Pascalovih očeh Descartes ostaja *le véritable auteur* principa ‚mislím, torej sem‘, čeprav bi ga povzel po Avguštinu: med tem, če nekdo »neko misel zapiše po naključju, ne da bi jo bolj temeljito pretehtal«, in tem, če nekdo »v tej misli opazi čudovito zaporedje konsekvenc, ki dokazuje razliko med materialno in duhovno naravo, če iz nje napravi trden princip, oprt na celotno fiziko«, je namreč ključna razlika. Z drugimi besedami, sama avguštinska filiacija *Cogita* pač še ne utemeljuje Descartesovega avguštinizma. Ta Pascalov argument v grobem drži: edino, kar mu je moč očitati, je prav tisto, kar sam očita Avguštinu, namreč naključnost: če je namreč Avguštin to misel zapisal povsem »po naključju«, tedaj se to ‚naključje‘ pri Avguštinu — kot nekje pripominja E. Gilson — ponovi kar petkrat, itn.

Vzrokov za to, da sta spisa *Duh geometrije* in *O umetnosti prepričevanja* ostala nedokončana, neobjavljena do 18. stoletja, da sta nam dostopna zgolj v fragmentarni obliki, torej bržčas ne gre pripisati naključju ali nerazumevanju izdajateljev, temveč prej povsem določenim teoretskim vzgibom.

ARGUMENTACIJA V JEZIKU

»... Moderna znanost se konstituira tako, da kvalitativni svet... nadomesti z arhimedovskim svetom geometrije, ki je postal dejanski oziroma — kar je popolnoma isto — tako, da svet, ki je bolj ali manj svet našega vsakdanjega življenja, nadomesti z Univerzumom mere in natančnosti. In res, ta nadomestitev avtomatično izključi iz Univerzuma vse, česar ni mogoče podvreči natančni meri...« (A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique.*)

Uvod

Raziskave nove retorike so ponavadi zmanjševale vlogo, ki jo imajo v argumentaciji dejstva in deduciranje iz dejstev. Natančneje, C. Perelman in L. Obrechts-Tyteca sta pokazala mnogotere povezave med to dejstveno oporo (oz. »objektivno« podlago v vsakdanjem pomenu besede objektivno) in intersubjektivnimi razmerji med govorcem in njegovim poslušalstvom.

Če gremo še naprej v tej smeri, bi lahko rekli, da intersubjektivna razmerja niso samo *ob strani* dozdevno objektivnih danosti, marveč so *v njihovem temelju*, v njihovi osnovi. Tudi naše raziskave o argumentaciji, ki so izhajale iz drugačnega gledišča — lingvistike —, so doživele podoben razvoj. Ko smo raziskovali argumentacijsko vlogo, ki jo ima jezikovna preobleka /habillage/ dejstev, smo prišli do točke, ko nismo mogli več ločevati samih dejstev od te preobleke. V pričujočem članku bi radi pojasnili ta razvoj in njegove teoretske implikacije.

Če si ogledamo naše dosedanje delo, potem lahko ločimo štiri faze v raziskavah argumentacije. V prvi fazi smo jezik in argumentacijo jemali kot popolnoma ločena, pač v skladu s prevladujočo retorično tradicijo. V drugi fazi, do katere nas je pripeljala analitična filozofija, je argumentacija sicer ostala zunanja jeziku, vendar je hkrati že izrabljala nekatere temeljne semantične lastnosti izjav v jeziku, zlasti distinkcijo med postavljenimi in predpostavljeneimi vsebinami. Tretji moment: opazili smo, da v sami strukturi stavkov obstajajo argumentacijski operatorji v pravem pomenu. Tako smo v pomen /*signification*/ stavkov postavili ob deskriptivne vrednosti še od njih neodvisne argumentacijske. Prav to idejo smo hoteli ponazoriti že v naslovu dela iz l. 1983 *Argumentacija v jeziku* /L'argumentation dans la langue/. Zdaj zagovarjamo bolj radikalno stališče, do katerega nas je pripeljala sistematična raba pojma *topos*. Zdaj vidimo v »dejstvih«, ki jih »opisujejo« stavki, zgolj kristalizacijo argumentacijskega gibanja.

Te štiri faze bomo predstavili drugo za drugo in hkrati pokazali, kakšno deskripcijo istih jezikovnih fenomenov omogoča vsaka izmed njih.

1. Radikalni deskriptivizem

V prvi fazi, ki smo jo izločili, jezikovna struktura izjave še ni povezana z njeno argumentacijsko uporabo. Če hočemo pokazati argumentacijske navezave /*enchaînements*/ v govoru, moramo predpostaviti, da se te navezave ne realizirajo na podlagi izjav, marveč na podlagi dejstev, ki jih te izjave prikazujejo. Če neka izjava I rabi v nekem govoru za sklep S, potem zato, ker I pokaže neko dejstvo D, kakor tudi zato, ker določeni zakoni, ki jih priznavajo sogovorniki, upravičujejo vero v sklep S, brž ko je dano dejstvo D. V številnih primerih — ki jih je proučevala zlasti nova retorika — ne pelje S k D, marveč pelje k S to, da je hotel govorec s tem, da je izrekel I, pokazati D. Kakšno vlogo ima v tej shemi jezik? Ima dvojno vlogo. Po eni strani izvira sama možnost, da I pokaže D, vsaj deloma iz jezikovne strukture stavka S, ki ga realizira I. A ta prvi prispevek jezika k argumentaciji, kot vidimo, ni v pravem pomenu argumentacijski. Izvira čisto preprosto iz zmožnosti besed, da opisujejo dejstva. Po drugi strani pa jezik rabi za to, da označi obstoj argumentacijskih navezav, in sicer prav kolikor vsebuje veznike — *torej, zato ker* ... itn., ki s tem, da so postavljeni med dve izjavi, nakažejo, da moramo dejstva, ki jih omenja ena izjava, sprejeti zato, ker jih omenja druga.

Edini argument, ki bi bil zares zmožen ovreči tak pristop (ki smo ga poimenovali *radikalni deskriptivizem*), izhaja iz znotrajstavčne analize izjav. Taka analiza pokaže, kot bomo videli pozneje, da sami stavki vsebujejo indikacijo o argumentacijskih uporabah svojih izjav. Vendar pa nas od radikalnega deskriptivizma niso odvrnili taki pomisleki, marveč prej proučevanje veznikov (med izjavami). Spoznali smo, da so vezniki, denimo *toda* /*mais*/, *celo* /*même*/, ki smo jih doslej opisovali kot elemente, ki vzpostavijo razmerja med dejstvi, ravno tako argumentacijski kakor besede, ki smo jih ponavadi analizirali kot gibala sklepanja. Celó dozdevno tako »objektivni«¹ veznik, kakršen je *in*, ima specifične pogoje argumentacijske rabe: *in* namreč ne more povezovati dveh nasprotnih argumentov, razen morda takrat, ko hočemo opozoriti na neko ne- navadno rabo.¹ Tako ni mogoče reči:

— Oglej si ta film. Slabo je zrežiran in igralci izredno dobro igrajo.
zato pa bi bil tu *toda* /*mais*/ popolnoma upravičen.

Uporaba teh veznikov je zelo pogosta ne glede na tip diskurza. Od tod se nam je porodila ideja, da je argumentacija, daleč od tega, da bi bila naključen in omejen pojav neke posebne oblike intelektualne dejavnosti, zmerom že navzoča v govoru /*parole*/. To seveda ne dokazuje, da je argumentacija v stavkih markirana, vendar bi nam ta hipoteza omogočila bolj homogen opis tega, kar je v stavkih, in tega, kar je *med* stavki.

Zdaj bi radi na dveh zgledih pokazali prav jezikovne implikacije prve faze razmišljanja o argumentaciji. Semantična deskripcija francoščine bi morala pokazati pomensko razliko med *peu* /*malo*/ in *un peu* /*nekoliko*/. Denimo razliko med:

(1) Pierre a peu travaillé /Pierre je malo delal/

in

(2) Pierre a un peu travaillé /Pierre je nekoliko delal/.

Prav zaradi te razlike je namreč možna ironična navezava *Pierre a peu travaillé, il risque donc de réussir à son examen* /Pierre je malo delal, lahko

¹ Cf. v zvezi s tem še članek A. Ibrahima: »Y-a-t-il deux manières de dire la même chose«, *La nouvelle Revue du Caire* (1978), št. 2.

se mu zgodi, da bo opravil izpit/, medtem ko je isti sklep na podlagi (2) nekaj popolnoma vsakdanjega. Če hočemo pojasniti to danost, moramo — brž ko rečemo, da argumentacija temelji zgolj na dejstvih — predpostaviti, da prikazujeta izjavi (1) in (2) različni dejstva. Tako bi lahko rekli — kot so sicer tudi storili — da *peu* in *un peu* označujeta različni količini (*peu* je manj od *un peu*). Jezikovna opozicija med tema izrazoma je tako reducirana na čisto dejstveno opozicijo med dvema količinama. A pričujoči članek ni bil zamišljen kot polemika, marveč smo si v njem prizadevali zgolj za to, da pojasnimo teoretično mrežo, ki jo implicira vsaka faza, o kateri govorimo, zato tudi ne bomo podrobneje razpravljali o tem opisu izrazov *peu* in *un peu* in bomo raje ponazorili drug zglede, ki bi moral pokazati še en vidik jezikovne semantike, ki jo narekuje »radikalni deskriptivizem«. Kako razlikovati:

(3) Pierre est aussi grand que Marie /Pierre je tako velik kot Marie/
in:

(4) Pierre a la même taille que Marie /Pierre ima enako višino kot Marie/.
Kajti argumentacijske navezave, ki jih omogoča diskurz, so očitno različne. Vzemimo:

(5) Pierre n'est vraiment pas grand pour son âge: il est aussi grand que Marie. /Pierre res ni velik za svojo starost, velik je kot Marie./

Ta navezava se nam zdi nenavadna (razen če *aussi* /kot/ beremo kot popravek za *plus* /večji/, popravek, ki ga je mogoče razumeti kot *pas plus* /ne več(ji)/, narobe pa je:

(6) Pierre n'est vraiment pas grand pour son âge: il a la même taille que Marie /Pierre res ni velik za svojo starost, ima enako višino kot Marie/
navezava, ki ne sili k nikakršnemu popravku. Če se argumentacijsko gibanje opira na dejstva, ki jih izražajo izjave, potem moramo priznati, da izjavi (3) in (4) ne izražata istih dejstev. S tega stališča je mogoče rešiti ta problem tako, da tema izrazoma pripišemo različni deskriptivni vrednosti. *Avoir la même taille que* /imeti enako višino kot/ naj bi označevalo numerično enakost, *être aussi grand que* /biti tako velik kot/ pa kvantitativno razmerje, ki ga matematiki označujejo kot biti večji ali enak. Izjava (5) ni mogoča zato, ker izjava (3), ki je uporabljena kot argument, ne izključuje možnosti, ko bi bil Pierre večji od Marie.

Opozorili bomo zgolj na teoretsko konsekvenco, ki izhaja iz hipoteze tega tipa. Taka hipoteza namreč nujno napeljuje na uporabo diskurzivnega zakona /*loi de discours*/. Če ne zaradi drugega, pa zato, ker moramo vlogo veznika *aussi ... que* /tako ... kot/ v številnih kontekstih pojasniti kot izražanje enakosti z informativnega gledišča: iz navezave (3) ponavadi sklepamo, da imata Pierre in Marie približno enako višino (kako bi bilo drugače mogoče govoriti o enakostnem primerniku?). Radikalni deskriptivizem pogosto sega po diskurzivnem zakonu (naš zakon izčrpnosti /*Loi d'Exhaustivité*/),² ki ureja komunikacijo informacij in zahteva, da damo maksimum informacij o predmetu govora. Ta zakon pa bi kršili, če bi uporabili izjavo (3), ko bi vedeli, da je Pierre večji od Marie — četudi s tem ne ovržemo izjave (3). Uporabiti veznik *aussi ... que* pomeni namreč, da imata Pierre in Marie enako velikost.

Povzemimo glavne teze, ki jih implicira radikalni deskriptivizem:

a) Argumentacijske navezave v diskurzu se opirajo na dejstva, ki jih prinašajo izjave.

² Že uporabljeno v: O. Ducrot: »*Peu et un peu*«, 1970.

b) Jezikovne strukture, ki jih realizirajo izjave (*stavki* v naši terminologiji), imajo predvsem to semantično funkcijo, da opisujejo dejstva. Zato so stavki z neposredno kvantitativno interpretacijo — *Je 8^h, Odette ima dva otroka* itn., prav prototip za jezikovno semantično strukturo.

c) Informacije, ki jih prinašajo izjave, izvirajo po eni strani iz semantične vrednosti stavkov (ki je informativna), po drugi pa iz morebitne aplikacije diskurzivnih zakonov za prenos informacij na to vrednost. Poudarjamo predvsem zadnjo opredelitev, saj so diskurzivni zakoni, ki jih zdaj uporabljamo, formulirani glede na argumentacijo in ne glede na informacijo (cf. na primer naš zakon oslabitve */Loi de Faiblesse*³ ali pa zakon izčrpnosti, ki smo ga prej uporabili).

2. Predpostavkovni deskriptivizem

Prešli bomo kar k drugi fazi, ki je, če smo natančni, zgolj izboljšava prve. Tudi v tej fazi imajo argumentacijske navezave dejstven izvir, vendar se ne opirajo več na vsa dejstva, ki jih nosijo izjave, marveč izberejo samo nekatera izmed njih. To izbiro določajo lastnosti samih stavkov. Opirajoč se svobodno na filozofijo govorce, smo rekli, da se semantična vrednost stavkov deli na postavljeno in predpostavljeno vrednost. Zato so tudi informacije, ki jih prinaša izjava, ravno tako postavljene in predpostavljene. Nato smo rekli, da argumentacijske navezave, tako kot vse navezave, zadevajo zgolj postavke */posées/*. Če razen tega še sprejmemo, da statusa postavke in predpostavke ustrezata dvema različnima govorčevima glediščema glede na dane informacije, potem druga faza že implicira povezavo argumentacije in ilokucijskih vidikov.

S tega gledišča bi lahko spet uporabili zgleda iz prejšnjega razdelka.

Če hočemo ločiti *peu* in *un peu*, jima moramo prisoditi zmožnost za različno porazdelitev postavke in predpostavke v izjavah, v katerih nastopata. Tako je v izjavi:

(1) *Pierre a peu travaillé* /Pierre je malo delal/
predpostavka *Pierre a travaillé* /Pierre je delal/ in postavka *La quantité de travail que Pierre a fourni est faible* /Količina Pierrovega dela je majhna/ in ta analiza se ujema z običajnimi preizkusi, ki jih mora opraviti predpostavka. V izjavi:

(2) *Pierre a un peu travaillé*
pa je postavka *Pierre a fourni une certaine quantité de travail* /Pierre je opravil neko določeno količino dela/, predpostavka pa *S'il y a du travail fourni, la quantité en est faible* /Če je bilo opravljeno neko delo, potem je količina tega dela majhna/. Kolikor se argumentacija nanaša samo na postavko, je jasno, da se nanašajo sklepi, do katerih pridemo iz izjave (1), zgolj na majhno količino opravljenega dela, narobe pa sklepi iz izjave (2) merijo zgolj na obstoj tega dela.

Prednost te rešitve v primeri z rešitvijo, ki jo ponuja prva faza, je v tem, da se ogne postulaciji kvantitativne razlike med *peu* in *un peu* in da kljub temu omogoča pojasniti njuni nasprotni argumentacijski potencialnosti.

Tudi drug zgled, *aussi... que* /tako... kot/, obravnavamo na podoben način. Rekli bomo, da:

³ Te formulacije ni v: Anscombe-Ducrot, 1978.

(3) Pierre est aussi grand que Marie /Pierre je tako velik kot Marie/ vsebuje predpostavko *taille de Pierre* \leq *taille de Marie* in postavko *taille de Pierre* \geq *taille de Marie*.⁴ Narobe pa izjava:

(4) Pierre a la même taille que Marie /Pierre ima enako višino kot Marie/ zadeva izključno predpostavko *taille de Pierre* = *taille de Marie*. Ta rešitev tudi v tem primeru tako kot že prej pojasni argumentacijska dejstva: izjava (3) dovoljuje samo sklepe iz Pierrove velikosti (kajti postavka nakazuje morebitno Pierrovo večjo višino). Narobe pa izjava (4), ki postavlja enakost, kompatibilna z vsakim sklepom, pač glede na to, kaj vemo ali verjamemo o Mariini višini. To pa ne preprečuje, da ne bi izjava (3) vsebovala iste indikacije o enakosti kakor izjava (4), indikacije, do katere pridemo na podlagi povezave predpostavke in postavke. Vidimo, v čem je domiselnost — ali zvižaja — tega postopka. Da bi pojasnili argumentacijske učinke, se opiramo na indikacijo morebitno večje višine, ki jo nakaže postavka. A to indikacijo izničimo s pomočjo predpostavke, to pa zato, ker moramo upoštevati dano informativno vrednost.

V čem se torej razlikujeta prvi dve fazi, ki smo ju razložili? Če se postavimo na raven diskurza, potem vidimo, da teče argumentacija od dejstva do dejstva in da se sklepi opirajo na dejstva. Razlika pa je v tem, da v drugi fazi to niso več vsa dejstva, ki jih nosijo izjave, marveč samo nekatera izmed njih, in sicer tista, ki so v skladu z jezikovno strukturo stavka postavljena. Druga faza pripiše torej jeziku zmožnost, da določa argumentacijo, to je zmožnost, da odloča o tem, katera dejstva je mogoče oz. katerih ni mogoče argumentacijsko izrabit. Zato tudi izbira neke jezikovne oblike in ne kake druge (denimo *peu* namesto *un peu*) implicira tudi to, da na podlagi istih dejstev izberemo raje eno sklepanje kakor drugo. A če v drugi fazi jezik sicer že določa argumentacijo, pa to počne na podlagi svojih obič lastnosti — na podlagi razločevanja postavke in predpostavke in funkcije tega razločevanja v navezavah izjav — in ne zaradi specifično argumentacijskih lastnosti, ki bi bile imanentne semantiki stavkov.

3. Argumentacija kot konstituent pomena

Tretja faza, ki smo jo orisali, v bistvenem ustreza raziskavam, zbranim v knjigi *Argumentacija v jeziku* /L'argumentation dans la langue/. A če si jo zdaj za nazaj ogledamo, se nam zdi, da ni toliko napredek glede na drugo fazo kakor prehod k četrti. Vseeno pa omogoča, da se ognemo nekaterim slabostim, ki so imanentne rešitvam iz prejšnjih razdelkov.

Te rešitve so se opirale na vpeljavo predpostavk, ki so resda omogočale ohranitev skladnosti z empirično danostjo, vendar jih včasih ni bilo mogoče upravičiti samih na sebi. V naših zgledih s *peu* je postulirana predpostavka zadovoljila običajne kriterije (ohranitev predpostavke v vprašalni in nikalni obliki), toda položaj je veliko bolj težaven z *un peu* in *aussi... que* (isto velja tudi za zglede navezav, ki vsebujejo *peu* + *pridevnik*). Tako smo analizirali:

(2) Pierre a un peu travaillé /Pierre je nekoliko delal/ tako, da smo izrazu *un peu* pripisali odgovornost za predpostavko *S'il y a du travail fourni, la quantité en est faible*. Očitno pa je, da ta element smisla

⁴ Tu sledimo sugestiji R. Zuberja.

/sens/ ne nastopa v izjavi (2), ki jo je mogoče nasloviti na ogovorjenca /*allocutaire*/, ki morda ničesar ne ve o Pierrovem delu. Če hočemo torej sprejeti ta element smisla, se pravi, da ga moramo postulirati, tako ni nič nenavadnega, če iz njega naredimo predpostavko, saj se zdi, da nastopa v vprašanju *Est-ce que Pierre a un peu travaillé?* /Ali je Pierre nekoliko delal?/. Tako pravzaprav ni mogoče reči, da ta element smisla nastopa tako v trditvi kakor tudi v vprašanju. Največ, kar lahko rečemo, je tole: če domnevamo, da ta element nastopa v trdilni izjavi, potem ga bomo »ponovno našli« tudi v vprašalni in zato mu moramo prisoditi status predpostavke. Že ta ad hoc narava te rešitve bi nas morala spodbuditi k iskanju drugačnih rešitev.

A vzemimo, da je taka predpostavka vendarle sprejeta. Tu pa nastopi nova težava, ki zdaj izvira iz dvoumnosti formulacij o postavljenih oz. predpostavljenih dejstvenih vsebinah. A te formulacije, ki se zdijo dejstvene, če jih поблиže pogledamo, niso takšne oziroma so takšne le, kolikor prikrivajo argumentacijske vrednosti. Vzemimo spet zgled za *peu*. Da bi prišli do njegove postavke, smo morali uporabiti koncept *majhne količine* (cf. izjavo (1) in njeno postavko *La quantité de travail fourni est faible*). Kaj lahko tu pomeni *majhen*? Zdi se nam, da je možna samo tale pojasnitev (s tem hočemo reči, da taka pojasnitev ne vpeljuje v teorijo jezikovne ohlapnosti pridevnika *majhen*): Na ravni stavka je majhna količina količina, ki je pod neko določeno mejo, ki jo zarisuje stavek, a ta majhnost vendarle ni že majhnost po naravi. Ta majhnost se specificira na ravni izjave s kontekstom: ta količina je lahko količina, ki jo pričakujemo, si jo želimo, jo hočemo ali štejemo za normalno. S tem ko rečemo, da *peu* postavlja takšno višjo mejo, se zdi, kot da smo pojasnili, zakaj iz količine, ki jo izraža izjava, ni mogoče priti do sklepa, ki bi temeljil na znatnosti te količine. Izjava (1) ne more rabiti za sklep, ki bi se opiral na Pierrovo delo, kajti (1) začrta višjo mejo tega dela, ne pa tudi nižje. In res, taka pojasnitev je iluzorična. Najprej ji spodleti pri zgledu:

(1') Pierre a assez peu travaillé /Pierre je dovolj malo delal/, v katerem veljajo iste argumentacijske prisile kot v (1). Jasno je, da postavljata tako izjavo (1) kakor izjava (1') višjo mejo, kolikor pa izraz *assez peu* meri na večjo količino od količine, ki bi jo narekoval izraz *peu* v istem kontekstu, postavlja tudi nižjo mejo. Če bi bila pojasnitev za izraz *peu* pravilna, bi morala biti izjava (1') argumentacijsko dvoumna, pač glede na to, ali merimo na višjo mejo ali na nižjo. To pa seveda ne drži: izjava (1') dovoljuje in dovoljuje izključno sklepe, ki se opirajo na nezadostnost Pierrovega dela.

Zdi se, da je težava še večja. Če izjava (1) prepoveduje določen tip sklepov, potem jih ne prepoveduje zato, ker je nakazana količina pod neko določeno mejo, marveč zato, ker jo izjava prikazuje prav z gledišča te meje. Ne glede na to, ali izberemo *peu* ali *un peu*, v obeh primerih izberemo gledišče, ki razvrednoti količino, za katero gre. In prav iz sprejetja tega gledišča izvirajo tudi argumentacijske prisile. Prav to idejo smo si prizadevali obdelati v tretji fazi.

Da bi opisali semantiko izraza *aussi . . . que*, smo rekli, da izjave tipa:

(3) Pierre est aussi grand que Marie
vsebujejo na ravni stavka dve indikaciji: dejstveno in argumentacijsko. Z dejstvenega gledišča izjava (3) nakazuje enakost Pierrove in Mariine višine. S tega gledišča je popolnoma analogna izjavi:

(4) Pierre a la même taille que Marie.

A izjava (3) vsebuje razen tega še argumentacijsko navodilo: namreč to, da rabi enakost velikosti za isti tip sklepa kakor izjava *Pierre est grand* /Pierre je velik/.⁵

Zgleda s *peu* in *un peu* smo obravnavali na dokaj podoben način. Izjavi (1) in (2) sta z dejstvenega vidika popolnoma sinonimni. S tem smo hoteli reči, da obe izražata količino, ki jo je mogoče v pomenu stavka predstaviti z istim parametrom in ki jo je torej treba interpretirati na ravni izjave na enak način. Če bi pomenilo delati malo delati eno uro, se pravi, da bi pomenilo (z dejstvenega gledišča) delati nekoliko /un peu/ ravno tako delati eno uro. Ta morfema bi se torej razlikovala zgolj na argumentacijski ravni. Izjavo (1) bi morali uporabiti za sklepe, do katerih bi pripeljala izjava *Pierre n'a pas travaillé* /Pierre ni delal/, (2) pa bi morala biti argumentacijsko koorientirana s *Pierre a travaillé* /Pierre je delal/.

Primerjavo med drugo in tretjo fazo bi lahko ponazorili takole. Obema fazama je skupna ideja, da smisel izjav vsebuje dejstvene indikacije, ki jih določa dejstvena sestavina, navzoča že v stavčnem pomenu. Skupno jima je tudi to, da argumentacijsko gibanje opirata — vsaj do neke mere — na ta dejstveni element, imanenten pomenu. Razlikujeta pa se v dveh točkah. Najprej v tem, da edino tretja faza vpelje resnične argumentacijske vrednosti v jezik. Po drugi strani pa je druga faza nakazala samo, da izvira iz semantične strukture stavka nemožnost nekaterih argumentacij. Tretja faza gre še dlje: tu gre namreč za to, da vsaj nekateri stavki (denimo stavki, ki vsebujejo izraze, kakršni so: *peu, un peu, aussi... que*), ne le da ne morejo uporabiti nekaterih argumentacij, marveč morajo vrh tega še rabiti nekatere druge. Vsiljujejo ne le argumentacijsko rabo svojih izjav, marveč vrh tega še rabo v neki dani smeri.

4. Radikalni argumentativizem

Pozicija, ki jo bomo zdaj poskušali orisati, je pozicija, ki jo ravno zdaj obdelujemo. V grobih orisih je navzoča že v nekaterih poglavjih *Argumentacije v jeziku*, zlasti v zadnjem, vseeno pa je zahtevala, da vsaj delno revidiramo formulacije — včasih pa tudi teze — omenjenega dela. Teoretske pozicije, ki konstituirajo tretjo fazo, že dajejo udobno in hkrati priročno orodje za podrobne analize.⁶ Vendar pa temeljijo na podobi jezika, ki — tudi če se v precejšnji meri ujema z našo vsakdanjo predstavo o jeziku — vendarle ni podoba, na katero bi morali opreti jezikovno refleksijo.

V tretji fazi smo tako trdili, da v diskurzu argumentiramo tako, da se opiramo na dejstva, o katerih smo pokazali, da na njihovi podlagi postanejo nujna druga dejstva oziroma nas prisilijo, da moramo verjeti v druga dejstva. A ta nujnost izvira iz same narave teh dejstev. V tej optiki je intelektualni proces, ki določa argumentacijski diskurz, bodisi logična ali pa empirična dedukcija: podobna je detektivski dedukciji, ki iz odtisov na orožju sklepa, da ga je nekdo uporabil. Mi pa, narobe, ravnamo tako kot človek, ki vzame aspirin, kadar ga boli glava. Zadovoljimo se namreč s tem, da uporabimo neko pravilo — aspirin zdravi glavobol, ne da bi se spraševali, kakšno je razmerje

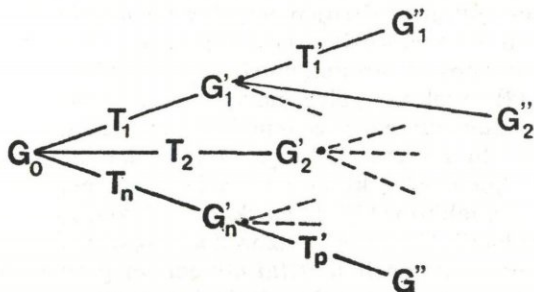
⁵ V pričujočem članku analiziramo le primer komparativne strukture. Če pa uporabimo komparativno strukturo, v kateri je tema *Marie*, potem rabi enakost višin za sklep, do katerega bi prišli na podlagi izjave *Marie n'est pas grande* /Marie ni velika/.

⁶ Cf. denimo O. Ducrot in dr.: *Les mots du discours*.

med fiziologijo glavobola in kemijo aspirina. Splošno rečeno, rekli bomo, da se diskurzivna navezava izjave-argumenta na izjavo-sklep zmeraj opira na uporabo splošnih načel, ki jih imenujemo — pri čemer povzemamo in morda hkrati tudi že zlorabljam Aristotelov izraz — *toposi*. Če sklepamo iz izjave A na izjavo B, potem ne sklepamo tako zato, ker A kaže dejstvo D, B pa dejstvo E na tak način, da bi, kadar nastopi D, tudi E postalo neogibno, marveč sklepamo tako zato, ker kaže A dejstvo D tako, da postane legitimna uporaba nekega toposa (oziroma verige toposov), ki narekuje izjavo B, v kateri je mogoče videti jezikovno preobleko dejstva E. Pomen stavka razumemo kot množico toposov, katerih uporabo dovoljuje ta stavek, brž ko je izrečen. Odločiti se v neki dani situaciji, da izrečemo raje en stavek kakor neki drug, pomeni odločiti se, da v tej situaciji izrabimo raje neke določene topose in ne nekaterih drugih. Drugače rečeno: semantična vrednost stavkov je v tem, da dovolijo in vsilijo nujnost sprejetja določenih argumentacijskih pogledov na dejstva. Odločiti se za to, da neki predmet označimo kot *drag* in ne *poceni* ne pomeni dati informacijo o njegovi ceni, temveč odločiti se, da nanj apliciramo raje topose o dragosti kakor topose o cenenosti, denimo: »Plus ça coûte, moins c'est avantageux« /Čim več stane, manj se spleča/ v nasprotju z »Moins ça coûte, plus c'est avantageux« /Čim manj stane, tem bolj se spleča/. S to naivno formulacijo dveh posebnih toposov smo ponazorili splošno tezo, ki je po našem mnenju bistvena: topos ni nič drugega kakor usklajevanje dveh numeričnih gradacij, četudi so možne tudi interpretacije, ki aplicirajo na te gradacije znane numerične lestvice. Tako, denimo, v pojmu »stati« ni nič bistveno numeričnega, četudi ta izraz ponavadi interpretiramo kot vsoto denarja, ki jo je treba plačati.

Naša koncepcija argumentacijskega diskurza torej implicira, da moramo v samem jeziku, to se pravi, na ravni stavkov, videti navodila za uporabo toposov v izjavljanju.

Splošno rečeno, jezikovne predikate — denimo, glagol *delati* — opisujemo kot *sveženj toposov*. Razumeti besedo *delati* pomeni biti zmožen vpeljati določeno gradacijo G_0 na določenem področju dejavnosti, gradacijo, ki jo opredeljuje ustrezanje drugim gradacijam: $G'_1, G'_2 \dots G'_n$. Vsako ustrezanje med (G_0, G'_n) uravnava neki topos $T_1, T_2, \dots T_n$.



G_0 je gradacija dela, G'_1 je, denimo, gradacija uspeha, G'_2 gradacija zaslug, G'_n pa gradacija utrujenosti.

Prva pripomba: vsaka izmed gradacij $G'_1, G'_2, \dots G'_n$, je prek drugih toposov usklajena s serijo drugih gradacij $G''_1, G''_2, \dots G''_p$. Leksikalno polje postane potemtakem nekakšno *topično polje* /champ topique/.

Druga pripomba: našo shemo je treba brati iz strukturalistične perspektive, in sicer v tem pomenu, da se vrednost vsakega izmed vrhov določa le glede na druge. Ne izhajamo namreč iz gradacije dela, nato pa to gradacijo usklajujemo z gradacijama zaslug oz. utrujenosti, marveč je že za gradacijo dela konstitutivno, da je — prek toposov — v razmerju z drugimi gradacijami. Drugače rečeno, reči, da je Pierre več delal od Jacquesa, pomeni sprejeti tudi to, da bo Pierre — če je vse drugo nespremenjeno — zaradi večjega dela bolj utrujen, da bo dosegel več uspeha, da je bolj zaslužen kakor Jacques.

Tretja pripomba: naša shema je seveda skrajno poenostavljena, in sicer predvsem zato, ker ne pokaže, da lahko iz vsakega izmed njenih vrhov spet izvira množica toposov. Besedo *delo* je mogoče razumeti, ne da bi morali predpostaviti, da je delo edini vir uspeha.

Končno še zadnja pripomba: nikakor ne trdimo, da imajo vsi individui neke jezikovne skupnosti isto topično polje, niti tega, da individuum zmeraj uporablja iste topose.

Iz te nove perspektive si bomo zdaj ogledali zglede iz prejšnjih razdelkov.

Spomnimo se, da smo morali za opisovanje izrazov *peu* in *un peu* v drugi fazi sprejeti kot dejstveni element pojem majhne količine. Potem ko smo se dokopali do spoznanja o temeljni argumentacijski naravi koncepta majhnosti, smo se morali v tretji fazi temu pojmu odpovedati. Morali smo ga zamenjati s čisto dejstvenim parametrom, skupnim izrazom *peu* in *un peu*, ki je v obeh primerih rabil za oporo nasprotnima argumentacijskima usmeritvama. In prav zatekanje k takemu parametru smo v četrti fazi postavili pod vprašaj. Kaj naj bi torej pomenila ideja o majhni količini? Kajti dejstvo, da imamo opraviti z običajnim izrazom, katerega način rabe narekuje sam jezik, temu izrazu ne podeljuje vnaprej nobene pravice do statusa koncepta, uporabnega za jezikovno deskripcijo, ki hoče biti znanstvena. Da bi pokazali, v kateri smeri delamo zdaj, predlagamo za zgleda (1) in (2) tale opisa: Primer (2) bomo opisali tako, da bomo stavku, ki se v njem manifestira, pripisali množico toposov *plus il y a de travail*, *plus y* /čim več dela, tem več y/, to se pravi, množico toposov, povezanih s predikatom *delati*. Ta operator ima med drugimi funkcijami predvsem to, da ohrani topose predikata, s katerim je povezan. Stavek tako določa, da moram, kadar izrečem (2), izbrati enega izmed teh toposov in hkrati meriti na sklepe tipa *Il est fatigué* /Utrujen je/, *Il a du mérite* /Zasluži pohvalo/, ali pa na sklepe, ki jih je mogoče izpeljati iz gornjih sklepov. To izbiro toposov smo pogostokrat imenovali *argumentacijska usmeritev*. A stavek, ki je za podlago primera (2), vsebuje poleg navodil o argumentacijski usmeritvi še navodila o *argumentacijski moči*. S tem hočemo reči, da ta stavek postavlja, denimo, Pierrovo delo na raven, ki je pod gradacijo G_0 , ki velja za delo. V strukturalistični koncepciji, ki jo zagovarjamo, pomeni ta moč zgolj to, da izjave, kakršna je (2), lahko rabijo le za sklepe, ki izvirajo iz mesta, ki je ravno tako nizko na gradaciji G_i , ki je v izbranem toposu skladna z G_0 . Tako je mogoče izjavo (2) navezati na *Il faut lui donner un petit quelque chose* /Treba mu je dati nekaj malega/, ne pa *Il a droit à une grosse récompense* /Pravico ima do velike nagrade/. Razen seveda, če ni uporabljen dodaten argument, denimo, *Il fait une chaleur insupportable* /Neznosno vroče je/, ki omogoči, da se »povzpene« do gradacije G_i .

Izraz *peu*, ki je bolj zapleten, zahteva poseg dveh dodatnih pojmov. Prvi, o katerem smo večkrat govorili, je pojem *polifonije*.⁷ Drugi pa je pojem *kon-*

⁷ V zvezi s tem pojmom cf. tudi O. Ducrot, *Le dire et le dit*.

verznega toposa, ki ga bomo na hitro definirali. Vzemimo topos (+ x, + y), ki ga bomo imenovali direktni topos. Tega toposa ni mogoče uporabiti, ne da bi hkrati sprejeli tudi drugega, konverznega toposa (− x, − y). Direktni topos *Plus il y a de travail, plus il y a de fatigue* /Čim več dela, tem več utrujenosti/ je neločljivo povezan s konverznim toposom *Moins il y a de travail, moins il y a de fatigue* /Čim manj dela, tem manj utrujenosti/, ki ravno tako medsebojno usklajuje dve gradaciji, samo da sta ti gradaciji ravno nasprotni gradacijam iz direktnega toposa.

Vrnimo se zdaj k primeru (1) in opisu izraza *peu*. Rekli bomo, da stavek, ki je za podlago izjave (1), določa, da se v njegovih izjavah oglašata dva izjavljalec. Prvi izjavljalec, I_1 , zagovarja stališče, ki bi ga bilo mogoče pojasniti s pomočjo izjave (2). Izrablja torej topos tipa *Plus il y a de travail, plus y*, pri čemer postavlja Pierrovo delo pod gradacijo dela G_0 . Govorec G iz izjave (1) mora G predstaviti in celo sprejeti gledišče izjavljalca I_2 , ki se tokrat ne sklicuje zakon, naš *Zakon oslabitve*, ki pravi, da je to, da samó šibki argumenti peljejo k danemu sklepu, že močan argument za nasprotni sklep. To pa pomeni, da mora G predstaviti na celo sprejeti gledišče izjavljalca I_2 , ki se tokrat ne sklicuje na direktni topos, marveč na konverzni topos *Moins il y a de travail, moins y*. Kolikor torej G sprejema gledišče izjavljalca I_2 v tej kristalizirani argumentacijski konfrontaciji, mora (1) rabiti za sklep, na katerega napeljuje konverzni topos. Zato pojasnjujemo izjavo (1) kot argumentacijsko koorientirano izjavi *Pierre n'a pas travaillé*, pri čemer vendarle priznavamo, da je legitimno gledišče izjavljalca I_1 , ki pravi, da je bilo opravljeno neko delo.

Oglejmo si zdaj še primer z *aussi . . . que*, kakor nastopa v izjavi:

(3) *Pierre est aussi grand que Marie.*

Težave s to strukturo izvirajo po eni strani iz tega, da se zdi, da vpeljuje nekakšno simetrijo med Pierrom in Marie. Po drugi strani pa iz tega, da hkrati kaže tudi disimetrijo, očitno v diskurzivnih navezovanjih: ta navezovanja se namreč lahko opirajo na Pierrovo velikost, ne pa tudi na Mariino. Da bi pojasnili to dvojnost, smo v tretji fazi predlagali simetrijo na informativni ravni (enakost višin) in disimetrijo na argumentacijski. Zdaj pa se nam zdi, da je ta razdelitev sad kompromisa. Danes vidimo pglavitno prednost te razdelitve — razen njene eksplikativne vrednosti — v tem, da vpelje pojem argumentativnosti na področje, na katerem je doslej vladala izključno informativnost. V resnici pa bi radi šli še veliko dlje. Informativna sestavina iz našega opisa se zdi verjetna zato, ker z izjavo (3) ponavadi mislimo na metrično primerjavo višin. V resnici pa očitna navzočnost kvantitativne enakosti ne izvira iz strukture *aussi . . . que* v izjavi (3), marveč iz pridevnika velik, oziroma iz posebne rabe tega pridevnika. A ta navzočnost neha biti očitna, brž ko velikost meri na moralno ali historično vrednost, in popolnoma zgine, kadar velik zamenjamo s *prijazen, gostoljuben, prebrisan*, itn. Zanimivo pa je, da šolske slovnice ponavadi jemljejo za zglede enakostnega primernika⁸ pridevnike, ki napeljujejo na kvantitativno interpretacijo, čeprav so taki pridevniki *velik, star, težak, dolg . . .* vse prej kakor v večini. Naše stališče iz tretje faze zahteva, da sprejmemo,

⁸ To se še posebej jasno pokaže v t. i. pedagoških delih in ne samo v šolskih slovnica. Vzemimo samo pridevnike, ki so uporabljeni za ilustracijo primernika v delih iz zbirke *Que sais-je*, posvečenih posebnim jezikom: B. Pottier, *Grammaire de l'espagnol: aimable, grand*; A. Tellier, *Grammaire de l'anglais: grand*; Z. J. Veyrenc, *Grammaire du russe, cher, propre*; G. Lecomte, *Grammaire de l'arabe: grand, rapide, blanc*; V. Alleton, *Grammaire du grec: grand, bon*; J. Allières, *Les basques: vieux, bon*; J. Varenne, *Grammaire du sanscrit: bon, loud, petit*. Vendar izjema: v *Physiologie de la langue française* vzame G. Galichet *courageux* kot primer za tip pridevnika, ki ga je mogoče stopnjevati.

da se največ uporab enakostnega primernika opira na numerično metaforo: to se pravi, vedémo se, kakor da bi bile prijaznost, prebrisanost itn. merljive lastnosti.

To pa je ravno nasprotno od našega današnjega stališča. Danes bi radi predlagali splošen, nekvantitativen opis izraza *aussi ... que*, opis, za katerega bi bila kvantitativna interpretacija zgolj ena izmed možnih interpretacij, ne pa temeljna. Stavek, ki je za podlago izjave (3), po našem mnenju kaže, da imata Pierre in Marie v vseh toposih (G_0, G'_2) ... (G_0, G'_n), pripisanih predikatih *velik*, isto mesto v argumentacijski gradaciji, ki izvira iz G_0 . Ta opis potem-takem določa, da moramo, kadar izrečemo izjavo (3), sprejeti, da je mogoče priti do istih sklepov, če vse drugo ostane nespremenjeno, tako iz mesta, ki ga ima Pierre v gradaciji G_0 , kakor iz mesta, ki ga ima Marie v isti gradaciji. Na ta način lahko pojasnimo simetrični vidik komparativne strukture, ki smo jo proučevali. Predvsem pa je mogoče v tej simetričnosti videti numerično enakost, vendar le, če na G_0 položimo kvantitativno lestvico. Disimetrični vidik pa izvira iz drugega navodila, ki ga daje stavek: ko izrečemo (3), izvršimo argumentacijsko dejanje, ki je v tem, da apliciramo na Pierra, vendar ne na Marie, (direktni) topos, ki smo ga izbrali. Prav to smo namreč rekli s tem, ko smo na kratko povzeli, da (3) argumentira k sklepu *Pierre est grand*.⁹

V luči teh zgledov bi lahko razliko med tretjo in četrto fazo formulirali takole: V tretji fazi je naloga argumentacijskih operatorjev, da vpeljejo argumentativnost v semantično strukturo stavkov. To pa je impliciralo dvoje: po eni strani to, da so možni stavki brez argumentacijske vrednosti (stavki, ki ne vsebujejo takih operatorjev), po drugi strani pa to, da imajo lahko stavki z operatorji tako argumentacijske elemente (ki jih vpeljujejo operatorji) kakor informativne elemente, izvirajoče iz izhodiščnih stavkov, na katere so bili operatorji aplicirani. V četrti fazi pa argumentacije ne vpeljujejo argumentacijski operatorji: argumentacija je že navzoča v izhodiščnih stavkih, in sicer v obliki toposov, ki konstituirajo pomen predikatov. Naloga operatorjev pa je bolj skromna, namreč ta, da specificirajo tip uporabe toposov. Je treba uporabiti direktne, konverzne topose ali oba tipa; kakšno argumentacijsko moč bo imela izjava itn.

Če priženemo to sklepanje do konca, bi morali priznati, da na ravni stavkov sploh ni informativnih vrednosti. Ne le da ni popolnoma informativnih stavkov, marveč ni v pomenu stavkov niti informativne sestavine. To pa ne pomeni, da ni informativne rabe stavkov. S tem pa smo hoteli reči samo to, da so take (pseudo)informativne rabe izpeljane iz neke »globlje«, čisto argumentacijske sestavine. Izvirajo iz utilitaristične rabe govornice in iz racionalizacijske ideologije — Benveniste ji je rekel logicistična — ki se lahko razvija le, če se prikriva, prikriva pa se tako, da besedam prisoja immanentno zmožnost reprezentacije stvari. Gradacija G_0 , ki je po našem mnenju pripisana vsakemu predikatu in ki je hkrati izhodišče za topose, ki ga konstituirajo, je nekaj, v čemer ponavadi vidimo *mero* realnosti: tako naj bi obstajala količina dela, inteligentnosti, prijaznosti.

Prav gotovo bi nam lahko kdo ugovarjal, da števila in mere vendarle obstajajo v jeziku: obstajajo imena za število in merske enote. Rešitev, h kateri se zdaj nagibamo, je tale: numerične indikacije so operatorji, a numerični operatorji niso argumentacijski. To nam pomeni, da numerični operatorji ne

⁹ V primeru, ki ga nismo obravnavali v pričujočem članku in v katerem je téma Marie, stavek določa, da je treba v izjavljanju uporabiti za Marie samo konverzne topose.

delujejo na stavke na podlagi argumentacijskih vrednosti. Tako stavek (Pierre a travaillé trois heures /Pierre je delal tri ure/) kakor stavek (Pierre a un peu travaillé /Pierre je nekoliko delal/) izvirata iz aplikacije operatorja na izhodišni stavek (Pierre a travaillé /Pierre je delal/). Od operatorjev, ki smo jih obravnavali v pričujočem članku, pa se numerični operatorji ločijo po tem, da izničijo prisile, ki izvirajo iz izhodišnega stavka in ki določajo uporabo toposov, narobe pa jih argumentacijski operatorji okrepijo, preobrnejo ali omiljo. S tega vidika se zdi, da so numerični operatorji bolj objektivni — ali manj argumentacijski — od drugih operatorjev. Širijo izbiro, ki jo argumentacijski operatorji omejujejo.

Z zadnjim zgledom bomo to idejo ponazorili. Vzemimo, da moramo primerjati:

(7) Odette a des enfants /Odette ima otroke/

in:

(8) Odette a deux enfants /Odette ima dva otroka/

Za opis tega nasprotja je po našem mnenju pomembno tole: Vzemimo, da govorec ne ve, ali moraš imeti dva otroka ali tri otroke, da bi bil upravičen do otroške doklade. Tako bi lahko rekel: *Odette a deux enfants, je pense qu'elle a droit aux allocations familiales* /Odette ima dva otroka, mislim, da ima pravico do otroške doklade/ kakor tudi: *Odette a deux enfants, je ne suis pas sûr qu'elle ait droit aux allocations familiales* /Odette ima dva otroka, nisem prepričan, ali ima pravico do otroške doklade/. Prav tako bi lahko rekel: *Odette a des enfants, je pense qu'elle a droit aux allocations familiales* /Odette ima otroke, mislim, da ima pravico do otroške doklade/. Nenavadno pa bi bilo reči: *Odette a des enfants, je ne suis pas sûr qu'elle ait droit aux allocations familiales* /Odette ima otroke, nisem prepričan, ali ima pravico do otroške doklade/, izjava, ki bi zahtevala *mais* /toda/. Člen *des* narekuje torej uporabo direktnega toposa *Plus on a d'enfants, plus y* /Čim več otrok, tem več y/, beseda *trois* (tri) pa dovoljuje tako uporabo direktnega kakor tudi konverznega toposa.

Na tem zgledu smo ponazorili, kako bi radi obravnavali kvantitativne operatorje, splošneje rečeno, stavke, ki se zdijo objektivni. Ta »objektivnost«, daleč od tega, da bi bila prvotno dejstvo, izvira zgolj iz izničenja argumentacijskih prisil, izničenja, ki s tem ko pušča odprte vse argumentacijske cilje, hkrati proizvede iluzijo, da teh ni. Informativni vidik je potemtakem zgolj stranski produkt.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

BIBLIOGRAFIJA

Abscombe, Jean-Claude:

»Même le roi de France est sage«, *Communications*, 20, 1973, str. 40—82.

»Il était une fois une princesse aussi belle que bonne«, *Semantikos*, 1, 1, 1975, str. 1—28.

»Il était une fois une princesse aussi belle que bonne«, *Semantikos*, 1, 2, 1976, str. 1—26.

»Argumentation et topi«, v: *Argumentation et valeur*, Actes du 5^e colloque d'Albi, 1984, str. 45—70.

Anscombe, Jean-Claude in Ducrot, Oswald:

»Deux *mais* en français?« *Lingua*, 43, 1977, str. 23—40.

L'argumentation dans la langue, Mardaga, Bruxelles 1983.

Ducrot, Oswald:

»*Peu et un peu*«. Cahiers de lexicologie, 1970, str. 21—52.

La preuve et le dire, Mame, Paris 1973.

»Note sur l'argumentation«, Cahiers de linguistique française, 4, Genève 1982, str. 143—163.

»Opérateurs argumentatifs et visée argumentative«, Cahiers de linguistique française, 5, Genève 1983, str. 7—35.

Le dire et le dit, Ed. de Minuit, Paris 1985.

Ducrot, Oswald in dr.:

Les mots du discours, Ed. de Minuit, Paris 1980.

Perelman, C., Obrechts-Tyteca L.:

Traité de l'argumentation, Bruxelles 1970.

Resda ima razpravljanje o argumentaciji zelo dolgo zgodovino, a kot teoretski objekt se je argumentacija konstituirala šele v zadnjih dvajsetih letih. Kljub dolgi tradiciji argumentacije doslej niso obravnavali kot specifičnega diskurzivnega mehanizma z lastnimi zakonitostmi, temveč so jo — v skladu z nereflektiranim utilitarističnim pojmovanjem jezika kot sredstva za doseg nekega cilja — preprosto mešali s prepričevanjem. Zato so jo tudi — s čisto moralističnega vidika — obsojali ali hvalili, pač glede na učinke, ki naj bi jih dosegla pri poslušalcu, oz. glede na sredstva ali zvijače, s pomočjo katerih bi te učinke dosegla. Če so v njej videli sredstvo za zavajanje občinstva, so jo zavračali, če pa so jo jemali za sredstvo za medsebojno priznavanje individuov in za doseganje racionalnega konsenza, so jo seveda zagovarjali, denimo, kot uresničenje emancipatoričnih zmožnosti komunikativnega uma, če si sposodimo Habermasovo formulacijo. Pomanjkljivost takega »moralističnega« pristopa je — kot smo že nakazali — v tem, da med sabo pomeša argumentacijo in prepričevanje oziroma da s tem, ko argumentacijo reducira na učinke, ki so ji kot jezikovnemu fenomenu zunanji, pomeša ilokucijsko razsežnost govornice in perlokucijsko.

Drug nič manj neustrezen, vendar tudi nič manj razširjen pristop je pristop, ki argumentacijo meri s kriteriji logičnega sklepanja. To se pravi, zvezo med argumentom in sklepom reducira na logične relacije med resničnostnimi vrednostmi izjave-argumenta in izjave-sklepa. Taka logika predpostavlja, da je mogoče izolirati stavke — njihova semantična vrednost naj bi bila neodvisna od uporabe, to je, od vsakršnega diskurzivnega konteksta, v katerem jih je mogoče izreči — in nato ugotoviti, kakšne inferencialne možnosti imajo sami na sebi. Bistveno pri tem je, da za to logiko, za katero imajo vse pojavitve iste propozicije isto vrednost, diskurz sploh ne obstaja.

V nasprotju z nakazanima tradicionalnima pojmovanjema argumentacije se je v zadnjih dvajsetih letih postopoma izoblikovala teorija, ki je bila dejansko zmožna dvigniti argumentacijo na raven objekta, vrednega teoretskega diskurza. Obzorje je tej teoriji zarisala strukturalna lingvistika, produktivno pa je izrabljala tudi dognanja filozofije navadne govornice. Sámó uspešno srečanje teh dveh teoretskih tokov pa je omogočilo prizadevanje, ki je obema skupno: poiskati v govornici avtonomen red, ki ji vlada, logiko, ki je lastna govornici kot

taki, torej logiko, ki je ni mogoče reducirati na »logiško« logiko, če ji smemo tako reči. Teorijo argumentacije, ki je zavezana strukturalističnemu načelu, da je mogoče določiti semantično vrednost stavkov v jeziku le kot artikulacijo razmerij med stavki, ki tvorijo jezik, sta doslej najdlje razvila francoska lingvista Oswald Ducrot in Jean-Claude Anscombe.

Da sta se obrnila prav k proučevanju argumentacije, nikakor ni naključje, temveč je do tega pripeljala sama logika razvoja njune teorije, ki jo opredeljujeta kot *strukturalno semantiko*. Na raziskavo argumentacije ju je napeljala že raziskava razmerja med lingvistiko na eni strani in logiko oz. matematiko na drugi. Že ta raziskava je pokazala ključne razlike med nekaterimi na prvi pogled podobnimi strukturami (denimo, relacija subjekt-predikat) ali pa razlike med operatorji (če, ali, in . . .) v navadni govorici in njihovimi ustreznici v logiki, ne da bi mogla na tej stopnji tudi že pokazati, ali izvirajo te razlike iz ohlapnosti navadne govorice, kot so trdili logiki, ali pa iz specifičnega reda, ki je lasten sami govorici.

Prve obrise lingvistične teorije argumentacije, ki izhaja iz druge hipoteze, najdemo že v zgodnejših delih O. Ducrota *La preuve et le dire* (Dokaz in izrekanje) in *Les échelles argumentatives* (Argumentacijske lestvice), prvo bolj zaokroženo podobo teorije argumentacije pa najdemo v knjigi, ki jo je Ducrot napisal skupaj z dolgoletnim sodelavcem J. C. Anscombrom, *L'argumentation dans la langue* (Argumentacija v jeziku). Dele tega teksta sta nato predelala in objavila v različnih člankih v *Cahiers de linguistique française*. Zadnjo fazo teorije argumentacije, ki sta jo v članku, prevedenem v pričujoči številki Vestnika, poimenovala radikalni argumentativizem, pa izdelujeta ravno v zadnjem času, njeni rezultati pa so dostopni le v redkih objavah v nekaterih manj znanih revijah, podrobneje in obširneje pa jo bosta predstavila v nadaljevanju *Argumentacije v jeziku*, ki jo ravno zdaj pripravljata.

Če hočemo videti, v čem je novost in produktivnost tega strukturalističnega pristopa k argumentaciji, moramo najprej opozoriti na njegovo teoretsko izhodišče. Kot že rečeno, se ta teorija utemeljuje s strukturalističnim načelom diferencialnosti, le da to načelo prenese s področja jezika na področje govora. Predpostavka za strukturalistično operacijo na področju govora pa je stroga ločitev med jezikovnim redom in govornim redom, med stavkom in njegovo semantično vrednostjo, pomenom (signification) na eni strani, ter izjavo in njeno semantično vrednostjo, smislom (sens) na drugi. Stavek in njegov pomen sta abstraktni entiteti, identični sami sebi ne glede na neštete realizacije v govoru, sta lingvistov konstrukt, njegova »razumna abstrakcija«, če uporabimo Marxov izraz, ki mu rabita kot orodje za pojasnitev izjave in njenega smisla, se pravi, za pojasnitev konkretnih realizacij stavka v konkretnih diskurzivnih situacijah. Bistveno pri tem pa je, da sta pomen in smisel semantični vrednosti, ki ju ni mogoče med sabo primerjati. Med njima gre za kvalitativno razliko in ne zgolj za kvantitativno. Smisel izjave ni seštevek stavčnega pomena in še nekaterih dodatnih pojasnil, ki jih prispeva vsakokratna diskurzivna situacija, v katerih je bila izjava izrečena. Stavčni pomen ni nekakšen čisti, prvi ali kar dobesedni smisel brez dodatkov izjavljalne situacije, temveč je zgolj množica navodil za konstrukcijo smisla izjave, med temi navodili pa imajo najpomembnejšo vlogo tista, ki naslovljencu povedo, s kakšnim tipom diskurzivne navezave (enchaînement) ima opraviti. S tem smo že nakazali, da je najmanjša diskurzivna enota, ki jo je mogoče semantično analizirati, diskurzivna navezava, to je, zveza dveh izjav ali več, in ne izolirana izjava.

To, da je najmanjši segment diskurza diskurzivna navezava in ne izjava, izhaja že iz temeljne predpostavke strukturalne semantike, predpostavke, ki jo je ta teorija opredelila kot *strukturalizem idealnega diskurza*. *Strukturalizem* zato, ker je za izjavo kot tako konstitutivno nadaljevanje, ki ga narekuje že njeno izrekanje in ki se kaže bodisi kot prizadevanje uvesti nekatere juridične modifikacije med sogovornikoma, kar je obdelala predvsem teorija ilokucijskih aktov, ali pa — bolj splošno — kot prizadevanje obrniti pogovor v neko določeno smer. Strukturalizem tu ne pomeni drugo, kakor da je izjava določena s tistim, kar ni, torej s tistim, kar je bilo pred njo, ali pa s tistim, kar ji sledi. O *idealnem* diskurzu pa je upravičeno govoriti zato, ker gre za prisile k nadaljevanju, ki so diskurzu kot takemu imanentne, kar pa vseeno ne pomeni, da se te prisile v konkretnem diskurzu tudi realizirajo. Nikakor ni nujno, da naslovljenec ukaza ukaz tudi uboga ali da naslovljenec vprašanja nanj tudi odgovori, a za ukaz oz. za vprašanje kot ilokucijska akta je vendarle konstitutivno, da merita na to, da naslovljencu vsilita določene obveznosti, in ta pretenzija po določanju svojega nadaljevanja oziroma odziva nase je del njunega smisla.

Nekaj reči pomeni zmerom anticipirati že nadaljevanje pogovora, to pa zato, ker so vsaki izjavi imanentne nekatere prisile, ki usmerjajo nadaljnji pogovor. Vsaka izjava je tako bodisi priprava na prihodnje izjave ali pa odgovor na zahteve prejšnjih. Smisel izjave se torej določa le glede na nadaljevanje, katerega vir in opora naj bi bila izjava, natančneje rečeno, smisel izjave je prav smer, v katero hoče izjava obrniti pogovor. Po Ducrotovem mnenju imajo zato romanski jeziki neko določeno prednost pred drugimi, saj, denimo, francoski izraz *sens* ustrezno označi tako pojmovan smisel izjave, kolikor namreč »pomeni« tako smisel, semantično vrednost, kakor tudi smer. Usmerjanje nadaljnjega pogovora pa ni nič drugega kakor to, da govorec, brž ko nekaj reče, že konstruira določen tip diskurza in z njim diskurzivnega univerzuma, v katerega skuša ujeti naslovljenca.

Zdaj lahko vidimo, zakaj je strukturalizem idealnega diskurza peljal v raziskavo argumentacije. Kadar Ducrot govori o argumentaciji, misli s tem izrazom zmerom argumentacijo v jeziku, se pravi, specifično diskurzivno strategijo, ki je vpisana v samo stavčno strukturo, zato bi lahko specifičnost njegovega raziskovanja argumentacije opredelili s temle vprašanjem: Na čem temelji argumentacija v jeziku oziroma kakšno vlogo ima v argumentaciji jezik? V pričujočem prispevku se ne bomo ukvarjali z različnimi fazami odgovora na to vprašanje, ki so v Ducrotovem in Anscombrovem članku dovolj podrobno obdelane, temveč nas bo zanimala samo zadnja formulacija teorije argumentacije, ki sta jo opredelila kot radikalni argumentativizem.

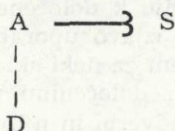
Zakaj vsiljuje jezik diskurzu argumentacijske prisile, ki jih ni mogoče pojasniti ne s pogoji za logično demonstracijo ne s psihološko intuicijo. Teorija argumentacije v jeziku izhaja namreč iz opažanja, da obstajajo v vsakem naravnem jeziku izrazi, ki niso ne obrobni ne izjemni in katerih diskurzivna raba je podvržena določenim omejitvam, ki jih ni mogoče deducirati ne iz njihovega pomena ne iz njihove informativne vrednosti, pa vendar delujejo tako, da izjavo, v kateri nastopajo, usmerijo k določenemu tipu izjav oziroma sklepov, v prid katerih je mogoče prvo izjavo uporabiti kot argument. Vsaka izjava se po tej teoriji daje kot argument za neki sklep, pri čemer je zveza med argumentom in sklepom nakazana z določenimi morfemi, ki nastopajo v izjavi: z zvezniki (in, toda itn.) ali pa adverbi in njim podobnimi izrazi (malo, skoraj,

samó, celo itn.). Ti *argumentacijski operatorji*, kot jim pravi Ducrot, imajo specifične pogoje za argumentacijsko rabo, tako, denimo, veznika *in* ni mogoče uporabiti za protivne zveze ipd. Da se izjava daje kot argument, je znamenje njene avtoreferenčnosti, kajti argumentacijska moč izjave je — tako kot ilokucijska moč — sestavina njenega smisla, še več, je tisto, kar njen smisel šele konstituira prav s tem, da izjava referira na svoje izjavljanje. Semantična vrednost izjave se torej reducira na vrednost argumenta oz. sklepa, vrednost, ki si jo daje sama izjava v nekem konkretnem diskurzu, ko se sklicuje na svoje izjavljanje.

Radikalna razlika med to strukturalno teorijo argumentacije in tradicionalnimi teorijami je v tem, da po tej teoriji ni mogoče priti do sklepa, h kateremu meri izjava, izhajajoč iz informacij oziroma iz njihovih posledic, ki naj bi jim jih pripisovali sogovorniki, kar z drugimi besedami pomeni, da argumentacija ne temelji na dejstvih, ki naj bi jih opisovala izjava, niti ne na dedukciji iz teh dejstev. V dokaz za to, da argumentacija nima dejstvene opore, Ducrot najpogosteje uporabi opozicijo med na prvi pogled sinonimnima morfemoma *peu/un peu* (malo/nekoliko, pogovorno *en mal'*). Izjavi, v katerih nastopata ta izraza, opisujeta isto dejstvo, namreč majhno količino nečesa, prinašata torej isto informacijo, pa vendar sta usmerjeni k nasprotnima sklepoma. Tako meri izjava »X je malo delal« na sklep »Zato ne bo uspel«, medtem ko izjava »X je nekoliko delal« meri na sklep »Zato bo morda uspel«. Ta zgled kaže, da argumentacijo neposredno določa ali narekuje stavčna struktura in ne dejstvo oziroma njegov opis, ki naj bi ga posredovala izjava. Argumentacija je torej že vpisana v jezik oz. v stavke in ni nekaj, kar bi se stavku dodalo šele, ko bi bil izrečen v neki diskurzivni situaciji. Argumentacijska moč je v stavku vrh tega še markirana. Argumentacijski markerji so ravno operatorji, katerih funkcija pa ni v tem, da šele vpeljejo argumentacijski naboj z izjavo, marveč zgolj v tem, da nakažejo tip argumentacijske navezave, to je, tip možnih sklepov, ki jih izjave dopuščajo ali legitimirajo. Argumentacija je po tej teoriji že navzoča v stavku še pred posegom argumentacijskih operatorjev vanj.

Čeprav argumentacija ne temelji ne na dejstvih ne na logičnih relacijah, ki naj bi izražale zveze med dejstvi, vseeno ni arbitrarna, temveč se je drži — podobno kakor pri logičnem sklepanju — neka prisila. Učinki te prisile se pri naslovljencu kažejo tako, da v hipu, ko razume izjavo, hkrati že »ve«, h kateremu sklepu je usmerjena, in zato mora nadaljevati pogovor v skladu s to argumentacijsko navezavo.

Od kod naslovljencu vpogled v zvezo med argumentom in sklepom? Po tradicionalni koncepciji argumentacije temelji argumentacijsko gibanje na dveh med sabo neodvisnih predpostavkah. Po eni strani izjava-argument (A) opisuje neko dejstvo (D), in sicer na tak način, da je mogoče ta opis verificirati oz. falsificirati. Ta resničnostna vrednost izjave-argumenta je popolnoma neodvisna od njene namere, da iz tega dejstva pride do sklepa (S). Po drugi strani pa morata tako govorec kakor naslovljenec predpostaviti da to dejstvo implicira resničnost oziroma veljavnost sklepa S. To zvezo je mogoče ponazoriti takole:



Po tej tradicionalni koncepciji argumentacije je zveza med A in S popolnoma neodvisna od jezika, jezik jo zgolj izraža. Zato se ta koncepcija znajde v težavah, brž ko naj bi pojasnila izjave, v katerih nastopajo izrazi tipa *peu* in *un peu*, torej izjave, ki imajo različne argumentacijske naboje. Če priznava, da tako izjava s *peu* kakor tudi izjava z *un peu* prinašata isto dejstveno vsebino, potem njune argumentacijske opozicije ne more pojasniti, če pa, narobe, priznava to opozicijo, potem mora priznati tudi to, da izražata *peu* in *un peu* različni dejstva, kar pa je v navzkrižju z našo jezikovno intuicijo.

Kaj torej opravičuje spontano ločevanje argumentacij, ki izhajajo iz *peu* in *un peu* — kljub temu, da imata izraza isto dejstveno vsebino? In narobe, zakaj lahko v specifičnih diskurzivnih situacijah izjavi, ki vsebujeta *peu* in *un peu* — kljub temu, da sta nasprotno usmerjeni — pripeljeta do istega sklepa? Ducrot zavrača rešitev, po kateri bi morali izrazoma *peu* in *un peu* poiskati splošnejši okvir, v katerem bi ta izraza »pomenila« v bistvu isto, saj s tem ne bi pojasnili, zakaj obstajata v jeziku dva tako podobna morfema za »isto reč«. A problema argumentacije tudi ni mogoče rešiti zgolj na ravni stavčne strukture izjave, ki rabi kot argument za neki sklep, saj bi morali predvsem pojasniti načela, ki določajo zvezo med izjavo-argumentom in izjavo-sklepom. Največja težava teorije argumentacije je v tem, da mora pojasniti, zakaj nas, kadar argumentiramo v vsakdanji govorici, kljub temu, da jasno čutimo razliko med argumentacijama, izhajajočima iz *peu* in *un peu*, ne motijo argumentacije, ki to razliko zanemarijo in pripeljejo v obeh primerih do istega sklepa. Skratka, težava je v tem, da mora pojasniti razločevanje in možnost njegove »pozabe«. Ni se mogoče zadovoljiti s pojasnilom, ki argumentacijsko moč izjave razume kot množico vseh možnih sklepov v vseh možnih diskurzivnih situacijah, med katerimi bi se nekateri ali kar večina ujemala s tipom sklepov, h katerim izjava ponavadi pelje, nekateri pa bi se ujemali s tipom sklepov, do katerih ponavadi pripelje izjava, ki je argumentacijsko obrnjena v nasprotno smer. Če argumentacijo pojasnjujemo na ta način, potem smo prisiljeni razširiti pojem »diskurzivne situacije« do te mere, da pojasni vsako izjemo, skratka, pojem diskurzivna situacija zgubi eksplikacijsko vrednost. Po tej razlagi bi izjava s *peu* in izjava z *un peu* peljali do istega sklepa zato, ker bi ju uporabili v dveh popolnoma različnih diskurzivnih situacijah. Vse razlike bi torej izhajale iz diskurzivne situacije, ki bi bila neodvisna od izjave. Ducrotov odgovor pa je ravno nasproten: ne določa diskurzivna situacija izjave in iz nje izhajajoče argumentacije, pač pa izjava sama strukturira diskurzivno situacijo, skratka, diskurzivna situacija je notranja izjavi, je del njenega smisla, kolikor je namreč vsak smisel — v skladu z Ducrotovo opredelitvijo smisla izjave — predstava ali opis, ki si ju izjava ustvari o lastnem izjavljanju.

Če torej argumentacijske usmeritve izjave k nekemu določenemu tipu sklepov ni mogoče pojasniti niti zgolj z njeno stavčno strukturo niti z diskurzivno situacijo, v kateri je izrečena, pomeni, da se mora ta usmeritev utemeljevati na nečem tretjem, in temu načelu argumentacije pravi Ducrot — sposojajoč si Aristotelov izraz — *topos*, *obče mesto*.

Topos kot opora argumentacije ima tri bistvene lastnosti: 1. je univerzalen, kar pomeni, da ga morata priznavati kot načelo argumentacije vsaj govorec in naslovljenec če ne že vsa govorna skupnost. Brž ko je uporabljen neki argument, se pravi, brž ko je izrečena neka izjava, so že mobilizirani tudi toposi kot načela za razumevanje tega argumenta. Topos lahko ustrezno funkcionira le, če je predpostavljen kot skupen udeležencem argumentacije. Konsenz o uporabljenem

toposu je nepogrešljiva, vnaprejšnja predpostavka vsake argumentacije. Tudi če bi se govorec oprl na kak topos, ki bi ga — skrajni primer in bržkone tudi neverjeten — priznaval samo on, bi v tisti meji, v kateri bi bil predstavljen kot utemeljilo argumentacijske navezave, štel za obče veljavnega, kar pomeni, da je argumentacija — če namreč drži, da se opira na topose — nedovzeta za skreptični argument.

2. Iz obče veljavnosti toposa izhaja tudi njegova druga lastnost: *splošnost*. Če naj argumentacijsko načelo šteje za veljavno, se pravi, da mora biti neodvisno od svojih konkretnih aplikacij. Če naj topos velja v konkretnih aplikacijah, mora na neki način veljati pred vsakršno aplikacijo.

3. Najbolj značilna in morda tudi najbolj presenetljiva lastnost toposa pa je *gradualnost*, ki jo Ducrot formulira takole: »čim več x , tem več y « in narobe: »čim manj x , tem manj y «, kajti topos nastopa zmerom kot par toposov: direktni in konverzni. Na primer topos »čim več dela, tem več uspeha« in narobe. Z vidika toposa je namreč delo edini vir uspeha. Ta spontana težnja argumentacije h gradualnosti se kaže, denimo, takole: če je x argument za y , potem je večja količina x toliko močnejši argument za y . Gradualnost toposov na neki način predpostavlja, da so predikati, denimo, delo, inteligentnost, poštenost nekaj, kar je mogoče meriti ali vsaj primerjati, skratka, predpostavlja, kot da bi bili delo, inteligentnost, poštenost itn. na sebi merljive količine. Predikati naj bi bili že po naravi merljivi, argumentacija pa bi nanje zgolj aplicirala načela tipa: »čim več x , tem več y «. Od kod ta homogenost toposa in predikata, ki je velikokrat v navzkrižju z logiko? Kot zabavno ponazorilo bi lahko navedli Ducrotov zgled. Če nekoga obtožijo, da je zagrešil zločin v Parizu, potem se zdi, da bi bolj dokazali njegovo nedolžnost, če ne bi rekli zgolj »V času zločina je bil v Versaillesu«, marveč bi svoj argument še okrepili z operatorjem *celo*: »V resnici je bil takrat celo v Chartresu.« Ta argumentacijska navezava se opira na topos: »Čim dlje je kdo od kraja zločina, tem manj je verjetno, da bi ga zagrešil,« kar je v nasprotju z načelom logičnega sklepanja, ki ni gradualno: »Kadar nekdo ni v kraju X , potem ne more zagrešiti zločina v kraju X .«

Četudi logično ni mogoče utemeljiti homogenosti predikata in toposa, namreč njune gradualnosti, pa je argumentacija mogoča le, če to homogenost predpostavlja. Edini možni odgovor na to zagato je, da je že sam predikat kristalizacija ali strditev prejšnjih argumentacijskih gibanj. Predikat ni nič drugega kakor sveženj toposov, izmed katerih eden zmerom prevlada in nadloči druge.

Če je strukturalna semantika sprva uporabila svoja konceptualna orodja na področju argumentacije, pa so jo rezultati raziskav argumentacije prisilili, da revidira pojmovanje pomena. Kar velja za predikate v argumentaciji, velja za vsak stavčni pomen: pomen ni nič drugega kakor sveženj toposov, ki so neki govorni skupnosti na voljo, smisel izjave pa naslovljenec konstruira tako, da aplicira ustrezne topose na izjavo. Katere topose bo uporabil, nikakor ni prepuščeno naslovljenčevi svobodni presoji. Izbira toposov je dvojno omejena: po eni strani že z vezniki in adverbi, ki nastopajo v izjavi, po drugi s samimi predikati. Vsi predikati, ki so »v obtoku« v neki govorni skupnosti, so že povezani z množico toposov, ki sodijo — ravno kot ta splet toposov — v tradiirano »duhovno zakladnico« te skupnosti. Drugače rečeno, vsak predikat je povezan z nekaterimi verovanji, prepričanji in predsodki, ki konstituirajo njegov pomen. Brž ko neko besedo izrečemo, denimo, delo, uspeh itn., že mobiliziramo ta nezavedna verovanja in prepričanja, ki so nam kot članom neke jezikovne

skupnosti bolj ali manj skupna. In prav v teh nezavednih verovanjih bi morali iskati vir prisile in evidentnosti, ki ne spremlja le argumentacije, marveč komunikacijo v vsakdanji govorici kot tako.

V tej strukturalni teoriji argumentacije vidimo radikalni prelom s tradicijo zato, ker pokaže, da se zadaj za dozdevno vsebinsko polnostjo predikatov, za evidentnostjo argumentov skriva zgolj praznina, v katero se vpisujejo različni toposi, a tudi sami toposi niso nič drugega kakor praznina, to dvojno praznino pa zapolnjuje naslovljenec izjav oz. argumentov s prvim, se pravi, z ideološkim smislom, ki ga konstituirajo prav prepričanja in verovanja, ki jih je deležen že kot član neke govorne skupnosti. Pomembno pri tem je, da naslovljenec to praznino zapolnjuje nekako spontano, nezavedno, in ravno to nezavedanje je pogoj, da se vzpostavi kot subjekt argumentacije oz. komunikacije. Argumentacija kot privilegirani zgled komunikacije je mogoča le, če se kot njeni udeleženci ne zavedamo načel, po katerih deluje. Ne samo da so toposi nezavedni, marveč je nezavedna tudi njihova aplikacija. Kolikor poteka konstitucija subjekta v vsakdanji argumentaciji nekako za hrbtom individua, bi lahko rekli, da je argumentacija kot ena od najpomembnejših oblik vsakdanje govorne prakse, hkrati tudi eden izmed najbolj učinkovitih mehanizmov ideološke interpelacije.

BIBLIOGRAFIJA

1. O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris 1972.
2. Isti, *Les échelles argumentatives*, Paris, 1980.
3. J. C. Anscombe in O. Ducrot, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles 1983.
4. O. Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris 1984.
5. Isti, »Informativité et argumentativité« v: *Mélanges Perelman*, Bruxelles 1986.

ESTETIKA: MED POJMOM IN KONCEPTOM*

Izraz estetika ima, kot vsi dobro vemo, različne pomene. Razlagamo jo lahko kot filozofijo lepega, kot filozofijo umetnosti ali kot metakritiko. Kar bi želel predstaviti v tem predavanju, so nekatere dileme, ki morda ne izhajajo vedno iz same estetike, ampak iz problemov, ki so povezani s obsežnejšimi in širšimi polji kulture in umetnosti na eni strani in filozofije in družbenih ved na splošno na drugi.

Na začetku moram razložiti, da izhaja naslov tega prispevka iz vprašanj, ki jih je zastavila francoska epistemologija, predvsem Gaston Bachelard in nekateri od njegovih učencev, čeprav se ti niso posebej ukvarjali z estetiko. Sam seveda nimam namena obravnavati elaboracij Bachelarda in drugih francoskih epistemologov, ki, kot rečeno, le zelo posredno zadevajo estetiko.

Bachelard, čigar izvorno področje raziskovanja je bila filozofija ali teorija znanosti in njena zgodovina, se je zanimal predvsem za prirodne znanosti in to, kar ga je zanimalo — med drugim — je bilo vprašanje kako znanost postane znanost. Trdil je, da znanost postane znanost z izdelavo temeljnih konceptov, ki skupaj z vzpostavitevijo predmeta znanosti in verifikabilne metode predstavlja predpogoje določene znanosti. Na tej osnovi, bi dodali, postane pojem, ki je podoba, predstava, nejasna zamisel, koncept, del obsežnejšega konceptualnega in konceptualiziranega polja idej in konceptov, ki so medsebojno povezani, čeprav ne tvorijo nujno zaprtega ali poenotenga polja védenja. Nekatera področja ostajajo odprta, nekatera vprašanja ostanejo neodgovorjena in neodgovorljiva, in seveda, takšna znanost ne more postaviti in določiti svoje lastne definicije, ne more postaviti in definirati svojih smotrov in svojega bistva.

Kot vidimo, se takšna koncepcija znanosti zlahka aplicira na prirodne znanosti in na matematiko, le stežka pa na družbene vede in na filozofijo, kajti ravno filozofija je tista, ki v takšni epistemologiji — kar filozofija znanosti v resnici je — služi kot metajezik znanosti in kot njegova metateorija, ki daje »smisel« temu, kar znanost počne.

* Predavanje, ki ga je imel avtor v Poznańu 8. junija 1987 na povabilo Poljskega filozofskega društva. Obravnavana tema je bila delno prikazana v knjigi *Estetika in epistemologija* (Ljubljana, 1984) ter v članku »Umetnost in znanost: načini obstoja in nekatere medsebojne zveze«, *Vestnik IMS*, št. 1—2, Ljubljana 1985.

Kot rečeno, se vse to lahko zdi zelo jasno, kadar imamo opravka s prirodnimi znanostmi, postane pa vprašljivo, ko apliciramo to pojmovanje na družbene vede in na filozofijo. Ne gre le za vprašanje nomotetičnih in ideomatskih znanosti kot jih je opisal Windelband, marveč za vprašanje, ki seže dlje in ki se dotakne ter je odvisno od samih temeljev odvijajočih se zgodovinskih procesov in ki so seveda odvisni tudi od kulturnih determinant.

Strinjamo se lahko s trditvijo, da je vloga filozofije tudi v tem, da služi kot svojevrstni definirajoči in metodološki pripomoček znanosti, ravno tako kot filozofija hkrati uporablja taiste znanosti v svojih posploševanjih, najsi bo gnoseološke, ontološke ali etične narave. Toda ali lahko nekaj podobnega trdimo o estetiki? Ali lahko rečemo, da je znanost, ali pa igra vlogo filozofije in je tako del le-te? Vsi vemo kako težko bi bilo sedaj, če bi hoteli konceptualizirati filozofijo, saj vemo, da tvori zelo različna polja ter je prej konvencija prinešena in ohranjena iz preteklosti kot pa jasno polje mišljenja in raziskovanja. Vseeno pa, če se omejimo le na omenjeno funkcijo filozofije, ali lahko rečemo, da je estetika del takšne filozofije? Mislim, da je odgovor pritrđen, saj le stežka trdimo, da je estetika znanost v prej opisanem pomenu ali da — tretja možnost — ni niti znanost niti filozofija.

Seveda je res, da tu nenehno uporabljам same sheme, kajti res je, da si vsaka znanost vsaj delno postavlja tudi filozofska vprašanja. Vendar pa je res tudi to, da ta vprašanja po svojem bistvu ne sodijo v to konceptualizirano znanost samo, marveč v njeno metateorijo, njeno metodologijo ali k osebnosti samega znanstvenika. Kar po mojem mnenju estetika v resnici počne je, da išče ravnovesje med znanostjo in filozofijo, ki je dobro ponazorjeno z dvoumnim opisom estetike kot filozofije umetnosti ali kot obče teorije umetnosti. Prvi opis ali definicija morda zmotno nakazuje, da estetika lahko vpliva na umetnost ali da lahko razume umetnost kot tako in predvsem, kot celoto. Dodajmo, da so podobni projekti, na primer filozofije zgodovine in v manjši meri filozofije prava že dolgo tega izgubili precej svoje veljavnosti, medtem ko se zamisel o filozofiji umetnosti ohranja naprej.

Estetika kot teorija umetnosti postavlja še več vprašanj, saj odkrito izjavlja, da je teorija določene prakse, čeprav vemo iz zgodovine, da se estetika (v širokem pomenu besede in ne v pomenu umetnostne kritike) in umetnost le redko srečata na skupnem terenu ter da so vlogo, ki naj bi jo igrala estetika kot taka, pogosto igrale filozofske teorije — eksistencializem, na primer — ali znanosti — strukturalna lingvistika, na primer — ali obče teorije s področja družbenih ved — sociologija in delno psihoanaliza, na primer.

Tako bi se zdelo, da bi bilo težko braniti estetiko kot filozofijo umetnosti ali kot občo teorijo umetnosti ter da v obeh primerih zapademo določenemu idealizmu in smo krivi neznanstvenega pristopa, s čemer hočem reči, da bi v tem zadnjem primeru posploševali nejasne ideje iz raznovrstnih in naključnih doživetij umetnostne stvarnosti. Krivi bi bili podobne napake kot filozofi, ko pristopajo k znanostim. S tem mislim na očitek, ki ga je Bachelard naslovil na pristop filozofov k znanostim, saj pravi, da filozofi pogosto govore in mislijo o znanosti kot taki v splošnih terminih, ne da bi znanosti dejansko poznali ter jemljejo za svoje izhodišče znanost, kakršna je bila v 19. stoletju ali celo le poenostavljeno inačico le-te.

V obeh omenjenih primerih bi se zdelo, da se dogaja nekaj podobnega, to je, da tako v estetiki kot filozofiji umetnosti in kot teoriji umetnosti spre-

jemamo umetnost in govorimo o njej kot taki, ne da bi se ob tem resnično spraševali o načinu, na katerega je ta umetnost pridobila takšen status in ne da bi zastavili bistveno vprašanje. »Pa je to umetnost?« Predvsem zato, se mi zdi, ker dandanes avtoritativni estetični normativni sistemi — ki so bili vedno izpeljani ali iz filozofskih sistemov ali iz določenih umetniških oblik ali tokov — niso več možni. Najprej zato ne, ker skoraj ne obstajajo več obče filozofske afirmativne teorije, ki bi lahko ali ki bi hotele zajeti totalnost kot tako. Drugič, ker dandanes le stežka govorimo o prevladujoči umetnostni usmeritvi, marveč lahko govorimo le o, na primer, modernizmu, postmodernizmu ali obeh, ob čemer se prehodne umetnostne in kulturne oblike in izdelki ohranjajo še naprej in tako dodatno povečujejo obstoječo sfero umetniškega. Tretji razlog leži v kulturni situaciji: ne le, da soobstajajo danes umetnosti iz različnih dob zahodne kulturne tradicije, marveč obstajajo ob njih in z njimi koeksistirajo tudi umetnosti drugih kultur — vzhodnjaške, afriške itd., ki vse, in to z razlogom, ohranjajo naziv umetnosti.

Menim, da leži tu izvor težav estetike in vzrok njenega bogastva. Kajti estetika je bila — v svojih različnih oblikah — prisiljena sprejeti kot svoj predmet raziskovanja zelo raznolike umetniške izdelke, katerih umetniška ali estetska vrednost je bila pridobljena brez estetike kot teorije. Estetika mora sprejeti te umetniške artefakte kot fakte, o katerih govori in teoretizira šele post festum, jih skuša vključiti v svoj umetnostni sistem, ter poskuša na njihovi osnovi priti do širših, obsežnejših in bolj filozofskih zaključkov. Estetika se je, z eno besedo, odrekla temu, da bi poskušale vplivati na naš skupni pristop k umetnosti. Kar skuša početi je, da poskuša analizirati in nato sintetizirati to, kar se dogaja v umetniški stvarnosti in kar je bilo ustvarjalno in oblikovano brez njene pomoči in navadno tudi brez njenega vpliva.

Poudariti je treba, da je povedano resnično predvsem za estetiko zadnjih dvajset ali trideset let, kajti prej, na primer v času Hegla kot glavnega primera in pod njegovim vplivom, ali v času eksistencializma ali celo fenomenologije, je bil odnos med umetnostjo in estetiko razumljeno v širšem pomenu besede močnejši in neposrednejši kot danes, vzrok čemur je bilo predvsem bolj poenoteno polje umetnosti.

Vendar pa bi morda lahko rekli, da delamo klasično napako, da namreč najdevamo red v preteklosti in pozabljamo, da so morda tudi tedaj ljudje mislili, da za njih in za njihov čas tak red ne obstaja? Na to vprašanje ne moremo odgovoriti enoznačno. Če pogledamo na primer Heglovo estetiko, se nam zdi neverjetna njegova vera v veljavnost in uniformnost njegovih tez in zaključkov. Nekaj podobnega lahko rečemo za Heideggrova dela ali celo za dela Etienna Souriauja, ki še vedno najde skupne temelje za enotne in koherentne razlage pojava umetnosti. Morda se danes s postmodernizmom znova približujemo dobi, v kateri bodo različne tradicije, se pravi tradicije različnih kultur na eni strani in različnih obdobjih na drugi, rezultirale v novi umetnostni podobnosti, podobni tisti iz časov romantike ali modernizma v času do srede šestdesetih let, le da tokrat na globalnejši ravni. Ne bi želel napovedovati prihodnosti, vendar se zdi, da gre morda ravno za to.

Kakorkoli že, mislim da lahko trdimo, da je v nekaterih primerih morda celo v najpomembnejših, pretekla estetika uspela zavestno teoretsko zajeti obstoječo umetnostno stvarnost, da pa danes tega ni sposobna zaradi razlogov, ki izhajajo najpoprej iz dejstva, demistificiranih umetniških izdelkov, ki so

vsi pridobili družbeni status umetnosti in drugič, ki izhajajo iz dejstva, da je dandanes zelo težko govoriti o koherentnih filozofijah, saj se zdi, da smo bolj v času filozofskih dekonstrukcij kot pa konstrukcij.

Če naše zaključke izrazimo na ta način, to pomeni, da smo opustili vsako upanje, ali željo vplivati na umetnosti in najbrž, da je to res za večino ljudi, ki se ukvarjajo z estetiko in sorodnimi raziskovalnimi področji. Kajti *raziskovanje* je tisto, ki je pomembno: mi vsi izhajamo iz poskusa razumeti, kaj se dogaja v umetnosti, v kakšnem odnosu je do preteklih umetnostnih pojavov in v kakšnem odnosu ali razmerju so ti pretekli in sedanji pojavi do drugih področij človeške prakse, dejanj in proizvodov ali stvaritev. Tako le stežka trdimo, da bi estetika lahko bila teorija umetnosti. Ali bi bilo potem upravičeno imenovati jo znanost?

Mislím, da ne. Ne le zato, ker so danes znanosti paradigmatško še vedno bolj ali manj omejene na prirodoslovje in na tiste družbene vede, ki se jih da kvantificirati in strogo konceptualizirati, ampak tudi zato, ker se je celo področja védenja, ki so ga nekateri že imeli za dejansko znanost — s tem mislim na znanost zgodovine — izkazalo, da za to nima ustreznih lastnosti.

Obstaja pa še drug razlog za tako skromno soglasje med estetiki, kaj sploh je estetika in vzroki za ta razhajanja ležijo ali v filozofskih tradicijah, iz katerih izhajajo ali iz umetnosti, ki jo upoštevajo v svojih teorijah.

Tako bi lahko rekli, da estetika v najboljšem primeru doseže raven pojma ali pojmovnega védenja in ne koncepta ali konceptualnega védenja in znanja, ki je povezano z znanostjo.

To ni nujno nekaj negativnega, saj kot filozofi vemo, ne da bi nam to znanstveniki, ki se tega dejstva še mnogo bolj zavedajo, morali to povedati, da tudi znanosti doživljajo nenehne spremembe in gredo skozi revolucije in da je naivno gledati na znanost kot na nekonfliktno konceptualno bitnost.

To, kar se estetika od znanosti lahko nauči, je metoda *stroge argumentacije* in ne njena metoda verifikacije.

Prišli smo do zaključka, da estetika ne more biti znanost v pomenu, v kakršnem je to na primer biologija ali lingvistika ali celo zgodovina, ki imajo vse vsaj predmet, ki jim dopušča pozitiven pristop. Kako lahko definiramo estetiko? Rečemo lahko, da v nekaterih vidikih vsebuje elemente znanosti in znanstvenosti, da je torej delno znanstvena, namreč v kolikor uporablja znanstvene metode argumentacije. Na drugi strani pa sestoji estetika tudi iz filozofije, ali točneje, uporablja filozofsko metodologijo ter izkorišča njen ogromni historični potencial. Rekli bi torej lahko, kot sem zapisal na začetku, da je estetika oboje, znanost in filozofija, ali točneje, da je del filozofije, da pa poskuša in uspeva uspešno uporabljati znanstvene metode, ki izvirajo predvsem iz dejanskih in konceptualiziranih znanosti: lingvistike, semiotike, celo matematike itd., in poskuša z njihovo pomočjo osmisliti to, kar se dogaja v umetnosti, kako jo dojemamo in v kakšen odnos jo postavljamo do preteklih umetnostnih pojavov in do drugih družbenih pojavov. V tem smislu je estetika navkljub prej povedanemu v resnici filozofija umetnosti, pri čemer razumemo filozofijo kot védenje in metodo, ki zavzame globalni in avtorefleksivni odnos in pristop do stvarnosti, se pravi, skuša upoštevati tudi svojo lastno stališče, svoje lastno mesto izjavljanja. Hkrati znova in znova definira svoj predmet ali privzame družbeno in zgodovinsko že sprejeto definicijo tega predmeta ter služi tako kot njegova metateorija.

Seveda pa moramo razlikovati med estetičnimi teorijami kot so Lalojeva, Souriaujeva, Munrojeva ali pred njimi Hutchinsonova in številnimi sodobnimi teorijami, ki se omejujejo na področje estetike in tistimi teorijami, ki so del običajnih filozofskih teorij ali, ki so iz njih nastale, kot so Heglova, Schellingova, Heideggrova in do neke mere Hartmannova ali Ingardnova, ki sta, zadnji dve namreč, bolj odvisni od obče filozofske teorije, vendar spet ne toliko kot Heglova ali marksistične ali Blochova, kjer izhodiščna filozofska pozicija določa njihov pristop in odnos do umetnosti ali kjer obe — filozofija na splošno in estetika — tvorita celoto.

Upoštevaty moramo še nekaj: ali lahko prirodno lepoto in pojave imamo za upravičene predmete estetike? Brez dvoma imajo mnogi ti pojavi isto ali vsaj podobno, če že ne naravo pa vsaj učinek kot človeške umetniške stvaritve ter da tudi ti povzročijo estetski učinek, ali povedano drugače, imajo estetsko funkcijo ali jo lahko privzamejo. Vendar pa bi morda to področje objektivnosti moralo biti ločeno od prvega, saj deluje na drug način, kajti čeprav gre skozi pridobljeno družbeno polje — kar pomeni, da naše dožemanje, izbor in vrednotenje estetskih prirodnih pojavov določa predvsem družbena in zgodovinska formacija kateri pripadamo — prirodno estetsko področje deluje na drugačen način — namreč zato, ker vemo, da vanj ni investiran pomen ali smisel, in izžareva pomen le, če ga vanj investiramo.

Lahko bi torej rekel, da je dejansko področje estetike umetnost. To postane jasneje, če definiramo estetiko kot filozofijo umetnosti in ne lepote ali kot teorijo estetskega učinka. Če estetiko definiramo na ta način — ali definiramo tako del nje, saj lahko iz estetike pristopimo tudi k drugim področjem človeške ali prirodne stvarnosti — se nujno znajdemo na mejnem področju med znanostjo in filozofijo in tudi med pojmovnim in konceptualnim polom. Ne moremo reči, da ne uporabljamo nekaterih konceptov kot so harmonija, simetrija, forma itd., vendar pa tudi ne moremo reči, da so besede kot so lepota, estetska vrednost ali popolnost kaj več kot pojmi, ki najbrž nikdar ne bodo konceptualizirani. Področje teh pojmov je tisto, ki s svojo nejasnostjo in nedefiniranostjo daje smisel temu, kar estetika počne, kajti ti pojmi morajo vedno znova biti delno deinifirani in redefinirani s strani tistih, ki jih uporabljajo na osnovi svojega lastnega estetskega in estetičnega izkustva ter meril in teoretskega ozadja. Izkaže se torej, da dejstvo, da estetika ni znanost v Bachelardovem pomenu besede ali v pomenu Althusserja, ki je Marxovo razlago zgodovine razglasil za nov znanstveni kontinent, za novo znanost, ni nič negativnega, ampak v resnici predpogoj za resen in kritičen pristop k umetnosti na eni strani in k sami estetiki ali k njenim različnim oblikam, tradicijam, usmeritvam in ravnem na drugi. Tako se tudi zdi, da je estetika obsojena na to, da se giblje in niha nenehno med uporabo pojmov in uporabo konceptov in med strogimi, rigoroznimi metodami, pristopi, idejami in koncepti pridobljenimi iz znanosti ter odprtimi, intencionalnimi in filozofskimi pojmi z njihovimi dodatnimi in nedefiniranimi pomeni.

Ali lahko rečemo, da ima estetika s tem poseben položaj znotraj filozofije? Odvisno od tega, kako obe definiramo. Če definiramo estetiko kot filozofijo umetnosti, je očitno, da jo mora dopolniti teorija, ki se ukvarja ali z drugimi estetskimi pojavi ali z bistvom same estetske percepcije. Obe ali vse tri nato tvorijo estetiko kot del globalne filozofije, pa naj obstaja ta v poenoteni ozi-

roma enotni ali v razpršeni neorganizirani obliki. Na ta način bi estetika zavzela svoje mesto poleg ontologije in gnoseologije.

Vendar pa bi estetiko lahko definirali tudi na drug način, namreč dokler jo razumemo kot filozofijo umetnosti. Lahko bi jo definirali *kot del filozofije kulture* in to je stališče, ki se mi zdi najbolj zadovoljivo, kajti na ta način se legitimno ukvarjamo *le z umetnostjo* ter so vsi prirodni pojavi z estetskim učinkom a priori percipirani *skozi* filter družbenozgodovinskega tkiva. Na ta način so razlikovanja med različnimi kulturnimi tradicijami, ki tvorijo osnovo za razlike v umetniški percepciji in razumevanju same estetike povsem izpostavljena, so s tem lahko upoštevana, s tem pa tudi diferencirana in razločena. Kajti res je, da umetnost najpoprej tvori del kulture in je umetnost šele na tem temelju, se pravi le na osnovi kulturnih norm, umetnost pridobi status umetnosti. Kultura je tako formativna osnova za razlikovanje med umetnostjo in ne-umetnostjo.

Estetika, ki v različnih kulturnih ali ožje, estetičnih tradicijah danes obravnava umetnost, pričinja zavestno ali ne, iz estetskih vrednot, ki so bile pridobljene in transponirane s poljem kulture. Osmišlja ali osmišljati hoče umetnost in ugotavljati, kaj umetnost je in kaj je umetnost, kaj je umetniška lepota, kaj je preteklost, sedanjost in prihodnost umetnosti, kako se umetnost umešča v spektrum drugih človeških stvaritev z estetskim učinkom. Hkrati samo sebe definira in redefinira, pri čemer si pomaga s privzemanjem konceptov, metod in pojmov ali idej znanosti, pa naj bodo te družbene ali prirodne. Zato se zdi naravno, da se estetika nenehno giblje med filozofijo in znanosti in hkrati — čeprav to ni vzporednica — med pojmi in koncepti.

RAZPRAVE O MARKSIZMU IN POSTMARKSIZMU

Neda Pagon

K RAZPRAVAM O POSTMARKSIZMU, POSTSOCIALIZMU, NOVIH GIBANJIH

Vračam se k distanciranemu branju dveh avtorjev, ki sta pred leti¹ izzvala burno zanimanje z zastavitvijo nekakšnih novih (večno!) socioloških in filozofskih paradigem versus, na eni strani »socialistični model« (Touraine) in, na drugi, kar specifična marksovska paradigma (Habermas). Zapoznelost tega razmisleka je morda v prid njegovi zmernosti in celo kritičnosti, zdajšnje branje teh dveh knjig pa je tudi sicer zelo inspirativno v naših sedanjih razpravah, in to je zapoznelosti v olajševalno okoliščino.

Tourainovo delo *Po socializmu* pravzaprav ni zelo primerljivo z njegovimi prejšnjimi deli, v katerih je njegova vizija *programirane* družbe bolj poglobljena in kompleksno določena: v navedenem delu je veliko več politične zavzetosti kot teoretskega utemeljevanja v dokaz razlik med socializmom v Tourainovi različici in socializmom marksovske tradicije.

Znamenitejšo delo, Habermasovo *Za rekonstrukcijo zgodovinskega materializma*, pa je teoretsko jasno, resno in zato obvezno branje; morda je to razlog, da je težko ali teže določljivo avtorjevo politično stališče. Zdi se, da teh dveh del pravzaprav ni legitimno primerjati — gotovo pa je, da sta lahko plodno izhodišče za ugotavljanje kulturne *identitete* marksovskega socializma in še bolj njenega spreminjanja v postindustrijski družbi.

Vendar pa obstaja neko drugo ujemanje, neka drugačna sinhronija: gledano od zunaj se izkaže, da le-to obstaja med novimi postmarksističnimi paradigmi (običajno imenovanimi »industrijske«) in med notranjo krizo marksistične kulturne identitete. Določen razkroj sociološke marksistične tradicije — ki je lahko posledica kritik ali pa ne prav korektne rabe lastnih analitičnih sredstev — nujno postavlja vprašanje ponovne problematizacije vrednostnega sistema in modela zgodovinske prakse, ki sta značilna za to identiteto. Prav kot zgled takšne problematizacije lahko (tudi) uporabimo omenjeni knjigi.

Seveda je jasno, da je vse odvisno od točke gledanja; gledano tako — v duhu ponovne problematizacije temeljev marksovske kulturne identitete — sta naša avtorja manj antitezna, kot se namerno hočeta pokazati. Touraine brez slepomišljenja in brez slabe vesti razkrinkava zastarele in preživele sestavine, zaradi katerih je, po njegovem, socializem ideologija zahajajoče industrijske družbe; zato pa poudarja novosti postsocializma, na podlagi katerih

¹ A. Touraine: *L'après socialisme*, Grasset, Pariz 1980. J. Habermas: *Zur Rekonstruktion der historische Materialismus* (Izbor za slovensko izdajo je v pripravi pri založbi Komunist).

hoče zarisati kulturno identiteto nove opozicije kot gibanja — vendar pa ne more brez tradicionalnega sklicevanja na dvojico vladani/vladajoči. Habermas pa si prizadeva, da bi rešil in rehabilitiral še aktualne elemente marksovske kulturne tradicije; izkaže se, da je to mogoče samo z globokimi spremembami in prilagajanji in za ceno zavrnitve kar lepega dela marksovske tradicije. Potemtakem ne gre za še eno ponovno, dodatno vračanje k pravemu Marxu, za še eno filološko rekonstrukcijo bistva njegove misli (razumljene kot, po definiciji, »vedno žive«), marveč za postopek pravcate demontaže, selekcije (ki proizvaja tudi »škart«) in rekonstrukcijo na podlagi novega projekta in brez fetišističnih ozirov za neuporabno v tem gradivu.

Obema stališčema je skupno tudi to, da postavljata pod vprašaj domnevo, ki se zdi dovolj značilna za Marxovo misel in za marksistično kulturno identiteto; predpostavko namreč, da je vrednostni sistem (socialistični) kot sistem, ki usmerja zgodovinsko prakso, na določen način rezultat znanstvene analize klasičnega kapitalizma.

Poglavitna teza v *Po socializmu* je, da socialistični model kot model politične akcije in razrednega boja ni več ustrezno uporaben in je torej zgodovinsko zastarel. Z izrazom »socialistični model« misli Touraine v splošnem na družbeno prakso, ki je značilna za socialistično delavsko opozicijo v industrijskih družbah, v katerih imajo delavci osrednjo vlogo v družbeni opoziciji in je sindikalna akcija izhodišče za politično akcijo; tam torej, kjer ekonomski posegi države delujejo kot razvojni dejavnik (zato je tudi — sicer bistvena — akcija sindikatov podrejena vodilni vlogi partije) in kjer se pripisuje *status centralnosti* ideji o razvoju produktivnih sil v socialističnem kulturnem modelu.² Očitno je, da to niso značilnosti, ki bi se izrazito nanašale na Marxov socializem, ampak zadevajo predvsem splošne značilnosti zgodovinske tradicije komunističnih partij, nemške socialne demokracije in »romanskega« socializma. Kljub temu pa njegova analiza zadeva splošnejšo kritiko Marxovih socioloških iztočnic.

Prvi razloček med obema zastavitvama je na ravni koncepta akumulacije. Po Tourainu se danes v ekonomsko najbolj razvitih družbah akumulira »zmožnost produciranja produkcije«, se pravi znanje. Ne gre torej samo za akumulacijo »sredstev za produciranje dela«, vedno novih delovnih možnosti: znanstvenoraziskovalnih institucij, izobraževanja in permanentnega poklicnega usposabljanja, ki uživajo blagodati enotnega informacijskega sistema in nakopičenega znanja.³

Akumulacija družbenega spomina in pameti omogoča, po Tourainu, da se preseže omejeni značaj, ki ga še vedno imajo inovacije v industrijskih družbah. Inovativnost namreč pojmujejo kot »odprtost in pustolovščino« — in sicer podjetnika in profita: rezultat je tehnično-materialni napredek, ki je stvar podjetnosti podjetnika, vendar se dogaja v togem okviru, ki ga določajo »objektivni zakoni« trga in državno planiranje.

V različnih posameznih primerih industrijskih družb — v podjetniškem kapitalizmu in realnem socializmu — inovativnost vedno pojmujejo v okviru nekega splošnega kulturnega modela, ki ga obvladuje ideja razvoja produk-

² L'après-socialisme, nav. d., str. 29 in 41—48.

³ Prav tam, str. 119 in 123.

tivnih sil; ta v teh primerih velja za nekakšno metadružbeno načelo pri spreminjanju družbenih razmerij.

V programiranih, postsocialističnih družbah pa te »transcendence« pro-
duktivnih sil ni več. Za Touraina to nikakor ne pomeni, da ni več ekonomske
prisile in da se lahko zgodi tehnološka utopija — družbe izobilja — marveč,
da je posledj mogoče vsaj poskušati programirati inovativnost in načrtovati
manipulacijo (v vseh smislih besede) s produktivnimi silami in produkcijskimi
razmerji v celoti. Ta programirana družba ima že zdaj vse predpostavke in je,
po Tourainu, stvar bližnje prihodnosti;⁴ v njenem kulturnem modelu se razvoj
ne kaže več kot rezultat metadružbenih sil, ampak postane zavedni in usmerjeni
razvoj na vseh ravneh; porabo prilagodi proizvodnji, spremeni strukturo pre-
bivalstva in prostora, vpliva na kulturo in s tem na družbena razmerja.

Subjekt teh globalnih projektov je »tehnokratski« vladajoči razred — ne
tehnik in birokrati, marveč tisti, ki imajo v »velikih organizacijah« oblast in
ki določajo cilje in smeri razvoja. Te »velike organizacije« so, po Tourainu,
veliko bolj samostojne (ne glede na to, ali so zasebne ali državne), kot so bila
tradicionalna industrijska podjetja, saj jim trg ne omejuje dejavnosti, spo-
sobne so se neverjetno prilagajati okolju in so tudi izjemno večje pri pogaja-
njih in pritiskih na nasprotno stran, na državo in vsakršne družbene instance,
ki jih ne vidijo in tudi ne doživljajo kot transcendentne.⁵

Touraine je eno osrednjih točk Marxove zastavitve — družbene stroške
produkcije — razširil in prestavil: v družbenem boju ne gre več za celotno
družbeno produkcijo, pojmovano kot celoto produkcijskih in potrošnih dobrin,
marveč za nadzor nad družbenim spreminjanjem in uporabo družbene infor-
macijske mreže, ki je sestavni del in ne samo dodatek nadzora; pa tudi za
nadzor nad rabo in izrabo izobraževalnega sistema delovne sile. Spreminjanje
in razvoj družbe tu ne pomenita več samo neposrednega ekonomskega razvoja
in povečevanja fonda dobrin in prostega časa, torej ne pomenita več indu-
strijske produkcije, ampak spreminjanje nacionalnega (in svetovnega) prostora,
njegovega prebivalstva, kulture in navad; to, kar je zdaj v ospredju, je potem-
takem »produkcija družbe«. Od tod sledi ugotovitev, da je Marxovo sociološko
izhodišče zgled tipičnega pojmovanja, ki je nastalo v kulturnem prostoru
industrijske družbe, saj se vzpostavlja okrog ideje o akumulaciji vrednosti
v obliki proizvedenih dobrin in hkrati o akumulaciji neizoblikovanega delav-
skega razreda (navadna delovna sila, abstraktno delo) kot potencialne indu-
strijske rezervne armade. Po Marxu urejajo kapitalistično akumulacijo natančno
določeni tendenčni zakoni in se kaže kot akumulacija delavskega razreda in
rezervne industrijske armade na eni strani ter kot koncentracija kapitala in
kapitalistov na drugi: to je empirična hipoteza o družbeni dvopolarnosti in
o vedno večjem zaostrovanju nasprotij med poloma, kar je povsem natančna
prognoza, ki kar samoumevno izhaja iz njegove teorije razvoja in krize kapi-
talističnega produkcijskega načina. Tu se ne sprašujemo o empirični uporabni
vrednosti te hipoteze, ki je seveda lahko sporna, ampak o trdnosti njenega
znanstvenega statusa, njegovi preverljivosti in zdržljivosti, ki je spodbudila
dolgo vrsto empiričnih razprav, od Bernsteina do Dahrendorfa in do danes.
Povsem drugačen je znanstveni status Tourainovega pojmovanja družbenih
konfliktov. Družbene skupine, ki se prepirajo za glavno vlogo v postsocialistični
družbi — za nadzor nad razvojem in spreminjanjem — nastopajo pri Tourainu

⁴ L'après-socialisme, nav. d., str. 119—25 in 130.

⁵ Prav tam, str. 131 in passim.

kot antagonist, tako rekoč po definiciji. Vladajoči in vladani, upravljalci in izvrševalci so si konstitutivno že vedno nasprotni, ne da bi bili dovolj razvidni mehanizmi, ki izzivajo ta antagonizem. Razredno razmerje vladajoči/vladani je za Touraina *smisel* celotnega družbenega razmerja v programirani družbi — tako da se zdi, da gre za prenos in globalno projekcijo na vso družbo, tistega razmerja, ki se vzpostavlja v velikih organizacijah, v katerih so potrebe in vrednote gospodarjev v nasprotju s potrebami in vrednotami vladanih in se gospostvo upira spontanosti in avtonomnosti.

Touraine s svojim socioekonomskim modelom (ta mu je, mimogrede, prislужil naslov tehnokratskega sociologa), katerega znanstveni status pravzaprav ni primerljiv s katerim od marksovskih modelov, ne razloži, kako naj vladajoči prestopijo meje velikih organizacij in presežejo konfliktni pluralizem med njimi, da bi se konstituirali v pravi vladajoči razred.

Vendar pa si Touraine močno prizadeva, da bi dokazal svojo kontinuiteto z Marxom, in ga za to rabo ne pojmuje kot sociologa, ki je ves znotraj kulturnega modela industrijske družbe, temveč kot filozofa, ki pojmuje zgodovino kot razredni boj.⁶ Nasprotje med vladajočimi in vladanimi se kaže skoraj kot rezultat na eni strani splošne težnje ljudi po avtonomnosti, toda tudi po gospostvu na drugi; obe nastaneta kot dejstvo prve vrste in ju niti ni treba tematizirati. Tako se nemara zgodi, da Tourainovo razširitev in delno spremembo teoretske podlage spremlja manjša zavzetost za znanstvenost analize.

Touraine zlasti skuša dokazati svojo kontinuiteto z Marxom kot filozofom prakse, spontanosti in avtonomnosti: na glas in prav v *Après-socialisme* nadvse kategorično pa zavrača utopično, eshatološko in tako imenovano »metadružbeno« razsežnost, ki jo vsebuje ta filozofija. Prav gotovo da v *Après-socialisme* ni vprašanja o ukinitvi razredov in o tem, da bi bilo treba narediti konec zgodovini; pri Tourainu boj med vladajočimi in vladanimi ostaja (dasiravno v njegovi dovolj »tehnokratski« izvedbi) dosledno imanenten tipu družbe, ki je zgodovinsko prevladujoča — iz česar samoumevno izhaja trditev, da je *zahodna demokracija nujen institucionalni dispozitiv za obstoj opozicijskih družbenih gibanj*.⁷

Dejstvo, da Touraine (in še kdo) zavrača utopično in eshatološko razsežnost razrednega boja (teze, katere nadaljevalec prav hoče biti), sili v razmišljanje, ki sega prek razločkov glede sociološke paradigme v ozkem pomenu med marksovskim pojmovanjem socializma in postmarksističnimi pojmovanji, saj opozarja na bolj splošne razlike, ki zadevajo kulturno identiteto enih in drugih in tudi koncepcijo zgodovinske prakse pri enih in drugih.

Za Marxa je bil socializem (socialistična družba, socialistični produkcijski način itn.) edini možni izhod in edini pomen sodobne zgodovine. Tudi če bi se lotili interpretacije Marxa v kategorijah *možnosti* in *morebitne zmotljivosti*, bi bilo vseeno očitno, da sta zanj v sodobni zgodovini samo dve možnosti, nadaljevanje kapitalizma in socializem; spreminjanje sveta, h kateremu pozivajo *Teze o Feuerbachu*, je treba razumeti kot strukturni skok, prehod iz ene oblike družbe v drugo, iz enega produkcijskega načina v drugi, se pravi v smislu prehoda v socializem. Sociološki model našega avtorja, model programirane informacijske družbe, postavlja pod vprašaj to zgodovinsko in teoretsko obzorje s trditvijo, da v teh družbah osrednje vprašanje razrednega boja in avtonomne človekove prakse ni več vprašanje prehoda v socializem, kajti

⁶ Touraine: *L'après socialisme*, nav. d., str. 261.

⁷ Prav tam, str. 195.

programirano družbo je mogoče šteti za nadaljevanje kapitalizma (v marksovskem smislu) samo v zelo občem pomenu; in tudi zato, ker je Tourainov model neizogibno moral izzvati »teorijo tipov družb« in njihove zaporednosti in razčlenjenosti, ki je ni mogoče reducirati na marksovsko teorijo o zaporedju produkcijskih načinov.

L'après-socialisme ponuja dva razvojna scenarija programirane družbe. V enem tehnokratski razred v upravljalški funkciji uveljavlja in nadzoruje družbeno racionalizacijo in spreminjanje ter dopušča kar najmanjšo stopnjo participacije; v drugem pa ekonomsko racionalizacijo spremlja okrepljena sindikalna dejavnost, demokratizacija družbe na vseh ravneh in kar največji vpliv avtonomnih gibanj na družbeno spreminjanje. Nasproti takšni alternativni prehod v socializem (v ozkem smislu — kot produkcijskega načina, v katerem je ekonomija pod nadzorom države) za Touraina preneha biti relevanten politični problem.⁸

V programirani družbi obstajajo potemtakem družbene skupine (vladajoči in vladani oziroma elite in gibanja), ki skušajo nadzorovati imanentno spreminjanje družbenih razmerij; imajo svoj projekt razvoja in se zavedajo dejstva, da ta projekt ni ne vzpostavitev naravnega reda (in torej metasocialnega) in tudi ne uresničitev kakšnega cilja, ki je imanenten zgodovinskemu razvoju (in tudi metasocialen). To dožemanje povsem imanentnega pomena družbenega spreminjanja opaža Touraine v določenih pogledih tako pri funkcionalističnih in sistemskih sociologijah, vsaj tedaj, ko izključujejo vsakršno upoštevanje vrednot in norm, kakor tudi v samozavedanju protestnih in sploh opozicijskih gibanj.

Tako se zdi, da je programirana družba presegla marksovsko alternativo socializem/kapitalizem. Čeprav ta družba na Zahodu dejansko pomeni nadaljevanje specifično kapitalistične industrijske družbe, je presegla njene strukturne značilnosti (na primer, enostavno akumulacijo produkcijskih sredstev in delovne sile) in njen kulturni model (podrejenost metasocialnemu načelu razvoja). Čeprav je ta družba razredno razcepljena, pa v njenem kulturnem modelu ni več naivne težnje po vzpostavitvi novega zgodovinskega reda, ki bo več veljal in bo bolj osmišljen kot enostranski projekti, ki jih včasih predlagajo posamezne strani, ki se bojujejo v njej. To pomeni, da sta tako realni socializem s svojimi nacionalizacijami kakor tudi hipotetični socializem (anarhični, samoupravni?!) izstopila iz obzorja socialne reakcije, ker sta pač transcendentni in iluzorni načeli.

Touraine izdela nato teorijo »tipov družbe« in predlaga štiri tipe, ki jih ima za obče možnosti diahronega in sinhronega diferenciranja družb (agrarna, trgovska, industrijska in programirana družba); za kateri posamezni tip gre, je odvisno od prevladujočega institucionalnega sistema (na primer, za industrijsko družbo je to realni socializem ali kapitalizem). Programirani *societarni* tip družbe je tisti, v katerem ima družba največjo zmožnost delovanja na samo sebe, ker objekt njenega kulturnega modela ni več religija, država ali ideja napredka, ampak »produkcija družbe«, to pa pomeni vodenje ekonomskega sistema (torej: produkcijskega načina), delovanje institucij in potemtakem tudi možno spreminjanje družbenih razmerij. V takšni societarni družbi prav zato lahko nastanejo največje kvalitetne razlike med konkretnimi družbami, ki so v njej alternativno možne. Touraine sicer šteje te kvalitetne razločke za pomembne, vendar vztrajno zavrača misel, da bi bilo v programirani družbi mogoče ures-

⁸ Prav tam, str. 269.

ničiti utopijo brezrazredne družbe. Zdi pa se, da to zavračanje ne izhaja toliko in ne samo iz utopične in »eksczesne« narave socializma, marveč bolj iz njegove neustreznosti. S stališča programirane družbe, ki je po definiciji sposobna zavestno spremeniti družbena razmerja in v kateri status centralnosti ne gre več produkcijskemu načinu, marveč neki širši instanci (»produkciji družbe«), s tega stališča pravzaprav sploh ni več mogoče predlagati prehoda k določenemu produkcijskemu načinu, tudi ne k hipotetičnemu socializmu, vsaj ne v smislu dokončne rešitve problemov in družbenih konfliktov.

Tako se izkaže, da pri Tourainu pravzaprav ni mogoče govoriti o postmarksizmu, ampak zlasti o projektu postsocializma ali preseženega socializma. Znanstveno potemtakem ni povsem legitimno iskati razlike med tourainovskim postsocializmom in marksizmom, ampak moramo predmet raziskave postaviti v obzorje razlike med projektom postsocializma in marksovskim socializmom; v tej zastavitvi pa nimamo več opraviti samo s prej obravnavanimi razlikami v konceptiji sodobnega zgodovinskega razvoja, ampak z načinom razumevanja zgodovinske prakse (ali družbene akcije) v tem razvoju in z vprašanjem norm, ki to prakso (akcije) urejajo.

Touraine skrbno pazi, da ne bi dregnil v obravnavo etične problematike in njeno avtonomnost (to je nasploh značilno za to vrsto sociologij in sociologov, morebiti na srečo?), zato vprašanje smeri, po kateri hodi praksa, skrči na analizo kulturnega polja, v katero je ta praksa vpeta. Znano je, da je Touraine v svojih prejšnjih delih trdil, da čelo področje kulturne izkušnje danes obvladuje napetost med kulturnim razvojem, ki je naravnan prav k razvoju, in med drugim, ki je naravnan k obrambi identitete. Tedaj je zagovarjal tezo, da je vladajoči razred modernističen in »racionalističen« (»razsvetljen«) in da je odpor množic do njega predvsem obramba osebne ali skupinske identitete, zdaj pa vztraja pri tezi, da morajo nova družbena gibanja sodelovati pri obeh modelih, to pa pomeni, da morajo po eni strani predlagati in spodbujati kulturno inovacijo, po drugi pa braniti identitete, ki jih ogrožajo družbene spremembe, programirane od zgoraj.⁹

Obe temeljni drži, modernizacijska in identifikacijska, potemtakem izključujeta oziroma ne potrebujeta pomoči metasocialnih načel. Prva namreč skuša opravičiti odločitve glede na njihovo tehnično učinkovitost in glede na posledice, ki jih imajo le-te za družbeno ravnotežje, druga skuša braniti avtonomnost in spontanost posameznika in identiteto skupine. Obe pa sta več kot samo zavrnitev metasocialnih načel: zavračata namreč tudi sleherno težnjo po univerzalnosti.

Gre torej za izrecno zavračanje normativnih kriterijev; to pa vrednostni sistem, ki implicitno je v Tourainove socialni misli, v resnici spravi zgolj na tipični opozicijski dvojici: vodilni/podrejeni, spontanost/gospodstvo. Na podlagi takšne redukcije pa je težko razumeti, kako naj bodo posebna, posamična gibanja subjekti racionalizacije in kulturne inovativnosti, ki bi veljala za vse občestvo vladanih, podrejenih; in kako naj na ta način presežejo raven obrambe zgolj skupinske identitete. Tukaj nekaj manjka; ne manjka samo marksovska težnja po univerzalni objektivnosti interesov delavskega razreda, marveč sploh kakršenkoli poskus etične utemeljitve družbene akcije. Tega se Touraine ne lagodno zave, in sicer brž ko spozna, da morajo gibanja na neki način sodelovati pri racionalizaciji in modernizaciji; tako se zave tudi potrebe po rekonstrukciji

⁹ *L'après-socialisme*, str. 164—165, 169—170.

neke etike ali vsaj nekega medsubjektivno veljavnega kriterija: zato hitro pristavi, da je »programirana družba odgovorna zase in da ve, da so družbene in politične odločitve v prvi vrsti moralne odločitve«. ¹⁰ Zaveda se torej težav, ki jih prinaša družbena akcija, ki se poskuša »vzpostaviti« prav kot takšna (se pravi avtonomna, motivirana in upravičena). Družbena akcija novih gibanj mora biti potemtakem hkrati »neodvisna in splošnega dosega«, samostojna glede na oblast in etično univerzalna. ¹¹

Tako se pri Tourainu obramba vrednot avtonomnosti in spontanosti prepleta na etični ravni s sramežljivim priznanjem, da je potrebna določena etika, ki omogoča zainteresirano odločanje — odločanje »pred« politično akcijo — glede kulturnih inovacij in predlaganih socialnih racionalizacij. Na videz se ta etična atrofija ne razlikuje od one, ki je bila značilna za marksovski socializem, v katerem sta znanost zgodovine in zgodovinska praksa popolnoma ukinili vsako težnjo po avtonomni etiki. Znano je, da Marx komunizma v glavnem ni predstavljal kot natančno etično-političnega projekta, ki bi bil univerzalno upravičen, marveč mu je ta pomenil predvsem »dejansko gibanje, ki ukinja obstoječe stanje stvari« (*Nemška ideologija*). Toda kljub temu ni mogoče reči, da sta zanj temeljni vrednoti avtonomnost in spontanost in da se pri njem vse reducira na dvojico spontanost/gospodstvo. Marksovski socializem namreč povsem očitno vključuje kompleksen sistem vrednot (saj je za ohranjanje tako socializma kot kapitalizma izrazito pomembna prav etična razsežnost, ki jo vsebuje marksovska koncepcija sodobne zgodovine); ta kot celota opredeljuje določene odločitve in vsebuje seveda tudi celo vrsto argumentov v korist opcije za socializem. Pomislimo samo na tiste vrednote, ki so najbolj obsežno izpričane v različnih interpretacijah Marxa, predvsem na znanstveno realnost kot ideal intersubjektivnega diskurza, in racionalno gospodstvo okolja (prostora) v nasprotju z romantično iluzijo o spontanem skladju z naravo. Te vrednosti so določene tako z eksplicitno Marxovo odločitvijo za odkrito in javno propagando, utemeljeno na informaciji in znanstvenih dokazih, in proti konspirativnemu sektašenju, kakor tudi z njegovim pojmovanjem dela kot obvladovanja narave in prakse, ki ji je podlaga določen načrt in implicira tudi samodisciplino in samoprisilo (včasih prav v smithovskem smislu žrtvovanja); končno pa tudi z njegovim pojmovanjem upravljalkega, vodilnega dela, ki — če v njem ni elementa avtoritarnosti (nadzorno delo), to pa je pri Marxu povezano s privatno lastnino — je nujna sestavina sleherne zgodovinske oblike organiziranega dela, tudi socialistične. Po drugi strani je Marxova opredelitev za socializem tesno povezana z njegovim sociološkim modelom, saj prav z njim lahko dokaže univerzalnost svoje teze: ker je kapitalistična akumulacija vzrok za razcepljenost družbe in za katastrofično povečevanje rezervne armade, je potemtakem mogoče znanstveno dokazati, da je socialistična revolucija v interesu kar največje večine posameznikov. ¹² Tu ima delavski razred vlogo Heglovega konkretnega občega. Že v *Nemški ideologiji* je rečeno, da so posamezniki, ki pripadajo temu razredu, empirično na ravni svetovne zgodovine. Tako se socialistična akcija delavskega razreda etično upraviči, in to v univerzalnem smislu, saj se dogaja kot človeško obče; upraviči pa se tudi zgodovinsko-sociološko, in prav to naj bi dokazovalo njene realne možnosti.

¹⁰ Prav tam, str. 59.

¹¹ Prav tam, str. 104.

¹² Prim. npr. *Manifest* 1. pogl. (Buržuji in proletarci).

Precej drugače je s Habermasom: rekonstrukcija historičnega materializma, kakor jo predlaga, ne zavrača nobene vrednote marksovskega socializma. Sprejema tiste, ki jih privilegira Touraine — avtonomnost, spontanost in identiteto — in tiste, ki sodijo v polje znanstvene racionalnosti, hkrati pa eksplicitno predoči normativno podlago, na kateri je mogoče dokazati pravilnost odločitev za praktične opcije. Filozofsko avtonomno skuša utemeljiti težnje marksovske etike po univerzalnosti, torej ne gre več samo za zgodovinsko-imanentno ali socialno-imanentno utemeljevanje. Na prvi pogled se zdi, da ta rekonstrukcijski podvig zadeva samo *filozofijo*, da bo res pokazal, kako se postmarksizem sooči in razloči z marksizmom, vendar se potem pokaže, da je ta rekonstrukcija postala potrebna zato, ker je moral Habermas zavreči nekatere bistvene elemente Marxove *sociološke* paradigme. Rekli smo že, da etika socialistične opredelitve temelji prav na sociološko-ekonomski teoriji kapitalistične akumulacije in tendenčne družbene bipolarizacije: nedvomna zastarelost tega izhodišča je Habermasu naložila dvoje: na eni strani mu je zato kazalo lotiti se rekonstrukcije, če ne celo *konstrukcije ex novo* filozofskih temeljev Marxovega humanizma, na drugi pa je moral te temelje sočasno historizirati (to je dokazati njihove možnosti in zgodovinski smisel); to je storil tako, da je bistveno razširil samo Marxovo sociološko izhodišče.

Habermasova rekonstrukcija torej izhaja iz spremembe industrijske družbe, to pa pomeni, da je že predpostavka te rekonstrukcije, da je konec s statusom centralnosti delavskega razreda in da je opravljeno z njegovo etično univerzalno funkcijo. Mimogrede je koristno opozoriti, da Habermas zelo previdno uporablja izraze in pojme, kot so »postkapitalizem«, »postmarksizem«, »postsocializem«, »postindustrijske« in »postmoderne družbe«. Habermas uvede razlago krize zrelega kapitalizma za namenom, da bi ob marksovski model ekonomske krize sistema postavil razčlenjeno celoto »eksplikativnih modelov«, kot so kriza racionalnosti, legitimizacije in motivacije. Kriza družbene identitete nas v tem kontekstu vrača h krizi sistema in seveda obratno, tako da ekonomski in politični sistem, ki občutita pomanjkanje notranje učinkovitosti, črpata iz vrelcev identitete in motivacije, ki jima ju lahko ponudi sociokulturni sistem — in spet tudi obratno.

Na podlagi takšne širše razčlenjenosti in medsebojnega izmenjavanja kriznih teženj bi se bilo nemara treba odreči osrednje pretenzije marksovske sociološke zastavitve, se pravi teorije krize kot znanstvene napovedi o temeljni smeri kapitalistične družbe. Zveza systemske analize in analize kolektivne identitete namreč ni takšna, da bi mogli na njeni podlagi enoznačno opredeliti, koliko je sploh še lahko tolerance v legitimizacijskem primanjkljaju oziroma da bi določili stopnjo, na kateri se frustriranost in konfliktnost spremenita v učinkovit politični antagonizem. Vendar pa je videti, da Habermas ne čuti potrebe po takšni odklonitvi marksovskega sociološkega stališča, saj še vedno opredeljuje zreli kapitalizem enako, kot je to počel marksizem, torej kot razmerje med mezdnim delom in kapitalom; čeprav je res, da ugotavlja, da je zdaj to razmerje skoraj politično, medtem ko je bilo v liberalnem kapitalizmu izrazito nepolitično. V Habermasovi koncepciji »zrelega kapitalizma« se prav tako kot v Tourainovi koncepciji »programirane postindustrijske družbe« pokaže, da so *dejansko* porušene ovire, ki so omejevale kulturni model kapitalistične industrijske družbe: to sta opravili sposobnost in potreba *socialne države*, da posežeta v strukturo proizvodnje, prav kakor je sposobnost politične organizacije delavskega razreda opustila, pravzaprav zavrgla izključno

nepolitični značaj razrednih razmerij. Tako postane tudi v habermasovski različici logično povsem mogoč proces »produkcije družbenih razmerij«, ki ga je zlasti tematiziral Touraine.

Tu se zopet postavi vprašanje centralnosti, statusa delavske centralnosti, oziroma, drugače rečeno, zdaj gre za to, da se prizna, da je konec delavske centralnosti v družbeni opoziciji in da je zato tudi konec etično univerzalnega značaja delavskega razreda. Že v *Zgodovini in kritiki javnega mnenja* se je pokazalo, da subjekt, ki bi zmozel reaktivirati »kritični proces javne komunikacije«, ki bi mogel osmisлити manipulirano »sfero javnosti«, ni delavski razred v marksovskem pojmovanju, marveč bolj množica delavcev, potrošnikov in državljanov, vseh, ki so v velikih birokratiziranih aparatih v proizvodnji, kulturi in politiki izključeni iz sodelovanja in še bolj od nadzorovanja, informacij in odločanja.

Habermas zdaj vse bolj poudarja razlike med današnjim razrednim položajem in položajem, ki ga odseva marksovska analiza: tedaj so nastopali praviloma interesi, ki so veljali za univerzalne že v perspektivi samih avtorjev, hkrati pa so bili industrijski delavci — proletariat — kategorija, kateri je dejansko ali potencialno pripadala velika množica prebivalstva. Lahko bi rekli, da se je dalo interese posplošiti, da so bili tako rekoč enake narave, česar ni mogoče reči za družbe, v katerih se velik del interesov artikulira skozi nova gibanja.

Za nova gibanja je značilno vsaj dvoje: njihova partikularnost — utelešajo sociokulturno identiteto posebnih skupin, ki je ni vselej mogoče prevesti v politični jezik — in njihova lociranost zunaj sektorja neposredne produkcije — so nosilci »postmaterialističnih« vrednot, ki so alternativne modelom industrijske družbe.

Iz tega sledi, da niti delavski razred niti nova opozicijska gibanja danes niso izrecni nosilci »posplošenih interesov« ali univerzalnih teženj. Če hočemo utemeljiti univerzalne vrednostne kriterije v novih zgodovinskih okoliščinah, ne moremo računati na domnevno objektivno razredno zavest delavcev, ampak je treba dejansko začeti samostojno konceptualno rekonstrukcijo: kritična filozofska refleksija poskuša z argumenti utemeljiti univerzalno etiko in na tej podlagi normativne kriterije družbene akcije. Habermasova teoretizacija etiko sicer utemelji kot avtonomno, vendar zato njeni subjekti, njeni nosilci, nikakor niso ločeni od zgodovinske realnosti: to utemeljnost v avtonomnosti je nemara razumeti v kontekstu starejše teorije »javne sfere«, ki je poskušala zapopasti, kje bi bil v okviru demokratične poznokapitalistične *socialne* države (zgodovina in kritika javnega mnenja) prostor za etično racionalizacijo. Pri Habermasu gre potemtakem za poskus sinteze dveh različnih vidikov marksovskega socializma, namreč vrednote refleksivne in avtonomne akcije (filozofija prakse) in vrednote znanstvenosti politično-družbene analize (znanstveni socializem). Na ta način se pravzaprav izmakne dvema skrajnima nevarnostima, v kateri zapade današnja razvojenitev marksizma — na eni strani grozi čisti aktivizem, spontanost kot vrednota (s svojimi subjektivističnimi in postsubjektivističnimi izidi), na drugi pa odpoved socializmu v imenu nekakšnega nevrednotnega scientizma. Po Habermasu namreč nastaja neodvisna moralna zavest v tesni zvezi z razvojem kritično-racionalnega mišljenja, kakor so tudi sposobnosti izražanja, komuniciranja in oblikovanja identitete močno odvisne od kognitivnih sposobnosti.

Pri razmišljanju o utemeljitvi univerzalistične etike, ki ne izhaja več neposredno iz ekonomske strukturne podlage, se pri Habermasu razkrije prepričanje, da marksovski koncept produkcijskega načina na zadošča za razlago razvoja družbenih sposobnosti za spreminjanje in razumevanje sveta. Zato predlaga širšo generalizacijo, ki jo imenuje »načelo organizacije«. Habermas predstavlja »organizacijsko načelo« kot hermenevitični model, ki mora znati razložiti celoten razvoj kake družbe kot razvoj njenih umskih sposobnosti, družbene integracije, interakcije in komunikacije, spreminjanja institucionalnega sistema in manipuliranja s produktivnimi silami. Vsako evolucijsko stopnjo sicer opredeljuje določeno »prevladujoče« »organizacijsko načelo«, vendar dopušča, da hkrati soobstojajo različni, tudi alternativni produkcijski načini, le da so funkcionalno ekvivalentni — tu se že nekajkrat poskušana primerjava s Tourainom dopolni, saj je očitno sozvočje med tem konceptom in Tourainovim pojmovanjem industrijske in postindustrijske družbe, ki znotraj sistema dopušča pomembne zgodovinske različice (kapitalizem — realni socializem).

Teza, da je prehod v drugi produkcijski način etična naloga prve vrste, je tako zavrtnjena; ta zavrtnitev je logično implicirana tudi v habermasovskem preseženju *teoretske centralnosti* koncepta produkcijskega načina. Nemara ta zavrtnitev še ni dokončno izpeljana, postavlja pa že (in še bolj bo) etiki historičnega materializma nekaj vprašanj, ki jih ni upoštevala ali se jim je celo poskušala izogniti. Predvsem gre za to, da pade zdaj *etična* privilegiranost prehoda v socializem, s tem pa je padlo tudi gledanje, ki je nekako po svoji lastni konstituciji privilegiralo dolgo trajanje prehoda; tako se je zastavilo čisto politično vprašanje o časovni preferenci posameznikov, vprašanje, kako se bodo subjekti, ki se pravzaprav odločajo, opredelili med možnostjo izbire omejenih izboljšav, toda konkretnih in takojšnjih, in med — zelo dolgoročno — možnostjo celostnega izboljšanja življenjskih razmer. Ta časovno-etična perspektiva historičnega materializma se v postindustrijskih okoliščinah seveda spremeni, saj so to razmere, ko industrijski razvoj ni sad žrtvovanja sedanje, tu navzoče generacije v prid prihodnje, marveč je bolj hipoteka na prihodnjo rabo vse bolj skromnih virov; tu racionalizacija vsakdanjega življenja in kulturna racionalizacija nastopata kot razkroj identitete: v takšnih okoliščinah se povsem spremeni tradicionalno pojmovanje odgovornosti ene generacije glede na drugo. Historični materializem se tudi ne more zadovoljiti s tem, da bi izdelal neko univerzalno komunikativno etiko kot normativni kriterij za družbeno spreminjanje v postindustrijski družbi (ali v poznem kapitalizmu); poskušati mora to etiko vsaj vpeti v specifični pozitivni program spreminjanja: praksa, ki se navdihuje v socialističnih/univerzalističnih vrednotah mora biti vendar tudi konkretno določljiva in dovolj močna, da preстане zgodovinsko preizkušnjo in tudi njene nehotene posledice. Na podlagi doslej povedanega je seveda zelo problematično opredeliti, kaj historični materializem še lahko je; vendar pa je jasno, da mora predlagati odgovorno strateško akcijo, če naj ostane zvest svoji identiteti. Odgovorna etika mora biti sposobna kar najbolj urediti svoje vrednote ali vsaj nekatere vrednote po določenem hierarhičnem redu in mora znati določiti kvantitativna razmerja vzajemne zamenljivosti med njimi — potem je to strateška akcija, ki ne predpisuje dejanj, ki so v skladu z vrednotami, ampak akcije, ki so v skladu s cilji, nameni, ki jih strateško določa njihova aksiološka razvrščenost.

Praktično in strateško vprašanje je, kdo naj izdelava te cilje. Če bi, tudi samo načeloma, to izdelavo prepustili strokovnjakom in profesionalnim politikom, bi to dejansko pomenilo, da smo podelili posebni privilegij eni razredni profesionalni tehnokratski frakciji, ki se ji že tako pripisuje, da ima v rokah iniciativo ali moč odločanja na podlagi tehničnih, nevrednostnih kompetenc; ali pa bi privilegirali — kot protiutež — protitehnokratsko akcijo manjšine, ki deluje kot edina možna avtonomna akcija. Univerzalistični komunikacijski etiki pa uspe združiti vrednote avtonomije in vrednote racionalnosti, kakor ji uspeva tudi razločevati med samó tehnično in ekonomsko učinkovitimi rešitvami in ustrezno celostno rešitvijo kakega družbenega problema. »Odločitev za razum« dobi v posebnih okoliščinah, v katerih se konstituira kritična »javnost« v post-industrijskih družbah, pravzaprav tragični značaj, kulturna identiteta marksistične tradicije pa je na preizkušnji prav spričo nove odgovornosti, ki ji nalaga konkretne predloge za družbeno spreminjanje.

Tomaž Mastnak

POSTMARKSIZEM, MADŽARSKI PRIMER

Iztek marksizma je v socialistični Evropi vse bolj nepreklicno dejstvo. Ta trditev se seveda nanaša na tiste sfere intelektualne produkcije, v katerih je bil marksizem — metaforično rečeno — živ: na tista razmišljanja (in seveda njihove »praktične« učinke ali ambicije), ki so bila kritična do »realnosocialističnih« režimov in sistemov, do njih morda tudi opozicijsko nastrojena, in vsaj relativno neodvisna od ideoloških aparatov države. Skupna oznaka, ki se je uveljavila za ta kritični, ustvarjalni, humanistični, topostrupni, svobodoljubni ipd. marksizem destalinizacije in poststalinizma, je revizionizem. Iztek marksizma je zato neposredno iztek revizionizma, povezan z zlomom reformnega komunizma.

Revizionizem in reformni komunizem sta namreč, kot mora biti, vsaj v tendenci oblikovala dialektično enotnost teorije in prakse: verjelo se je, da je mogoče z iskanjem in formuliranjem resničnega marksizma, izvirnega nauka, inicirati procese demokratizacije partije (morda pomagati t. i. progresivnemu krilu ali naprednim silam v partijskem vodstvu), z demokratizirano partijo pa zrevolucionirati sistem v duhu resničnega, demokratičnega, humanega itn. socializma, uresničiti revolucionarne ideje in ideale. Revizionistični marksizem ni kaj prida prispeval k spoznavanju »družb sovjetskega tipa«; za sabo je pustil prenovljeno socialistično aksiologijo — na katero edino se je opirala »neusmiljena kritika vsega obstoječega« — ter razmajan in v kot potisnjen »dogmatizem«, na drugi ravni pa morda tudi moralne zglede neodvisne intelektualne drže in človeškega dostojanstva. Komunistični reformizem — socializem s človeškim obrazom, demokratični socializem, integralno samoupravljanje ipd. — je lahko iskal subjekte svoje prakse samo v političnem imaginariju tradicionalnega, včasih pa tudi moderniziranega socializma, edino realno oporo pa je morda našel v delih aparata. Realnih družbenih akterjev, aktualnih ali potencialnih, se je bal in ni mogel biti nič drugega kot omejena politična praksa. Danes gledamo nanj kot na še eno izgubljeno iluzijo in svetlo točko v zgodovini komunizma; svetla je seveda le dotlej, dokler je historični zlom iluzije »fiksna«.

Če je bil revizionizem določena rekonpozicija marksizma, je iztek revizionizma njegova dekompozicija. Zato ne govorimo o postrevizionizmu, ampak o postmarksizmu. Postmarksizem je seveda opisna oznaka, tu in tam bojno geslo;

kolikor so njegova vsebinska določila nedefinirana ali premalo definirana, je možna poljubna raba oznake in nič bolj obvezujoče oziroma toliko lažje še bolj neobvezujoče spodbijanje njene upravičenosti. Ker so razprave v teh koordinatah rade prazne in duhamorne, je morda smiselneje vzeti v zakup nezadovoljivost oznake in po obdelavi konkretnega gradiva presoјati, ali kam vodi ali le zavaja.

Ta tekst želi prikazati oblikovanje postmarksizma na Madžarskem. Za generalnejši prikaz intelektualne (če ne že kar kulturne) transformacije, ki se odvija v socialistični polovici Evrope — in katere »vidik« je postmarksizem — pač še ni opravljenih dovolj analiz. V besedilu, ki sledi, bom najprej skušal identificirati točko, ki sproža dekompozicijo marksističnega diskurza in kompozicijo postmarksističnega — dekompozicija namreč ni obenem že kompozicija, kompozicija ni ne avtomatična ne simetrična posledica oziroma plat dekompozicije —, zatem pa nakazati nekaj logičnih povezav, ki konstituirajo to transformiranje.

1. Dopršitev »negativne dialektike marksizma«

Pojem, ki sproži dekompozicijo marksizma in organizacijo novega diskurza, je civilna družba. V smislu nove demokratične — vendar še socialistične — perspektive ga je prvi uporabil sociolog Iván Szelényi: v razpravi, napisani sredi 70. let, posvečeni »dilemam in perspektivam« socialistične opozicije v Vzhodni Evropi. Ta inovacija je bila takrat v zraku.

a) Kritika marksizma

»Novo poudarjanje institucij civilne družbe, pluralnosti, družbene avtonomije, politične demokracije in avtonomne nemanipulirane javnosti je odsevalo obrat stran od marksistične tradicije pri teoretskem pristopu k realnosti Vzhodne Evrope.«¹ Vendar je bilo to »ponovno odkritje« civilne družbe možno šele na podlagi določenega razvoja kritike marksizma. Kritika marksizma — ne le klasičnega, še sploh ne samo »dogmatičnega«, ampak tudi revizionistične ortodoksije² — je bila sredi 70. let prej pri koncu kot na začetku. Leta 1968 — ob empiričnem koncu revizionizma, ki ga simbolizira intervencija vojaških sil Varšavskega pakta na Češkoslovaškem — je budimpeška šola zaostрила kritiko »realnega socializma«, celo Lukács sam — pravi György Dalos — je »v okvirih svoje partijske discipline prispel do kritike stalinizma kot sistema«;³ takratna »srednja generacija« — ožji krog Lukácsjevih učencev: Hellerjeva, Fehér, Márkus, Vajda in drugi — je odločneje zahtevala več pluralizma v marksizmu,⁴ ta zahteva pa je — lahko bi rekli, konsekvntno — pripeljala tudi do artikulacije razlik v sami budimpeški šoli.⁵ Vendar niti to ni več moglo zaustaviti

¹ Josef Gorlice, »Introduction to the Hungarian Democratic Opposition«, *Berkeley Journal of Sociology*, let. XXXI (1986), str. 125.

² Gl.: Leszek Kolakowski, *Glavni tokovi marksizma*, zv. III, BIGZ, Beograd 1985, str. 524.

³ Gl.: György Dalos, *Archipel Gulasch. Die Entstehung der demokratischen Opposition in Ungarn*, Donat und Temmen Verlag, Bremen 1986, str. 19–20. — Lukácsovo kritiko stalinizma gl. v: György Lukács, *Marksismus und Stalinismus. Politische Aufsätze. Ausgewählte Schriften*, zv. IV, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1970.

⁴ Dalos, op. cit., str. 20. — Posebej hudo kri je v aparatu povzročil tekst Györgyja Márkusa: »Diskussionen und Tendenzen in der marxistischen Philosophie«, v: A. Hegedüs, M. Vajda in drugi, *Die Neue Linke in Ungarn*, zv. 2, Merve Verlag, Berlin 1976, str. 26 sq.

⁵ Prim.: F. Fehér, A. Heller, Gy. Márkus, M. Vajda, *Diskusija o Lukácsovej 'Ontologiji'*, Kulturni radnik/Skolska knjiga, Zagreb 1978.

»negativne dialektike marksizma«, ki je takrat sklenila svojo krožno pot: »ponosna ambicija« marksizma, da bi »homogeniziral celotno družbo«, je pristala v družbi, ki je zavračala ves in vsakršen marksizem.⁶ Ena od »prikaznih oblik« te »dialektike« je zadevala osrednjo osebnost renesanse marksizma:⁷ Lukácsev »otroški vrtec« se je organizacijsko odcepil od »šole«. Pripadniki te — danes srednje — generacije madžarskih intelektualcev so se v letih 1969/70 na privatnih seminarjih začeli kritično spoprijemati z mojstromvim opusom.⁸ Lukácsevi smrti 1971 — ki je oblastem sprostila roke za obračun z marksistično (para)opozicijo⁹ in zaostritev ideološkega kurza — je kmalu sledil še »očetomor«.¹⁰

Kolikor je ta kritika marksizma bila objavljena, se je to zgodilo v samizdatu. Med prelomnejšimi tovrstnimi publikacijami sta bila obsežno delo Györgyja Benceja, Jánoša Kisa in Györgyja Márkusa *Ali je kritična politična ekonomija možna* na začetku 70. let in zbornik *Marx v četrtem desetletju*, izdan leta 1977 (ta letnica označuje nastanek »pravega« madžarskega samizdata oziroma »sistematične samizdatske kulture«).

Prvo delo si je s kritiko Marxove teorije vrednosti prislužilo ime *Anti-Kapital*,¹¹ drugo pa je imelo, če se sme tako reči, plebiscitarno vrednost. Urednik zbornika, filozof András Kovács, je povprašal pripadnike svoje generacije, ki je bila takrat stara približno toliko, kot sistem »ljudske oblasti« na Madžarskem — okoli štirideset let: na ta leta aludira naslov —, kaj si mislijo o marksizmu, »skupni ideologiji njihove mladosti«. Večina blizu dvajsetih avtorjev, ki so se odzvali na anketo, se je od marksizma distancirala: nekateri precej drastično, drugi bolj subtilno. Obči sklep naj bi bil, da »marksistična ideologija sama ne zadošča za pojasnitev sedanjih problemov vzhodnoevropskih družb, kaj šele za njihovo reševanje«. Več jih je izrazilo »občutek, da je marksizem postal nepomemben«; Miklós Haraszti pa je — Dalos pravi, da »frustrirano-nostalgično« — zapisal, da »ne obžalujem, da sem bil marksist, prav tako pa ne obžalujem, da nisem več. Kar zadeva mišljenje v smislu zgodovinskega plana, si prerokujem dokaj dolg predah.« Generacija, ki je bila interpelirana, se ni več čutila zavezana ne »intelektualnemu bonapartizmu« (Haraszti) zgodovinskega marksizma ne budimpeški šoli — vse, kar naj bi ostalo od »renesanse marksizma«, naj bi bila morebiti določena »simpatija« zanj.¹²

⁶ Gl.: Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus, *Diktatura nad potrebama*, Rad, Beograd 1986, str. 410. — Avtorji opozarjajo, da se v »ideološkem vakuumu«, ki ga je ustvaril zaton marksizma, pojavljajo različne »nove fundamentalistične ideologije«, in da ne gre spregledati njihove nevarnosti. Gl.: *ibid.*, str. 410–411.

⁷ *Ibid.*, str. 406.

⁸ Dalos, op. cit., str. 20.

⁹ Izraz paraopozicija uporablja George Schöpflin, »Opposition and Para-Opposition: Critical Currents in Hungary, 1968–78«, v: Rudolf Tökés, ur., *Opposition in Eastern Europe*, Macmillan/St. Antony's College, Oxford 1979.

¹⁰ Dalos, op. cit., str. 41.

¹¹ Gl.: *ibid.*, str. 21–22; Tomaž Mastnak, »Pred koncem revizionizma in ponovnim rojstvom civilne družbe«, v: Marc Rakowski, *Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti*, Komunist, Ljubljana (1987), str. 6–7.

¹² Gl.: Dalos, op. cit., str. 40–41; »Samisdat in Ungarn«, *Sozialistisches Osteuropakomitee Info*, št. 34/1979, str. 24; Bill Lomax, »The Rise of the Democratic Opposition«, *Labour Focus on Eastern Europe*, št. 3–4, poletje 1982; Miklós Haraszti, »Gedanken im Jahre 1977 zum Thema ‚Was ist Marxismus?‘«, v: Dalos, op. cit., navedeno mesto na str. 106. V »Samisdat in Ungarn« ta pasus prevajajo: »Nič ne pomeni, da sem bil marksist. Prav tako nič ne pomeni, da nisem več.« — Haraszti v tem tekstu sicer pojmuje marksizem kot ideologijo planerske inteligence. »Partija je iz avantgarde organizirane inteligence postala poklicni čuvaj nedeljivosti oblasti, marksistična državna religija pa edino geslo za varovanje gospodarstva planiranja« (*ibid.*, str. 98); v tem smislu je marksizem »duh tehnologije, spoznana in v religiozno ljubeznijo izpovedana nujnost« (*ibid.*, str. 101). — Teza spominja na tisto, ki sta jo razvila György Konrád in Iván Szélenyi v: *The Intellectuals on the Road to Class Power*, Harvester Press, Brighton 1979.

b) Oblikovanje demokratične opozicije

Kritično slovo, ki ga je marksizmu voščila generacija nekdanjega Lukácsevega »otročkega vrtca«, se je ujemalo s slovesom Lukácsevih najbližjih sodelavcev od Madžarske: Hellerjeva, Fehér, Márkus, Vajda in nekateri drugi so emigrirali. Ta dogodek ima močan simbolni pomen: marksizem je zapustil Madžarsko, madžarski marksisti živijo posej večinoma v Avstraliji.¹³

Na eksodus marksizma sta bili dve poglavitni reakciji. Zapoznelo reagiranje kulturne birokracije, ki je bila zdaj pripravljena skleniti kompromis z brezposelnimi marksisti.¹⁴ Prepozno je zaznala, da z ideloško ekskluzivnostjo in togostjo sama sebi spodkopava tla pod nogami. Ker je onemogočila kritične marksiste, je sproducirala ne toliko krizo marksizma, kot krizo brez marksizma.¹⁵ Na drugi strani je reagirala neodvisna javnost. Publicist Péter Biró naj bi bil izrazil mnenje mnogih, ko je emigrante obtožil, da so dezertirali. Za to moralno obsodbo pa je tičal veliko tehtnejši in daljnosežnejši argument: »Hellerjeva in njeni prijatelji so zbežali, da jim ne bi bilo treba spoznati poraza njihovega doktrinarnega, absolutističnega revolucionizma. To je naravnost poraz madžarskega marksizma, kajti ti ljudje so bili zadnje aktivno, ustvarjalno jedro tiste struje, ki je bila povezana z mednarodnim komunističnim gibanjem. S svojim odhodom so duhovno še aktivnemu marksizmu odvzeli možnost, da bi postal del politične kulture v tej deželi.«¹⁶

Če lahko iztek marksizma politično beremo kot zlom revolucionizma, pa je na podlagi kritike marksizma začel nastajati novi reformizem. Neuspeh in propad komunistične opozicije oziroma, natančneje, systemske kritike se ujema z oblikovanjem demokratične opozicije.¹⁷ Ena od prikaznosti te spremembe je premik od filozofskih vprašanj k pragmatičnim in političnim.¹⁸

Konstituiranje demokratične opozicije simbolizira pismo, v katerem se je januarja 1977 štiriintrideset madžarskih intelektualcev solidariziralo z ustanovitvijo Listine 77 in podprlo gibanje za človekove in državljanske pravice v ČSSR.¹⁹ Ta izjava mednarodne solidarnosti kaže hkrati na notranji premik v programatiki madžarske opozicije. Vprašanje temeljnih človekovih pravic in državljanjskih svoboščin je — ne nazadnje tudi pod vplivom gibanja za zaščito teh pravic in svoboščin, ki se je po helsinški konferenci oblikovalo v Sovjetski zvezi — postalo ključno, »pripoznavanje politične demokracije pa

¹³ Vajda se je vrnil na Madžarsko, vendar decidirano pravi, da ni nikakršen »-ist« več. Gl.: Mihály Vajda, »Wir sind keine -isten mehr. Ein Gespräch mit Mihály Vajda«, *gegenstimmen*, št. 10/1982, str. 37 sq. (Slovenski prevod: »Nikakršni -isti nismo več«, *Mladina*, št. 19, 1984.) — Fehér, Hellerjeva in Márkus se imajo za marksiste »v širokem pomenu besede« in za nada-rljevalce budimpeške šole (gl.: op. cit., str. 10, 13), vendar se je mogoče strinjati s piscem spremene besede k srbohrvaškemu prevodu *Diktature nad potrebami*, ki njihovo delo označuje za izvirni eklekticizem (Jovan Teokarević, »Antropološki radikalizem — politički realizam«, *ibid.*, str. 422). Eklekticizem, ki zajema iz marksizma, si je prav lahko zamišljati, marksizem, ki bi bil eklektičen, pa po — marksistični — definiciji ni mogoč.

Ob tem je treba pripomniti, da marksizma še zdaleč ni sprejemala vsa madžarska inteligenca: ločnica med nemarksisti in marksisti se je bolj ali manj ujemala z ločnico med populisti in — pretežno židovsko in velikomestno — urbano inteligenco. Oblast je bila do populistov bolj strpna in prej pripravljena integrirati njihove zahteve, z marksističnimi herezijami pa je bila odločno nespravljiva. Prim.: Dalos, op. cit., str. 24 sq. Razumevanje med »urbanisti« in populisti se je začelo razvijati šele v zadnjih letih.

¹⁴ O kampanji proti budimpeški šoli (odvijala se je sinhrono z gonjo proti *Praxisu* v Jugoslaviji) gl.: Dalos, op. cit., str. 17 sq.

¹⁵ Na to je opozorila filozofinja Mária Ludassy, ko se je v 80. letih začelo tarnati, da »mladine nič več ne mika, da bi študirala marksizem«. Gl.: *ibid.*, str. 26.

¹⁶ *ibid.*, str. 34.

¹⁷ »Disident v sedemdesetih je bil samo disidentski intelektualec ali revizionistični marksist. Šele konec sedemdesetih so oblikovali intelektualsko opozicijsko skupino.« Csaba Kőnczöl, intervju, v: Gorlice, op. cit., »Interviews«, str. 140.

¹⁸ *ibid.*, str. 140, prim. str. 142.

¹⁹ Dalos, op. cit., str. 38.

ne le smoter na sebi, temveč preskusni kamen sleherne kritike.«²⁰ Ena temeljnih potez te nove usmeritve je legalizem. »Med disidentskimi intelektualci na Madžarskem, kot tudi v drugih narodih vzhodne Srednje Evrope, se je razvila ideja, da je treba jemati formalna legalna jamstva, zapisana v civilnih zakonikih, resno, delovati odkrito, tako da se govori javno, ustanavlja neodvisni tisk, oblikuje odbore za zaščito človekovih pravic itd., kot da bi pogoji za svobodo izražanja že obstajali. Tako bi lahko pokazali javnosti, da so take stvari mogoče, in morebiti spodbudili druge dele družbe, da bi tudi oni spregovorili in se svobodno organizirali. Upali so, da bo država, soočena z organizirano družbo, prisiljena pripoznati določene forme družbene avtonomije in pluralnosti v družbenem življenju.«²¹

V takih predstavah seveda ni težko prepoznati tudi vpliva takratne poljske demokratične opozicije. Stiki s Poljaki so bili za demokratičnoopozicijski razvoj na Madžarskem zelo pomembni in v drugi polovici 70. let tudi dokaj intenzivni. Gotovo gre tudi tej interakciji pripisati demokratizacijo političnega diskurza madžarske opozicije. »Disidentski madžarski intelektualci so postali prepričani,« je pisal s tem v zvezi neki komentator, »da mora stati na prvem mestu njihovega ‚boja‘ uresničitev svobode tiska in govora.«²² Uveljavljanje demokratičnega govora je bilo komplementarno z izginevanjem socializma kot cilja, za katerega naj bi se veljalo prizadevati.²³

Novo strategijo »radikalnega reformizma«, sorodno idejam Adama Michnika in Jacka Kuroña, sta v zborniku *Marx v četrtem desetletju* teoretsko artikulirala György Bence in János Kis.²⁴ György Aczél, namestnik ministrskega predsednika in član politbiroja, zadolžen za kulturno politiko, je v tem preobratu nezmotljivo identificiral in razglasil konec marksistične opozicije: »Gesla o ‚fleksibilnem‘ revizionizmu, ki se prilagaja spremenjenim razmeram, so bila pred dvema desetletjema, pa tudi še pred desetimi leti, ‚pravi marksizem‘ in ‚boljši socializem‘. Danes pa je nasprotno tipično, da glavna tendenca revizionizma sploh ne želi več revidirati marksizma, ampak ga odkrito zametuje; revizionizem je zapustil misel marksizma-leninizma, tako imenovani radikalni reformizem shaja brez programa uresničenja socializma; tu ima zdaj glavno besedo nihilistična negacija, za kriterij prenove socializma pa skušajo pogosto postaviti teze meščansko-liberalnega nazora — in sicer ‚radikalno‘. Med pristaši revizionizma najdemo tudi včerajšnje ‚dosledne‘ marksiste, ki so karseda hitro odvrgli svoje prejšnje prepričanje, saj jih je žgalo kot ‚Nessovo oblačilo‘.«²⁵

Radikalni reformizem se je moral — če je želel biti konsistenten — posloviti od negativizma komunistične kritike in formulirati pozitiven program. Namesto razmišljanja, ki se legitimira s tem, da frontalno napada in zavrača status quo, se je začelo uveljavljati drugačno razmišljanje o statusu quo, ki si je lahko zamislilo in predvidevalo drugačen status quo — v nedemokratskih režimih lahko imajo majhne spremembe velik pomen;²⁶ revolucionarne

²⁰ Gorlice, op. cit., str. 123.

²¹ Ibid., str. 124.

²² »Es herrscht Ruhe im Lande«, *Sozialistisches Osteuropakomitee Info*, št. 34/1979, str. 23.

²³ Ibid.

²⁴ Gl.: Lomax, op. cit.; Dalos, op. cit., str. 50.

²⁵ »G. Aczél's Aeusserungen«, *Sozialistisches Osteuropakomitee Info*, št. 34/1979, str. 25.

²⁶ »Menim, da je tudi brez bistvenih sprememb glavne oblasti, brez spremembe položaja teh dežel v bloku in brez strogoglavjenja statusa quo mogoča uvedba določenega realnega pluralizma.« Izjava Tamása Földvárija v: »Stellungnahmen von führenden Vertretern der kritischen Budapester Soziologenschule im November 1979 zur wirtschaftlichen Entwicklung und zur Rolle der Opposition in Ungarn«, v: Dalos, op. cit., str. 131. — Prim. tudi izjavo Miklósa Harasztija v razgovoru z novinarjem avstrijske socialistične revije, nezadovoljnim s slovesom Madžarov od revolucionarne programatike in žargona: »Dobro, uvidevam, da je zakonsko urejena cenzura le majhen korak k daljnemu cilju demokracije. Toda velikanski

fraze so morali nadomestiti predlogi konkretnih ukrepov, ki bi bili potrebni (nujni) za premagovanje krize sistema in obenem kompatibilni s sistemom, mogoči v statusu quo. Za prvi tak konsekventno reformističen opozicijski program — ne le na Madžarskem, v Vzhodni Evropi sploh — velja uvodnik v št. 5—6 neodvisne revije *Beszélő*.²⁷ Na drugi strani se je taka programska usmeritev — spet v nasprotju z reformnim komunizmom« oziroma komunistično sistemsko kritiko — opirala na realne družbene sile: na demokratično javnost, neodvisno publicistično dejavnost, neodvisne oblike izobraževanja, različne družbene pobude in nova družbena gibanja (oziroma protogibanja), mladinske subkulture in sploh na avtonomne družbene vezi, na drugi strani pa je, vsaj od časa do časa, interpelirala modernizatorje v državnopartijskem aparatu.²⁸

c) Zanimanje za družbo

Temeljno idejo radikalnega reformizma je bilo — retrospektivno — mogoče povzeti kot »idejo civilne družbe, organizirane v gibanje, ki naj bi sistemu postopoma vsilila reforme.«²⁹ Ta ideja je bila večkrat izražena, če še tako parcialno ali priložnostno, še preden je bil vpeljan oziroma uveljavljen pojem. Da bi si bilo namreč sploh mogoče zamišljati, da bi neodvisno organizirana družba vsiljevala sistemu reforme, je bilo treba »odkriti« — kot se je izrazil András Hegedüs — »družbeno dihotomijo« oziroma, natančneje rečeno, »družbo, ki je nasprotna državi« (Haraszti), »boj med državo in družbo« (Konrád).³⁰

Med prvimi se je dotaknil te ideje že omenjeni P. Biró. Ko je obtožil prominentne marksiste, da so dezertirali, je med drugim zapisal: »V Vzhodni Evropi ni mogoče formulirati konsekventnega opozicijskega programa (...), ne da bi zahtevali civilno demokracijo, popolno institucionalno strukturo Demokracije, ne da bi terjali politični, ekonomski in kulturni pluralizem, kakor tudi pluralizem na področju oblasti.«³¹

András Hegedüs je predlagal oblikovanje avtonomnih družbenih skupin, ki bi lahko nadzirale državo. Te skupine naj ne bi bile udeležene pri izvajanju oblasti (kar pa ne pomeni, da naj bi prizadevanja za avtonomijo ne bila prisotna tudi v oblastni strukturi), še več, omejevati bi se morale v tem smislu, da bi se »odpovedovale tradicionalnemu cilju politike, osvojitvi oblasti, in ne le to, celo temu, da bi postavljale vprašanja, ki spodbijajo oblast.«³² Takšna nepolitična alternativa bi v Vzhodni Evropi lahko pripeljala do pluralistične družbe, ki jo je Hegedüs še zmeraj povezoval s socialističnimi vrednotami.³³ »Globoko sem prepričan,« je pojasnjeval v nekem razgovoru, »da ne bo politična opozicija tista, ki bo v bližnji prihodnosti pripeljala do demokratičnih

skok naprej za Madžarsko.« M. Haraszti, »Pokončna hoja po štirih nogah«, v: Tomaž Mastnak, ur., *Socialistična civilna družba?*, KRT, Ljubljana 1985, str. 449.

²⁷ *Beszélő*, »Najti izhod iz krize«, v: *Socialistična civilna družba?*, str. 426 sq.; prim. Haraszti, »Pokončna hoja...«, str. 442 sq.; Haraszti, »Temeljne ideje nove poljske opozicije so še vedno pravilne«, *ibid.*, str. 455 sq.; »Democratic Opposition in Hungary Today. Exclusive interview with Janos Kis«, *Across Frontiers*, št. 1—2, jesen 1986, str. 21 sq; Gorlice, op. cit., str. 130 sq.

²⁸ Dalos, op. cit., str. 36 sq., 53 sq., 60 sq., 78 sq.

²⁹ *ibid.*, str. 50; prim.: Haraszti, »Temeljne ideje...«, str. 458/459; Csaba Könczöl, citirani intervju, str. 141. — Historičen pregled uveljavljanja pojma v Vzhodni Evropi gl. v: Andrew Arato, »Civilna družba proti državi: Poljska 1980—81«, v: *Socialistična civilna družba?*, str. 153 sq.

³⁰ Dalos, op. cit., str. 50; Haraszti, »Temeljne ideje...«, str. 459; György Konrád, »Zur Programmatik der frühen Samisdatbewegung«, v: Dalos, op. str. 110.

³¹ Dalos, op. cit., str. 34.

³² »Stellungnahmen...«, str. 130.

³³ Dalos, op. cit., str. 49.

sprememb v Vzhodni Evropi, pač pa razvoj različnih družbenih skupin — in ni nujno, da bi te morale imeti politične cilje.«³⁴ Za Hegedüsa pluralistična struktura ni identična z večpartijskim sistemom. Tako se je lahko zavzemal za pluralizem in zavračal možnost uvedbe večstrankarskega sistema: kot izkušeni politik se je bal, da bi ta perspektiva lahko priključila katastrofo.³⁵ Toliko večjo vlogo in večji pomen je zato pripisoval javnemu mnenju — to naj bi pomagalo modernizirati strukturo oblasti in postopoma odpravljati »birokratske tvorbe«, ki hromijo gospodarsko in politično življenje.³⁶

György Konrád je jeseni 1977 postavil v središče svojih programskih razmišljanj avtonomijo: avtonomijo družbe, ki je utemeljena v avtonomnosti posameznika. »Revolucija avtonomije začenja s tem, da so ljudje, ki svoje vesti ne podrejujejo državnemu kulturi.«³⁷ Tako nepodrejanje državnemu kulturi ustvarja »vzporedno kulturo«,³⁸ ki pa ne ukinja Konrádovega metodičnega individualizma: »Avtonomija nima nobene teorije, partije, tajne organizacije, nihče je ne more zastopati in ni se ji mogoče priključiti. Noče oblasti, edino, kar hoče, je moralna protiblast državljanov. (...) Ni nam treba biti do tega, da bi zmagali. Morali bi se omejiti, da ne bi izvajali oblasti nad drugimi. Bolje se je pogajati kot bojevati: za dobro kupčevanje moraš imeti v glavi več kot za to, da zmagáš ali se predaš. Policije se iz družbe ne da odstraniti, mogoče pa se je ogniti policijski državi. Preprosteje je oblast stabilizirati kot zrušiti. Krepiti šibko družbo, začeni pri nas samih, proti mogočni državi je dolgotrajno delo.«³⁹

Vprašanje avtonomije je ključno tudi za Mihályja Vajdo. Drugače kot pri Konrádu pa je pri Vajdi veliko bolj v ospredju socialnost, družbenost te avtonomije. Avtonomija je vezana na »specifičen tip družbe«, kakršen se je historično razvil v Srednji Evropi; zanj je značilno prav »prizadevanje za avtonomijo« — v tem smislu je to evropski tip družbe, kolikor za Evropo, zelo nasplošno rečeno, karakteristično, da je historično formirala »nekaj tipov gibanj, usmerjenih k avtonomiji«. ⁴⁰ Na tej podlagi je mogoče na eni strani videti »funkcijo opozicije« v »ustvarjanju zavesti o družbenih avtonomijah«, ⁴¹ na drugi pa beležiti »spontano« oblikovanje civilne družbe. »Če je kak realen izhod za to vzhodno srednjeevropsko regijo, je to boj za določene tipe družbenih avtonomij, reorganizacija civilnih družb, ki na tem področju niso bile nikdar posebej močne.« In glede na ta relativni historični manko ne gre toliko za »ponovno pojavljanje« civilne družbe, kolikor za njeno »realno razvijanje« v smislu formiranja ustreznih institucij.⁴²

Na ravni sociološke rekapitulacije je mogoče trditi, da je »kljub obdobjem relativnega zaostrovanja in neodvisno od obdobja liberalizacije od zgodnjih

³⁴ »Stellungnahmen . . .«, str. 135.

³⁵ To stališče je treba brati v okviru polemike v demokratični opoziciji, kako politična naj bo ali ne bo njena strategija. Prim.: Dalos, op. cit., str. 46 sq; Arato, op. cit., str. 163–165; tudi kasnejši intervju s Hegedüsem: »Zweifrontenkrieg um Reformen«, *gegenstimmen*, št. 11, pomlad 1983, zlasti str. 32.

³⁶ »Stellungnahmen . . .«, str. 130; prim.: Dalos, op. cit., str. 63 sq. — Cs. Könczöl, op. cit., str. 141, pravi, da je »eden od ciljev opozicije na Madžarskem tudi ta, da bi spametovala uradno kulturo, jo naredila inteligentnejšo«. — Tudi Mihály Vajda, *The State and Socialism*, Allison and Busby, London 1981, str. 141, vidi »najbolj ključno nalogo« kritičnih intelektualcev v »ustvarjanju javne sfere v Vzhodni Evropi«.

³⁷ Konrád, op. cit., str. 114.

³⁸ Ibid., str. 111 sq. — Izraz je sicer pogosto uporabljan v CSSR.

³⁹ Ibid., str. 115. — Prim. tudi: György Konrád, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1985 (v pripravi slovenski prevod: KRT, Ljubljana 1987).

⁴⁰ Intervju z Vajdo, v: Gorlice, op. cit., »Interviews«, str. 144–145. — Intervju je bil posnet 1984, te ideje pa je Vajda razvil že v *The State . . .*, zlasti str. 107 sq.

⁴¹ Intervju, op. cit., str. 154.

⁴² Ibid., str. 155. — Vajda je kritičen do Konráda oziroma »manj optimističen« od njega: Konrád, pravi, misli, da so »pravila igre že postavljena« in se pri tem sklicuje na »paralelne strukture«.

60. let dalje viden omejen in postopen proces odpiranja madžarske družbe. Ta trend med drugim ponazarjajo dezideologizacija kulture in političnega diskurza in vse večja depolitizacija privatnega področja, progresivno rahljanje tabujev in izdajateljski dejavnosti in intelektualnem življenju, sprostitev restrikcij potovanja in navezovanja stikov s tujino ter razširjanje sekundarne ekonomije, ki daje posameznikom nekaj gospodarske neodvisnosti od države. Tudi na nastop kulturne in politične opozicije, neformalno organiziranih združenj istomišljenkov, ki so se razvila iz osebnih vezi, je treba gledati kot na poseben del tega procesa. Postopno razširjanje teh individualnih avtonomij, kot jih imenuje Mihály Vajda, je pripeljalo do tega, da družba laže diha.⁴³

Po tem bolj ilustrativnem kot sistematičnem orisu, ki naj bi bil nakazal, da je vprašanje družbe — njene avtonomnosti, neodvisnosti, pluralizma... — stopalo vse bolj v središče intelektualnega in političnega zanimanja, pa tudi teoretske in ideološke predpostavke takega razvoja ter njegove politične konsekvence, se je mogoče nekoliko podrobneje zaustaviti pri Szélenyijevi pojmovni inovaciji.

2. Konec revizionizma in ponovno odkritje civilne družbe

Prvi, ki je interpretiral novejšo dogajanje v Vzhodni Evropi v teh realcijah — »konec revizionizma« in »ponovno rojstvo civilne družbe« — je bil Jacques Rupnik. Njegova študija, ki jo imamo v mislih,⁴⁴ je posvečena Poljski, vendar naletimo na podobno konstelacijo tudi na Madžarskem. Na ravni literarne produkcije je mogoče to trditev dokazovati tudi tako, da že omenjeno Szélenyijevo razpravo beremo hkrati z delom Györgyja Benceja in Jánosa Kisa, alias Marca Rakovskega, *Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti*. Tej knjigi pripisujemo status enega zadnjih velikih revizionističnih tekstov in obenem teoretsko relevantnih poskusov marksistične analize socialističnih sistemov v Vzhodni Evropi;⁴⁵ to velja tako na biografski ravni — nekdanja marksista Bence in Kis sta postala pomembna človeka v novi, demokratični opoziciji — kot na ravni historičnega razvoja demokratičnoopozicijskih prizadevanj. Naša podmena je, da je Rakovski pripeljal revizionizem do njegove imanentne meje in da je Szélenyi to mejo prekoračil, ali vsaj nakazal prekoračitev, s tem da je vpeljal »civilno družbo«.

Tako Rakovski kot Szélenyi si zastavljata vprašanje, kakšna je narava družb sovjetskega tipa, da bi na novo določila mesto in program opozicije. V letih, ko sta pisala svoje študije, je bilo, vsaj med kritično družboslovno inteligenco, že evidentno, da je »vzhodnoevropski socializem proizvedel nov sistem zatiranja in izkoriščanja delavskega razreda« in da so »pod diktaturo proletariata« — ki ni nič drugega kot »mit, ideologija, ki legitimira oblast

na dejavnosti, ki potekajo zunaj uradnih institucij, npr. privatni trg, ki postavlja realne cene in se pri tem ne ozira na uradne. Vajda imenuje takšen položaj dualističen: »Mislim, da je ta dvojni sistem zelo slab, ker pomeni, da obstaja med institucijami in akcijami realen razkol. Brez določenega ujemanja med družbenimi institucijami in individualnimi akcijami ni možnosti za realno civilno družbo. Če ljudje mislijo, da je dovoljeno vse, dokler jih ne ujamejo, pač ne bo smisla za legalnost in moralnost.« (Ibid.)

⁴³ Gorlice, op. cit., str. 122.

⁴⁴ Jacques Rupnik, »Dissent in Poland 1968–78: the end of Revisionism and the rebirth of Civil Society«, v: R. Tökés, ur., op. cit.

⁴⁵ Marc Rakovski: *Towards an East European Marxism*, Allison and Busby, London 1978 (slovenski prevod: *Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti*, Komunist, Ljubljana 1987). — Za delo Feherja, Hellerjeve in Márkusa *Diktatura nad potrebami* veljajo pomisleki, zapisani v op. 13; pa tudi ne glede na to je treba upoštevati, da je to delo pisano »na zahodu« in naslovljeno na »zahodnega levičarja«.

nove zatiralske družbene sile« — »v resnici delavci najbolj podprivilegiran razred«. ⁴⁶ V metodološkem pogledu je veljalo stališče, da je mogoče na vprašanje o naravi teh sistemov odgovoriti »s teoretsko eksplanacijo razredne strukture državnega socializma«. ⁴⁷ To stališče je bilo povezano z marksistično kritiko marksizma in socialistično kritiko socializma. ⁴⁸ Skratka: dotlejšnje marksistične analize in kritike socialističnih družb naj bi bile nezadostne, ⁴⁹ teoretski potenciali marksizma pa še neizčrpani, se pravi, marksizem še vedno teoretsko relevanten; in, konsekventno, ideje socializma naj ne bi smeli zavreči, pač pa naj bi »izdelali teorijo alternativnega socializma«. ⁵⁰

Eksplanacija razredne strukture družb sovjetskega tipa je pripeljala do ugotovitve, da imamo opraviti z »oblastjo redistributerjev in intelektualnega razreda«, ⁵¹ z »novim sistemom političnega in ekonomskega podrejanja delavskega razreda« in newebrovskim tipom birokratskega gospodarstva ⁵² oziroma, kot je pregnantno dokazoval Rakovski, z »razrednimi družbami *sui generis*«. ⁵³ Skupna ideološka določitev vseh teh razlag in analiz, na katere se opirajo, je, da zanikujejo socialističnost »družb sovjetskega tipa«. Tako je najlažje ugodeno postulat, ki zahteva, naj bo kritika marksistična in naj se ne odpove perspektivi socializma. S tem so seveda obenem začrtane koordinate, v katerih je mogoče iskati in najti opozicijo.

Szelényijevo izhodišče je, da obstaja »delavska opozicija v Vzhodni Evropi, ki čaka na svoje ideologe«, na intelektualce, ki bi izdelali »kritično teorijo, ki je v neposrednem odnosu s prakso delavske opozicije in lahko ponudi usmeritev in program delavskemu gibanju«. ⁵⁴ V zamišljenem srečanju kritičnih (marksističnih) intelektualcev in delavske opozicije bi se rodila socialistična opozicija. Gre namreč prav za postulirano srečanje, kajti vzhodnoevropsko delavsko gibanje je še v »ludističnem« obdobju« in kritična inteligenca v »disidentskem« (kar naj bi pomenilo, da »emancipacija delavskega razreda« ni njen primarni cilj). ⁵⁵

⁴⁶ György Konrád, Iván Szelényi, op. cit., str. XIII sq.

⁴⁷ Ibid., str. XIV.

⁴⁸ Prim.: *ibid.*, str. XVI; o socialistični kritiki socializma že prej: András Hegedűs, »L'auto-critique de la société socialiste, en tant que réalité et nécessité«, v: *Études sociologiques, sous la direction d'András Hegedűs, Editions Corvina, Budapest 1969*, str. 15 in dalje.

⁴⁹ Kot poglavitni tipi te nezadostnosti nastopajo Djilas, trockisti in maocisti oziroma teorije novega razreda, prehodne družbe in državnega socializma, Vajda pa dodaja še teorijo regresije oziroma restavracije kapitalizma. Gl.: Konrád, Szelényi, op. cit., str. XIV–XV; Szelényi, »Socialist Opposition in Eastern Europe: Dilemmas and Prospects«, v: R. Tőkés, op. cit., str. 191; Vajda, *The State ...*, str. 133. Szelényi je še posebej kritičen do humanističnega marksizma. Očita mu zanemarjanje problematike politične ekonomije in razredne analize; ker ni bil pripravljen »rigorozno študirati razredne analize vzhodnoevropskih družb«, se je kmalu pokazalo, da je »teoretska slepa ulica, zlasti ko so se analitiki soočili s kompleksnostmi družbeno-ekonomskih konfliktov v zgodnjih sedemdesetih«. (Szelényi, op. cit., str. 195, 196.) Ideološki kompleks tega marksizma se razkrijejo v njegovem odnosu do ekonomskega reformizma — Szelényi navaja Andrása Hegedűsa, ki je obtožil ekonomske reformiste, da hočejo žrtvovati »humanistične« cilje socializma na oltarju ekonomske učinkovitosti«. To stališče naj bi izražalo »občo teoretsko orientacijo vseh tistih, ki so se na začetku in sredi 60. let v Vzhodni Evropi imeli za »ustvarjalne marksiste«. (Ibid., str. 195.) Skratka, humanistični marksizem je bil »koristna priprava na razvoj kritične misli« (ibid., str. 195), vendar pa je politična elita znala iz tovrstne »teleološke kritike« oblikovati »orodje imanentne apologetike«. (Konrád, Szelényi, op. cit., str. 242.)

⁵⁰ Ibid., str. XVI.

⁵¹ Ibid., str. 240.

⁵² Iván Szelényi, op. cit., str. 188, 202 sq.

⁵³ Rakovski, op. cit., slov. izd., str. 35, 116. — Podobno je — še danes — stališče večine Lukácsevih učencev: »Nova družba, diktatura nad potrebami, ni niti nova, spremenjena oblika (državnega) kapitalizma niti socializma — gre za »neka drugega«. To je družbena formacija, ki se popolnoma razlikuje od katerekoli v dosedanji evropski oziroma svetovni zgodovini, prav tako pa je različna od katerekoli relevantne koncepcije, na podlagi katere je bil kdajkoli doslej pojmovan socializem, najsibo »znanstveno« ali utopično.« (Fehér Heller, Márkus, op. cit., str. 313.)

⁵⁴ Szelényi, op. cit., str. 187, 188. (Ta model je bolj leninističen od tistega v *The Intellectuals on the Road to Class Power*, zlasti str. 220 sq.)

⁵⁵ Szelényi, op. cit., str. 190, 188.

Med strukturnimi oziroma sistemskimi ovirami, ki so krive za tak ne-
všečen dejanski položaj, so po Szélényiju zlasti policijska opresija in represija,
pomanjkanje (če ne kar odsotnost?) avtonomnih organizacij delavskega razreda
in vključenost intelektualcev v vladajočo oblastno strukturo.⁵⁶ Poleg teh pa
delujejo tudi imanentno intelektualne: »ideologije, ki bi lahko usmerjale akcijo
delavskega razreda, še niso bile artikulirane.«⁵⁷ Da bi bila ta artikulacija mo-
goča, je po Szélényijevem mnenju potrebna »imanentna kritika« »nekaterih
temeljnih marksističnih in marksistično-leninističnih nauk o socializmu«, ki
»meri na transcendenco tako državnega socializma kot kapitalizma, da bi po-
speševala napredovanje emancipacije delavskega razreda.«⁵⁸

Ta marksistična samokritika naj bi se odigrala na dveh temeljnih oseh.
Szélényi označuje prvo kot »ekonomsko samoupravljanje proti centralizirani
redistributivni moči«, drugo pa »politično samoodločanje proti hegemoniji
avantgardne partije«. To drugo os povzame z vprašanjem »socialistični ‚civilni
družbi‘ naproti?« in jo neposredno povezuje s problematiko demokratičnega
socializma.

»Vprašanje človekovih pravic, demokratičnih svoboščin, svobode govora,
zborovanja in združevanja preči ideološke delitve med disidenti in ponuja
osnovo za široko ‚ljudsko fronto‘, v katero se lahko združijo vse demokratične
sile Vzhodne Evrope in iz katere se socialisti preprosto ne smejo izključiti in
osamiti.«⁵⁹ Če pa naj bi se tej osamitveni perspektivi izognili, bi morali ne le
prelomiti z boljševisko ideologijo, v jedru katere je leninistična teorija države
in partije, marveč tudi »sistematično analizirati, kako in zakaj se boljševisko
ideologijo še vedno uporablja za legitimiranje totalitarne, protidemokratične
politične nadstavbe«. »Resnično socialistične strategije demokracije,« pravi
Szélényi, »ni več mogoče povezovati z utopijo ‚Države in revolucije‘. (...) Novo
socialistično teorijo demokracije je mogoče utemeljiti samo na imanentni so-
ciološki kritiki avantgardne partije in na substancialni analizi demokratičnih
pravic v socializmu.«⁶⁰ Problematizacija nujnosti avantgardne partije (ali tudi
enopartijskega sistema) pa zastavlja »še bolj obče vprašanje, ki bi utegnilo
biti centralno tako za vzhodnoevropsko socialistično teorijo kot za zahodno.
To pa je vprašanje ‚civilne družbe‘.«⁶¹

Civilna družba je pojem, ki ga Rakovski ne uporablja, čeprav sicer zapaža,
da se je v poststalinskem obdobju, po umiku sistematičnega terorja, v socia-
listični polovici Evrope ponovno rodila družba,⁶² in identificira številne ele-
mente, ki jih je mogoče razumeti kot pojmovna določila »civilne družbe«. *Knjiga Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti* se sklepa z mislijo, da je po-
trebna reorganizacija družbe: »V organizaciji družbe in v položaju delavskega
razreda morajo nastopiti tudi take spremembe, da institucije oblasti ne bodo
imele več dovolj moči za fragmentiranje delavskega razreda.«⁶³ Fragmentacija
delavskega razreda je namreč na eni strani konstitutivni moment vzhodno-
evropskih sistemov oblasti, na drugi strani pa dekonstitucija razredne baze

⁵⁶ Ibid., str. 190. — Prim.: Mihály Vajda, »Perspektiven der ungarischen Intelligenz«, *Osteuropa-Info*, št. 47/1982, str. 54 sq.

⁵⁷ Szélényi, op. cit., str. 190.

⁵⁸ Ibid., str. 192.

⁵⁹ Ibid., str. 201.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., str. 204.

⁶² Rakovski, op. cit., str. 142, prim. str. 144.

⁶³ Ibid., str. 146.

marksizma. Le delavski razred, ki ni fragmentiran, pravi Rakovski, je lahko »avtonomna družbena baza marksizma«. ⁶⁴

S tem smo orisali rešitev naloge, ki si jo je zastavil Rakovski: formulirati predpostavke »popolnoma nove« teoretske utemeljitve marksizma kot »kritične teorije družbe, ki je osredotočena na probleme socialističnega delavskega gibanja«. ⁶⁵ *Conditio sine qua non* takšne kritične teorije je »obnovitev izgubljene povezave med marksizmom in njegovo naravno razredno bazo«, ⁶⁶ socialna predpostavka pa seveda rekonstitucija te »naravne razredne baze«.

Tako Szélényi kot Rakovski sta logično konsistentna: iskanje alternativnega socializma ne more abstrahirati od marksizma, še več, mora biti marksistično (pa četudi gre za še tako alternativen marksizem); marksistična teorija lahko koncipira samo socialistično alternativo; po marksistični samorazlagi pa je marksizem mogoč samo v navezovanju na delavski razred. Morda se utegne zdeti, da je med obema avtorjema določeno nasprotje: Szélényi pogrša kritično teorijo, ki bi bila primerna delavski opoziciji (ki naj bi realno obstajala), Rakovski pa tako teorijo (vsaj načelno) ima in pogrša njeno delavskorazredno družbeno bazo. Gre kajpak samo za različne poudarke, za različnost izhodišč, medtem ko je obema avtorjema skupno, da razmišljata v temeljnem razmerju *marksizem : delavski razred*, oziroma da razmišljata o tem razmerju kot o temeljnem. Vsak od njiju starta na enem polu razmerja, srečata pa se v tem, da pravzaprav tavata v praznem, ker do drugega pola ne moreta priti: ne praktično ne v principu ne moreta priti. Kot politična realnost je postulirano razmerje neekzistentno; teoretsko je delavski razred kot družbeni akter (in celo kot socialna dejstvenost) marksizmu nedostopen, morebitno približevanje delavskemu razredu pa ruši tako ideološko kot teoretsko organizacijo marksizma. Poskus konstitucije delavske opozicije je tako pripeljal h koncu marksizma in proizvedel pojem, na katerega je mogoče navezati pojmovno kompozicijo demokratične opozicije, rekonpozicijo opozicijskega političnega in teoretskega diskurza. V nadaljevanju želimo zarisati nekaj logičnih povezav, ki konstituirajo to teoretsko rekonpozicijo oziroma jih ta rekonpozicija proizvaja.

3. K logiki postmarksizma

a) Status demokracije

Szélényi je uvedel pojem civilne družbe v kontekstu artikuliranja potrebe po »novi socialistični teoriji demokracije«. Pri tem je zašel v zanimivo protislovje: socialisti, pravi, bi morali biti del realne demokratične fronte, ne bi smeli ostati zunaj nje; demokracijo pa skuša koncipirati znotraj teorije socializma (pač v tradiciji, v kateri ima demokracija domovinsko pravico samo v zakonu s socializmom — kot »socialistična demokracija« ali kot »demokratični socializem«). Problem, ki ga Szélényi izreče, ne da bi ga posebej reflektiral, je: kako lahko nosilci teorije, ki — tako sama pravi — koncipira demokracijo v najvišji meri, socialisti, ostajajo zunaj realnega demokratičnega gibanja: če pa se le vključijo vanj, kako naj bodo del fronte, če so — po svoji teoriji — že vselej nad njo ali pred njo? Skratka, kako naj bo socializem del demokracije, če je demokracija — po definiciji — del socializma? Resnični

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., str. 34.

⁶⁶ Ibid.

problem razmišljanja, ki postulira identiteto (ali sveti zakon) med socializmom in demokracijo, je, da socializem nadreja demokraciji, da lahko misli demokracijo samo po socializmu, da v zadnji instanci ne more misliti demokracije.

Ta začarani krog, v katerem se zaklinja, da ni demokracije brez socializma in ne socializma brez demokracije, začarani krog, ki utemeljuje dominacijo socializma nad demokracijo, je (vsaj v kontekstu, ki ga obravnavamo) prvi presekal Mihály Vajda. »Socializem v običajnem pomenu besede,« je izjavil ob koncu 70. let, »ni instanca, ki bi bila nad problemi demokracije ali celo enaka tem problemom. Socializem je del demokracije.«⁶⁷

To stališče je, najprej, izrečeno v nasprotju z revizionističnim marksizmom, sicer pa tudi s klasično tradicijo. Izhodišče renesanse marksizma — reakcije na nedemokraciost in protidemokraciost obstoječih socialističnih sistemov — je bila, da »brez demokracije ni in ne more biti socializma. Vendar je demokracija ostala ‚forma‘ socialistične ‚vsebine‘; ostala je pogoj, brez katerega ni socializma, ki pa nima ničesar opraviti z vsebino socializma. Povezana sta le toliko, kolikor se socializem, ki je objektivno že udejanjen, lahko subjektivira edinole, če privzame demokratično formo. To je Lukácseva formulacija (...), konsekvence celotne miselne strukture renesanse marksizma.«⁶⁸

Pojmovanje demokracije, kakršnega zagovarja Vajda, pojmovanje, ki vidi bistvo demokracije v celotnem kompleksu družbenega odločanja, ki naj bi bilo konstituirano tako, da bi omogočalo slehernemu individu uartikuliranje njegovih potreb in zavzemanje za njegove interese v organizirani formi javne konfrontacije (v kateri bi se lahko individui, ki so z določenega — posebnega — gledišča v enakem položaju, povezovali v partikularne skupine itn.), je povezano:

— z zavračanjem marksističnega (in sploh socialističnega) ideala uniformne, harmonične družbe;⁶⁹ ob zahtevi po brezpogojnem (metodičnem) pripoznavanju posameznih in posebnih interesov (z vsemi organizacijskimi konsekvencami) ni mogoče govoriti o homogenem občem (vsedružbenem, »družbenem«, skupnem ipd.) interesu, ki ga marksizem povezuje z univerzalnim (razrednim) subjektom in njegovim zgodovinskim poslanstvom;

— z zavračanjem perspektive (postulata, ideala) odprave razlike in ločitve med (civilno) družbo in državo;⁷⁰

⁶⁷ Vajda, *The State ...*, str. 10. — Prim.: György Konrád, »Mein Traum von Europa«, *Kursbuch*, št. 81, september 1985, str. 182: demokracija je pojmovana kot instanca za nadzor nad socializmom; v izpeljavi naj bi »demokratična gibanja« uveljavila zahtevo, da sme država intervenirati samo v mejah demokratičnega pluralizma. Konrád sicer pravi, da »kar razumemo z demokracijo, je jasnejše od tega, kar razumemo s socializmom« (ibid., str. 178).

⁶⁸ Vajda, *The State ...*, str. 10/11.

⁶⁹ Prim.: Ferenc Fehér, »Diktatur über die Bedürfnisse«, v: Ferenc Fehér, Agnes Heller, *Diktatur über die Bedürfnisse. Sozialistische Kritik osteuropäischer Gesellschaftsformationen*, VSA, Hamburg 1979, str. 37: »Planerska elita je kmalu dojela, da bi lahko samo popolna homogenizacija družbe (...) pripeljala do končnega triumfa politike diktature nad potrebami.«

⁷⁰ »Temeljni cilj revolucionarnega marksizma v Rusiji je bila odstranitev razcepa med *civilno družbo* in buržoazno državo. Boljševizem je nastopil proti družbi, v kateri se je proces tega razločevanja komajda začel. Da bi prevladal razcep, je zadoščalo, da je zatrl moderno civilno družbo v krali — in s tem individualnost, povezano z njo.« Boljševizem je »nacionaliziral celotno družbo.« (Vajda, *The State ...*, str. 139.) — Hellerjeva piše, da se lahko »odprava ločitve med državo in družbo (...) izteče v absolutistično državo« (Agnes Heller, »Leitidee zur Transformation osteuropäischer Gesellschaftsformationen«, v: Fehér, Heller, *Diktatur ...*, str. 16); skupaj s Fehérjem in Márkusem govori o »politični družbi«, ki označuje »primat politične države nad celotnim družbenim življenjem; družba je prej dodatek vsemogočne politične države kot pa samostojna entiteta«; »jakobinsko-boljševiška politična država« ukinja »celoten sistem civilne družbe«, temeljna značilnost »diktature nad potrebami« je, da država in družba nista ločeni druga od druge (Fehér, Heller, Márkus, op. cit., str. 357, 362). Ti avtorji obenem opozarjajo, da je kritizirana ideja že predboljševiška, marksovska — gl.: ibid., str. 320 sq. (odmiranje države), 361 sq. (zamenjevanje Gesellschaftlichkeit z Gemeinschaftlichkeit), in drugje.

— z zavračanjem ideje o privilegiranem mestu demokratizacije: takšna »privilegirana demokratizacija« naj bi po avtomatizmu socialne ali zgodovinske logike (postopoma) pripeljala do demokratične transformacije celotne družbe (demokratizacija produkcijskih razmerij tako ne postane »nepomembna«, ⁷¹ ni pa več ključnega pomena, vsedoločujoča in vseodločujoča);

— z ugotavljanjem nevzdržnosti marksistične kritike človekovih in državljanskih pravic; po eni strani se odklanja površno identifikacijo teh pravic z »buržoaznimi pravicami« ⁷² — ta identifikacija kajpak ni nič drugega kot ideološka denunciacija, ki omogoča politično eksekucijo —, po drugi pa načelno nasprotuje vsakemu poskusu, da bi te pravice ukinjali v imenu boja za kak »boljši svet«; ⁷³ komplementarno mnenju, da so vsa bolj ali manj uspešna množična protikapitalistična gibanja našega stoletja, ki se niso utemeljevala samo s sociološko kritiko nerešljivih protislovij kapitalizma, marveč dodatno še s filozofsko kritiko človeških razmerij, ukinila pozitivne dosežke meščanske družbe, ne pa njenih nehumanih potez, ⁷⁴ je zato odkrito zavzemanje za (civilizacijske) dosežke buržoazne družbe: bourgeois in citizen sta še vedno aktualna lika in poburžoazenje ni nujno nezaželeno; ⁷⁵

— s tem je povezan pozitiven, afirmativen odnos do prava, zakonov in zakonitosti: ⁷⁶ brez njih si demokracije ni mogoče zamišljati, civilna družba lahko napreduje prav skozi pravni medij in zakonske institucije lahko omejujejo oblast. ⁷⁷

Civilna družba daje po Szelényiju tista institucionalna jamstva, brez katerih samoupravljanje ni možno, brez katerih se politična samoodločba, delavska kontrola, participativno planiranje in odločanje sprevrnejo v prazne parole, karikature demokracije. ⁷⁸ In če Szelényi dokazuje, da v družbah sovjetskega tipa nobena pomembna ekonomska reforma ni mogoča brez večje politične reforme in da realno samoupravljanje ni možno brez političnega samoodločanja — in vice versa, ⁷⁹ obenem nakazuje, da vsega tega ni mogoče misliti brez civilne družbe. Drugače rečeno, pojem civilne družbe omogoča — vsaj za socialistične sisteme — inovativno, veliko konkretnjše in realnejše razmišljanje o demokraciji.

⁷¹ Vajda, *The State* . . . , str. 10.

⁷² »Te forme svobode lahko označujemo za ‚buržoazne‘ samo zato, ker so bile prvič v zgodovini dosežene kot rezultat boja buržoazije.« (Ibid., str. 127.) Podobno razmišljanje že pri Istvánu Bibóju — gl. Jénő Szűcs, »The Three Historical Regions of Europe«, *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, št. 2–4/1983, str. 131.

⁷³ »Tiste vrste levica, ki je v imenu kakega boljšega sveta pledirala za ‚prevladanje‘ demokratičnih političnih institucij in jamstev za človekove pravice, je v Vzhodni Evropi umrla in nobene pozavne je ne obudijo več.« (Miklós Haraszti: »Zum Verrücktwerden. Kopfnoten eines Menschenrechtlers«, *Kursbuch*, št. 81, september 1985, str. 29.)

⁷⁴ Vajda, *The State* . . . , str. 80–81.

⁷⁵ »(.) boj za človekove pravice naj ne zaobseže samo pravic citoyena, temveč tudi pravice burgoisov. (.) Gibanje za človekove pravice se pojmuje kot avantgarda poburžoazenja (Verbürgerlichung) in hkrati delavskega gibanja.« (Haraszti, »Zum Verrücktwerden«, str. 27–28.) — Gorlice, op. cit., str. 135, navaja, da je Haraszti imenoval neformalne dejavnosti, s katerimi si družba ustvarja večji prostor zase — gre predvsem za aktivnosti posameznikov v ekonomski sferi —, »drugo poburžoazenje (a second embourgeoisification)«. Vajda pa komentira ta razvoj in pravi, da so Madžari postali bourgeois, ne da bi bili citoyens. (Intervju z M. Vajdo, ibid., str. 148 sq.)

⁷⁶ Prim. npr.: »Stellungnahmen . . .«, str. 134; Gorlice, op. cit., str. 124; opombo 27. — Kis kritizira kádárizem kot sistemsko formulo, ki daje koncesije brez pravic (»Democratic Opposition in Hungary Today«, op. cit., str. 44). — Teoretska referenca takšnega razmišljanja je postal István Bibó (gl.: Gorlice, op. cit., str. 131, tudi 125 sq.; J. Szűcs, op. cit., str. 131). — O nelagodju marksizma ob tej problematiki gl.: Christopher Pierson, *Marxist Theory and Democratic Politics*, Polity Press, Cambridge 1986, str. 153 sq.; prim. Fehér, Heller, Márkus, op. cit., str. 361 sq.

⁷⁷ Gl.: intervju z Jánosom Kisom, »Democratic Opposition in Hungary Today«, str. 43; János Kis, »Limites et possibilités de l'opposition«, *La nouvelle Alternative*, št. 2–3, junij–september 1986, str. 39.

⁷⁸ Szelényi, op. cit., str. 205.

⁷⁹ Ibid., str. 206.

Civilna družba — družba, ki se avtonomno organizira, različna in razločena od države — je edini pogoj možnega »pripoznanja kakršnekoli omejene forme pluralizma«. ⁸⁰ Pluralizem je življenjska forma demokracije; zato je pluralizem — pluralzem moči/oblasti, politični (in partijski) pluralizem, ⁸¹ pluralizem življenjskih stilov itd. — vedno znova poudarjan: brez pluralizma ni demokracije. Socialna podlaga oziroma milieu pluralizma je civilna družba: civilna družba je pogoj možnosti demokracije.

b) Opustitev marksistične filozofije zgodovine

Vpeljava pojma civilne družbe je pri Szélényiju še pripeta na marksistično filozofijo zgodovine, čeprav vnaša vanjo, tako kot tudi Rakovski, neko negotovost, ki bi jo le stežka označili za inovacijo ali kritiko. Szélényi zahteva transcendenco tako kapitalizma kot državnega (neresničnega) socializma, Rakovski definira sovjetske sisteme kot razredne družbe sui generis, ne kapitalistične ne socialistične. Obadva sta analizirala in kritizirala realne socialistične sisteme in obadva sta zanikala, da imata opraviti s socializmom. Gotovost v socializem — večni konstituens socialistične ideologije — jima je blokirala kritiko realnega socializma kot socializma in sproducirala negotovost pri definiranju socializma.

Vajda je to spoznavno blokado nedvoumno povezal z marksistično filozofijo zgodovine. »Dokler je bila temelj mojega podedovanega pogleda na svet historično-filozofska shema, ki deli človeško zgodovino na produkcijske načine, sem si lahko zamislil kritiko vzhodnoevropskih družb samo na dva načina,« je pisal. »Ali moramo misliti, da socializem ni nič drugega kot nedosegljiv sen in morajo vsi poskusi, da bi ga udejanjili, priklicati duh totalitarne družbe. (...) Ali pa se moramo prepričati, da družbeni sistem v Vzhodni Evropi nima ničesar opraviti z nikakršnim socializmom, še manj pa z marksizmom (...).« ⁸²

Zanikanje, da je (realni) socializem socializem, ne problematizira filozofsko-historične sheme, iz katere npr. Lukács konsekventno izreka, da je najslabši socializem boljši od najboljšega kapitalizma. ⁸³ Osnovo za problematizacijo daje vpeljava pojma civilne družbe: Szélényi najprej podvomi v identičnost civilne družbe in kapitalizma ⁸⁴ — se pravi v ustreznost Marxovega in marksističnega pojmovanja civilne družbe, zatem pa eksplicite izrazi prepričanje, da bi »socialistični teoretiki morali imeti vsaj drugačen pogled na pomen civilne družbe«. ⁸⁵ Ta »drugačen pogled« ne implicira samo zavračanje identitete med kapitalizmom in civilno družbo, marveč tudi nasprotovanje abstraktnemu zoperstavljanju kapitalizma in socializma (in s tem kapitalizmu in socializmu in abstracto). ⁸⁶ Socializem po Szélényijevem mnenju odpravlja konkretne omejenosti, ki jih kapitalizem nalaga civilni družbi, kar pomeni, da kapitalizem in socializem (pozitivno ali negativno) participirata pri civilizacijskem projektu, ki je vezan na formiranje civilne družbe in ni identičen ne z enim ne z drugim. ⁸⁷

⁸⁰ János Kis, »Gedanken über die nächste Zukunft«, *gegenstimmen*, št. 10, december 1982, str. 17. (Prvi del te razprave je objavljen v isti reviji, št. 9, oktober 1982; slovenski prevod: »Mislil o bližnji prihodnosti«, *Mladina*, št. 19, 1984.)

⁸¹ Prim.: Vajda, *The State ...*, str. 76 sq; str. 128: »(...) ko govorimo o politični demokraciji, govorimo o večpartijskem sistemu in zavračamo vodstveno funkcijo komunistične partije — in to ni nobena skrivnost«.

⁸² *Ibid.*, str. 4/5.

⁸³ *Ibid.*, str. 11.

⁸⁴ Szélényi, op. cit., str. 204.

⁸⁵ *Ibid.*, str. 205.

⁸⁶ Vajda, *The State ...*, str. 6; prim.: Gorlice, op. cit., str. 123.

⁸⁷ Gl.: Szélényi, op. cit., str. 205.

Od tod je mogoče izreči trditev, da »buržoazna družba ne more biti transcendirana«. ⁸⁸

Takšna civilizacijska perspektiva — Vajda se opira na Eliasa in uvaja pojem »civilizacijskih form«, ⁸⁹ Szűcz podgrajuje postmarksistični interes za Srednjo Evropo s študijem evropskih historičnih regij, ⁹⁰ Dalos govori o »historični identiteti« srednjeevropskih dežel, ⁹¹ Konrád podpira svojo »kulturnopolitično antihipotezo« s kulturnimi modeli ⁹² — zahteva oziroma proizvaja analitični in interpretativni aparat, ki družbene dinamike (ki pa marksistični filozofiji zgodovine pripelje do sosledja produkcijskih načinov in določa njihove značilnosti) ne reducira niti po produktivistično-ekonomističnem ključu niti na razredno delitev družb in boj med razredi, politične dinamike pa ne deducira iz ekonomske.

c) Politika: konec centralnosti delavskega razreda

Hkrati ko abstraktna opozicija socializem: kapitalizem izgublja analitično vrednost — in postajajo analize vse bolj konkretne — upada tudi njen politično-mobilizacijski potencial. Na ideološki in teoretski ravni je obenem s shematiko zgodovine konec tudi zgodovinskih poslanstev: proletariatu, univerzalnemu zgodovinskemu subjektu, se vošči z bogom. Szelényi je sicer vpeljal pojem civilne družbe v funkciji emancipacije delavskega razreda. Brž ko pa je ta pojem vpeljan, o emancipaciji delavskega razreda ni več mogoče govoriti v smislu I.—IV. internacionale. Če civilna družba namreč ni identična s kapitalizmom, če družbene dinamike in strukturacije torej ni mogoče definirati ekskluzivno razredno (ali ekonomsko), se zlomi os, na kateri se je konstituiralo delavsko gibanje: razred proti razredu, proletariat proti družbi. ⁹³ Nekdaj centralno družbeno gibanje postane del »na sebi heterogene opozicije«, celo moment »gibanja za človeške pravice«. ⁹⁴ Delavska opozicija, aktualna ali potencialna, zamišljena ali realna, preneha biti centralna referenčna točka opozicijskega gibanja — točka, ki bi osmišljala, strukturirala, orientirala, homogenizirala politična in/ali družbena gibanja. ⁹⁵ Civilna družba ne more nastopati v funkciji delavskega gibanja (ker je preprosto ni mogoče funkcionalizirati), ampak razgrinja konceptualni prostor, v katerem je šele mogoče misliti družbeno aktivnost delavcev oziroma delavskega razreda. Civilna družba ne more funkcionirati kot nov, oživitveni element tradicionalnega političnega gibanja, temveč implicira oziroma sproža rekonceptualizacijo in rekonpozicijo tradicionalnega — in še posebej tradicionalno levega — političnega imaginarija in prostora. Ključnega pomena je, da delavski razred izgubi doslejšnjo osrednjo »ontološko vlogo« ⁹⁶ — in ta zdaj ni pripisana komu ali čemu drugemu. »Kla-

⁸⁸ Vajda, *The State . . .*, str. 80.

⁸⁹ *Ibid.*, zlasti str. 107 sq., posebej 115 sq.

⁹⁰ Szűcz, op. cit.; prim.: István Bibó, *Misère des petits Etats d'Europe de l'Est*, Ed. L'Harmattan, Paris 1986, str. 131 sq.

⁹¹ György Dalos, »Die Befreiung der Sowjetunion von ihren Satelliten. Entwurf einer mittlereuropäischen Konföderation«, *Kursbuch*, št. 81, september 1985, str. 3.

⁹² György Konrád »Mein Traum . . .«.

⁹³ Prim.: Tomaž Mastnak, »Delavsko gibanje in nova družbena gibanja«, *Nova revija*, št. 46—47/1986, str. 352, 355; »K dekonstrukciji spontanega sociologije delavskega gibanja«, spremna beseda v: Gisela Bock, »*Drugo delavsko gibanje v ZDA 1905—1922*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987.

⁹⁴ Haraszti, »Zum Verrücktwerden«, str. 27, 28.

⁹⁵ Prim.: Miklós Haraszti, »Brez avtonomije ni demokracije«, v: *Socialistična civilna družba?*, str. 424; Beszélő, »Najti izhod iz krize«, zlasti str. 432 sq.; Vajda, *The State . . .*, str. 141. Skupna ideja je zavračanje boljsevizma in avantgardizma — in samoumevnosti, da se mora inteligenca povezovati z delavci.

⁹⁶ Gl.: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija. K radikalni demokratični politiki*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, str. 7.

sični diskurz levece« pa razpada tudi zato, ker kategoriji »levo« in »desno« nimata praktično nobene eksplanacijske vrednosti več. »V Srednji Evropi ni ne levece ne desnice,« pravi Haraszti⁹⁷ — za kaj takega bi bila namreč potrebna demokracija. V tem smislu se Haraszti podpisuje tudi pod Amalrikovo izjavo na neki tiskovni konferenci na zahodu: »Ne nehate me spraševati, ali pričakujemo pomoč od desničarjev ali levičarjev. In ker vam vedno odgovarjam samo: od demokratov, menite, da sem vas napak razumel. Vendar pa vi ne razumete mojega odgovora, in vse dokler ga boste napačno razumeli, si ne morem kaj, da ne bi verjel, da za stvar demokracije ni upanja.«⁹⁸

Nadaljnja točka defiksacije tega, čemur se je reklo diskurz levece, je odsotnost enotne ideologije. To je navdalo z nelagodjem tudi še nekatere stratege demokratične opozicije. János Kis je na »koncu poststalinističnega obdobja v Vzhodni Evropi«, po vojaškem udaru na Poljskem, ocenil, da »opozicija potrebuje ideologijo«. Menil je, da »tihi konsenz o obvezujoči veljavnosti pravic človeka« — ki se je izoblikoval v začetnem obdobju demokratične opozicije in je omogočal delovanje samizdata, SZETA⁹⁹ in svobodne univerze — ne zadošča več.¹⁰⁰ Brez enotne ali poenotujoče ideologije ni politične opozicije. Vendar pa formuliranje »političnih alternativ« ne more več pridobiti ne dominantne ne hegemonne pozicije, ne more biti nič drugega več kot del pluralne in heterogene opozicijske scene — del brez apriorno dodeljenega statusa, tako kot vsi drugi. Formuliranje ideologije s političnimi ambicijami ni odpravilo »tihega konsenza«, v katerem se spleta mreža novih družbenih pobud in gibanj, postalo je kvečjemu njegov glasni in — deloma — nezadovoljni »moment«. Konceptcija »fundamentalističnega gibanja za človekove pravice« naj bi bila »edina in vse bolj izključna ideologija, ki je skupna na sebi heterogeni opoziciji.«¹⁰¹

Konkretnejše in realnejše koncipiranje možnosti demokratizacije socialističnih sistemov — ali, še raje, možnosti demokracije v njih —, ki je bližje dejanskemu (opozicijskemu) političnemu angažmaju in družbeni aktivnosti, je torej povezano s preformuliranjem pojma »politike«. Odpoved revoluciji (lahko revoluciji z velikim R) in reformam, ki bi jih bodisi inicirale bodisi podpirale oblastne strukture,¹⁰² je le negativna artikulacija premika k politiki civilne družbe,¹⁰³ k »antipolitiki«, ki jo Konrád definira kot »etos civilne družbe.«¹⁰⁴

d) Kritika dialektike

Opuščanje ali zavračanje ontološke centralnosti delavskega razreda zahteva, konsekvntno, tudi kritično odpoved epistemološkim prerogativom, vezanim nanjo. Za Vajdo je slovo od mita proletariata povezano z opustitvijo marksistične metode — s tem pa seveda metodično razpade marksistična podoba družbe in politike. Avtobiografsko razlaga to izkušnjo takole: »Že leta 1972

⁹⁷ Haraszti, »Temeljne ideje...«, str. 460, denimo meni, da »v Srednji Evropi ni ne levece ne desnice«.

⁹⁸ Haraszti, »Zum Verrücktwerden«, str. 26–29. — Zoltán Zsille, v razpravi »Stellungnahmen...«, str. 137, pravi, da »demokracija ni izključno stvar levece«.

⁹⁹ SZETA je neodvisni družbeni sklad za pomoč revežem. Gl.: Bálint Nagy, »SZETA«, in Zoltán Zsille, Anna Balaythy, »SZETA«, oboje v: *Socialistična civilna družba?*, str. 418 sq. — Dalos, *Archipel...*, str. 62, pripominja, da je SZETA »prva neuradna skupina na Madžarskem, v kateri ženske niso samo delale, ampak so prišle tudi do besede«.

¹⁰⁰ Kis, »Gedanken...«, str. 19.

¹⁰¹ Haraszti, »Zum Verrücktwerden«, str. 27.

¹⁰² Kis, »Gedanken...«, str. 17.

¹⁰³ Claus Offe, *Nova družbena gibanja: izziv mejam institucionalne politike*, Delavska enotnost, Ljubljana 1987, govori o politizaciji civilne družbe. Oznaka »politika civilne družbe«, ki smo jo uporabili, naj nakaže, da v socializmu ne moremo predpostavljati civilne družbe, ki bi jo bilo mogoče »samo« politizirati; da je tu treba civilno družbo šele (ponovno) formirati.

¹⁰⁴ Konrád, *Antipolitik*, str. 89.

se nisem mogel izogniti ugotovitvi, da tedaj, če se odpovem mitu proletariata, nimam več izhodiščne točke, ne morem si zamisliti, kakšne družbene sile bi lahko udeležile moje družbene sanje. (...) Dolgo je trajalo, preden sem razumel, da ideja renesanse marksizma ni bila več zame. Še enkrat bi pripeljala bodisi k levičarskemu radikalnemu avantgardizmu, k čemu takemu, kar je bilo izvirno komunistično gibanje, ali pa bi služila preprosto za impotentno intelektualno sanjarjenje, kot droga za utišanje in pomiritev naše vesti (...). Ker nisem hotel izbrati nobene od teh alternativ, mi ni ostalo drugega, kot da sem priznal, da je prav Marxova metoda tisto, kar je treba opustiti, in ne zgolj rezultati njegovih raziskovanj, ne zgolj vera v to ali ono tezo.¹⁰⁵ Ta izjava je seveda direktna polemika z znamenito Lukácssevo reafirmacijo marksizma leta 1919: »Ortodoksni marksizem torej ne pomeni, da nekritično priznavamo rezultate Marxovega raziskovanja, da ‚verujemo‘ v to ali ono tezo, da razlagamo ‚sveto‘ knjigo. Ortodoksnost v marksizmu velja namreč izključno za metodo.«¹⁰⁶

V kritiki *Zgodovine in razredne zavesti* je v središču Vajdove analize pojem posredovanja. Po Lukácsu je stališče buržuja (ki je po ideološki evidenci »izoliran individuuum«) neposrednost, pristajanje na dejstvenost meščanske družbe. Proletariat pa je, nasprotno, prisiljen preseči to neposrednost, kar počne kot homogen razred z razredno zavestjo. Proletariat je nosilec posredovanja med neposrednostjo dane realnosti meščanske družbe in socializmom in s tem udeležanjanja socializma. To posredovanje, kot enotnost teorije in prakse, je dialektika.¹⁰⁷

Problematici (če ne rečemo nevzdržni) so vsi elementi te konstrukcije: homogeni proletariat — spekulativna dekompozicija delavskega razreda, podreditve t. i. neposrednih delavskih interesov dolgoročno (zgodovinskim) proletariatom, ukinitve delavca v proletarcu oziroma proletariatu; samoumevna prisila k transcendenci, spreminjanju oziroma revolucioniranju sveta; razredna zavest, ki naj bi bila dejavnik revolucionarnega spreminjanja in jo od empirične zavesti razreda loči nepremostljivi hiatus irrationalis; irealna podoba t. i. meščanskega sveta. Dialektika bi bila potemtakem posredovanje med irealnim meščanskim svetom in neobstoječim socializmom, katerega (univerzalni) subjekt je neeksistentni homogeni proletariat, ki ga kot nujnost žene nenujna prisila k transcendenci in svoje početje reflektira v razredni zavesti, ki naj bi bila neposredni atribut njegovega centralnega ontološkega statusa. Če so vsi elementi te dialektike problematični (in, sociološko gledano, iracionalni — vendar je sociologija, Lukács je dosleden in radikalen, pač le neposredna zavest meščanskega sveta, meščanska znanost), so vendarle organizirani tako, da tvorijo celoto, ki je tisto resnično: v resnično smiselno jih organizira perspektiva socializma. Socializem osmišlja dialektiko, dialektika generira socializem. Pa tudi obratno: opustitev dialektike (ki bi bila posledica opustitve pojma razredne zavesti, ki bi bila posledica opustitve predstave o homogenem proletariatu kot razredu, ki mu je mogoče pripisati to zavest kot nujni atribut) bi pomenila »sprejetje neposrednosti in, v končni analizi, nemogočnost socializma«.¹⁰⁸

Na drugi ravni analize je bistvo dialektike za Vajdo redukcijem: »redukcija razmerij moči, razmerij podrejenosti in nadrejenosti, na razmerja

¹⁰⁵ Vajda, *The State ...*, str. 5/6.

¹⁰⁶ Georg Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, v: *Vestnik IMS*, št. 1/1985, str. 33.

¹⁰⁷ Vajda, *The State ...*, str. 44.

¹⁰⁸ *Ibid.*, str. 28.

ekonomske eksploatacije, redukcija družbenih formacij na družbeno-ekonomske formacije, ki izražajo razmerja ekonomske odvisnosti, redukcija formiranja družbenih skupin na razrede in družbenih konfliktov, ki jim ustrezajo, na razredne konflikte.«¹⁰⁹ Tudi tega redukcionizma Vajda ni več pripravljen vzeti v zakup.

Centralno točko marksovske dialektike zadene tudi Szelényijeva analiza statusa delovne sile v socializmu oziroma, širše, njegov poskus orisati sociološko razjasnitev pomena pojmovnega nasprotja med »blagovno in uporabno formo produktov«. »Delovna sila,« pravi, »je v resnici definirana z blagovno formo. Je prodajana in kupovana, vendar pa njena cena v temelju ni in ne more biti uravnavana na trgu (. . .) Lastnik delovne sile je z zakonom prisiljen prodati svoje delo za ceno, ki je administrativno določena in ki v načelu nima ničesar opraviti s presežkom, ki ga bo proizvedlo delo.«¹¹⁰ Te razmere, v katerih lastnik delovne sile ne more razpolagati s tem svojim blagom, odločati ali ga bo prodal ali ne, razmere, v katerih se ne sme ne individualno in ne kolektivno (še sploh ne kolektivno) pogajati o njegovi ceni, razmere torej, v katerih je delovna sila blago, ki so mu odvzete temeljne pravice in svoboščine blaga, in v katerih ni mogoče smiselno govoriti o »trgu dela«, čeprav se z delom trži, Szelényi imenuje »socialistično netržno trgovino z delom.«¹¹¹

V marksistični teoretski paradigmi — še bolj pa v socialističnem ideološkem univerzumu — so takšne trditve nemogoče. Logična uporaba marksističnih kategorij je pripeljala do logičnih nesmislov. V marksističnem jeziku so izrečene trditve, ki jih v njem ni mogoče izraziti, ki so v njem nerazumljive. Očitno pa je, da imajo takšni logični nesmisli v socializmu realni substrat in da iskanje smisla socializma in poskusi, da bi ga razumeli, pripeljejo do ugotavljanja nesmiselnosti in nerazumnosti tako predmeta razmišljanja kot samega načina razmišljanja o njem. Nemogočosti trditev v dani teoretski paradigmi ni več mogoče razrešiti v njej sami, kazati začenja na nemogočnost paradigme. Ideološki univerzum, ki nujno proizvaja nesmisle, postane sčasoma sam nesmiseln.

Na metodično nesmiselnost opozarja tudi — oziroma celo — András Hegedüs, ko očita Lukácsu, da je »mistificiral marksistično metodiko«. V dokaz je navedel tole Lukácssevo stališče: »Četudi privzamemo, da znanost ovrže vse marksistične teze, lahko vendarle ostanemo marksisti, če se lotevamo vprašanj z marksistično metodiko.«¹¹²

e) Na koncu socializma

Iván Szelényi je — prvi — skoval sintagmo »socialistična civilna družba«, ko se je vprašal, ali je kaj takega sploh možno.¹¹³ Sintagma, si odgovarja, »zveni na prvi pogled kot protislovje«,¹¹⁴ ki ga skuša rešiti tako, da »socialistično civilno družbo« enači z demokratičnim socializmom. Ko se, najprej, odpove marksističnemu pojmovanju civilne družbe, si lahko zamisli socializem, ki bi odpravil omejitve, v katere kapitalizem vklepa civilno družbo, in ki bi bil tako »nadaljnji

¹⁰⁹ Ibid., str. 6.

¹¹⁰ Szelényi, op. cit., str. 197.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² »Stellungnahmen . . .«, str. 133. — Hegedüs očitno parafrazira uvodni paragraf v razpravo »Kaj je ortodokсни marksizem«, v: G. Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, str. 33.

¹¹³ Szelényi, op. cit., str. 204.

¹¹⁴ Ibid., str. 205.

korak naproti idealom civilne družbe»: »Prav zares, kaj drugega bi še lahko pomenil ‚demokratični socializem‘?«¹¹⁵

Ta poskus redefiniranja socializma je razumljiv, dokler se vztraja v socialistični teoriji, vendar pa je s to teorijo nekonsistenten. Ne v liberterskem ne v avtoritarnem, ne v etastično-dirigističnem ne v samoupravnem socializmu ni mogoče koncipirati »civilne družbe«, ne da bi se odpovedali socializmu ali vsaj nekaterim njegovim bistvenim konstituentom, oziroma ne da civilno družbo tako pojmovno obdelali, da bi lahko postala služkinja socialističnega ali komunističnega političnega projekta. Socializem lahko civilno družbo dopušča, ne more pa je ustvarjati. Zamislimo si lahko civilno družbo v socializmu, ne pa »socialistične civilne družbe« — in le v tem prvem primeru lahko govorimo o »demokratičnem socializmu«.

Vidimo, da nas ta zgodba — in morda je to njeno ključno sporočilo — vedno znova vrača k vprašanju demokracije. Na začetku revizionizma je bilo vprašanje, kaj je pravzaprav socializem. Rezultat iskanja odgovorov nanj, s katerim lahko začena postmarksizem, je, da je »historična priljubljenost Vzhodne Evrope demokratični socializem oziroma socialistična demokracija« in da je razmerje med socializmom in demokracijo odvisno od »zapletenega boja med državo in družbo«,¹¹⁶ »avtentična socialistična demokracija« je konceptualno povezana z avtonomnimi družbenimi gibanji.¹¹⁷ Iskanje demokratičnega socializma je odkrilo civilno družbo: civilna družba je odgovor na iskanje demokratičnega socializma. Kolikor pa je socialistična teorija civilne družbe nekonsistentna in »socialistična civilna družba« neeksistentna, je izgubljena tudi identiteta med socializmom in demokracijo. Govoriti o civilni družbi v socializmu pomeni govoriti o demokraciji kot o nečem ekstrasocialističnem. Po diferenciaciji, ki jo je v razmišljanje o socializmu in demokraciji vpeljal Vajda in preobrnil razmerje med tema dvema pojmovoma, kakršnega je postavila teorija, iz katere je izhajal, je sledilo separiranje drugega od drugega.¹¹⁸ Zoltán Zsille je, denimo, odgovoril Hegedüsu, da je demokratični socializem nekaj takega kot volk v *Rdeči kapici*, ki se napravi v babico.¹¹⁹ Poslej se lahko govori o demokraciji, ne da bi bilo treba govoriti o socializmu — tako npr. Haraszti, ko piše o »demokratičnem fundamentalizmu«, ne čuti nobene potrebe več, da bi se (pozitivno ali negativno) skliceval na socializem. In če naj se še enkrat referira na tisto, na kar ni več treba referirati, lahko navedemo Vajdo, ki pravi, da »socializem zame ni več smoter, ki ga je treba doseči, (...) smoter ali ideal, ki ga velja doseči v sleherni družbi, je preprosto maksimum demokracije, možen v danih razmerah.«¹²⁰ Odsotnosti socializma v tem diskurzu ni več mogoče prepričljivo razlagati s taktično-političnimi razlogi.¹²¹ Če je plavzibilna hipoteza o prehodu v postmarksizem, se ni oziroma ne bo mogoče izogniti vprašanju postsocializma (se pravi, da ne bo nesporazumov, tudi postprotisocializma).

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Konrád, »Zur Programmatik...«, str. 109–110; prim.: »Mein Traum...«, str. 181.

¹¹⁷ Hegedüs, »Stellungnahmen...«, str. 130.

¹¹⁸ Ko govorimo o separaciji, ne mislimo nujno na protislovje oz. nasprotje, na katerega je opozoril Vajda: »Zaradi socialističnega gibanja (...) je postal v zadnjih petih desetletjih temeljno vprašanje buržoaznega sveta demokracija verso socializem.« (Vajda, *The State...*, str. 93.)

¹¹⁹ Zsille, »Stellungnahmen...«, str. 131, dejansko zameša *Rdečo kapico* in *Volka in sedem kozličev*: »Volk si je z moko pobelil šape in jedel kredo, da bi bil njegov glas tak ko babičin. Nastopil je kot babica, vendar je ostal volk. Zdaj se lahko sporazumemo in volka — vsaj dokler se ne vrne babica — imenujemo ‚realno obstoječo babico‘. Jaz seveda ne verjamem, da volkovi v resnici postajajo babice.«

¹²⁰ Vajda, *The State...*, str. 10.

¹²¹ Prim. izjavi Ferenc Fejtőja in Bálinta Nagyja v razpravi: »Ungarn in Paris«, *gegenstimmten*, št. 15, pomlad 1984, str. 15. Lászlo Rajk nasprotno pravi, da to, ali je katero od opozicijskih skupin na Madžarskem mogoče označiti za socialistično (ali kaj podobnega), sploh ni vprašanje. (Ibid.)

John Keane

DIKTATURA IN ZATON PARLAMENTA*

Teorija politične suverenosti Carla Schmitta

Doba liberalizma

Predstavniška skupščina oz. parlament, kot se najpogosteje imenuje, je ena najstarejših, najbolj običajnih in — za socialistično tradicijo — najbolj kontroverznih demokratičnih institucij. Zagotovo nezaupanja v parlament ne nahajamo le v socialistični tradiciji. Moderna zgodovina parlamenta — temeljnega političnega simbola mirnega kompromisa in tihega sporazuma — je polna konfliktnih pričakovanj, grenkih nasprotovanj, nemoči in odkritega nasilja. Te težnje so nekako dosegle svoj vrh v prvih desetletjih tega stoletja. Po boljševiski revoluciji in hudih političnih krizah po prvi svetovni vojni, razmahu sindikalizma in fašizma je kazalo, da ima parlament le malo oz. nobene prihodnosti. To obdobje ni bilo priča le prvih večjih uspešnih poskusov odpravljanja parlamentarnih vlad v socialističnem in fašističnem gibanju, ampak tudi velike izgube zaupanja v duha parlamentarizma med njegovimi glavnimi zagovorniki, od katerih so mnogi javno obžalovali pojemajočo legitimnost in učinkovitost predstavniških skupščin.¹

Carl Schmitt — njegovi politični spisi so zunaj njegove domovine Nemčije le malo znani — je bil v tem obdobju nedvomno najprodornejši in najbolj kontroverzen kritik parlamenta. Njegovo zavračanje parlamentarizma zastavlja temeljna politična vprašanja, ki se nanašajo na suverenost, diktaturo in prihodnost parlamenta — to je na izrazito sodobna vprašanja. Že zaradi tega zaslužijo njegovi spisi o parlamentu ponoven razmislek, brez izrazito osebnih in pogosto sovražnih reakcij, ki jih danes običajno zbuja v Zahodni Nemčiji.²

* Razširjeno besedilo predavanja, ki ga je imel avtor 15. aprila 1987 v Ljubljani na povabilo Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU.

¹ Med najbolj znano tovrstno literaturo iz prve četrtine tega stoletja sodijo M. Ostrogorski, *Democracy and the Organisation of Political Parties* (London, 1902); Sidney Low, *The Governance of England* (London, 1904), zlasti poglavji 4–5; James Bryce, *Modern Democracies* (London, 1921); Harold J. Laski, *The Foundations of Sovereignty and Other Essays* (London, 1921).

² Pričujoči esej se ukvarja le s Schmittovimi splošnimi trditvami o krizi parlamenta v 20. stoletju. Zaradi pomanjkanja prostora in relevantnosti za sodobnost ne odkriva, kako so na Schmittovo zavračanje parlamenta vplivali dogodki, značilni za tedanje Nemčijo: propad wilhelmskega reda, vojna in vojaški poraz, panična reakcija na boljševisko revolucijo, sveti

Schmitt vmešča svojo kritiko parlamenta v širši okvir presojanja vpliva liberalizma na politiko devetnajstega stoletja. Po njegovem mnenju je za moderni liberalizem bistven njegov močni odpor do državne oblasti. Liberalizem je v svojem boju proti skrivni moči absolutističnih držav razvil izrazito odklonilno, nezaupljivo stališče do politične moči, ni pa opredelil lastnih pozitivnih političnih stališč. Liberalizem priznava potrebo po državni in vladni oblasti — primerno porazdeljeno med ločene zakonodajne, izvršilne in pravne veje — a le toliko, kolikor služi povečevanju svobode posameznika v okviru civilne družbe. Zato liberali vsako prekorajitev jasno omejenih pooblastil političnih voditeljev označijo kot tiranijo, *eo ipso* kot zlo in krivico.

Schmitt ne upošteva ugovora, da je liberalistične individualistične mislece od Hobbesa do Benthama, Guizota in Mohla pogosto gnala sila njihovega liberalističnega individualizma, da so podpirali stroge državne ukrepe pri notranjih zadevah, kolonizaciji ali vojaških osvajanjih.³ Namesto tega poudarja, da je osrednja preokupacija liberalizma zaščita posameznikovih pravic do lastnine in svobode govora. Liberalna shema predpostavlja, da svobodno tekmovanje med svobodno govorečimi in posedujočimi državljani v okviru civilne družbe nevtiralizira državno oblast in jo naredi skoraj odvečno. V nasprotju s pojmom politično vsiljene enotnosti in ravnotežja njegovih absolutističnih predhodnikov gleda liberalizem na socialno in politično ravnovesje kot na posledico *odsotnosti* politične regulacije — kot na učinek »večnega tekmovanja in večne diskusije«.⁴

Iz te perspektive gleda Schmitt na parlament kot na ključni liberalistični mehanizem za zagotavljanje ravnovesja med državo in civilno družbo.⁵ Parlament naj bi odprto, pravično in po mirni poti odpravljal razlike med izraženimi mnenji v civilni družbi. Prav tako naj bi državni aparat in njegove vladne izvršilne organe podredil procesom pazljivega pretresanja in zakonitosti. Parlament je stičišče med civilno družbo in državo, porok nenasilne in spontane družbene in politične harmonije. »Bistvo liberalizma je pogajanje, previden polkorak v upanju, da je dokončni spor, odločilni krvavi spopad mogoče spremeniti v parlamentarno debato, ki omogoča, da z nikoli končano diskusijo za zmeraj odložimo odločitev.«⁶ »Osnovni principi« parlamenta so odprtost in diskusija. Razlike med nasprotujočimi si interesi kakor tudi sama pogajanja in kompromis po Schmittovi strogi definiciji niso specifično parlamentarne značilnosti; takšne značilnosti so na primer jasno vidne v zasebnih srečanjih med direktorji podjetij in predstavniki političnih strank ali sindikatov in na

delavcev in vojakov, versajska pogodba, permanentna nestabilnost weimarske republike. Prav tako se ta esej ne ukvarja z vprašanji, ki zadevajo prispevek Schmittovih spisov k destabilizaciji weimarske republike, kakor tudi ne z obsegom njegovega sodelovanja z nacisti ali z njegovo genialno — in podlo — sposobnostjo ravnati kot politični kameleon, saj je svoje pisanje prilagajal dobesedno tako, da je ustrezalo spreminjajočim se družbenim in političnim okoliščinam. Ta vprašanja so obravnavana v »Carl Schmitt in Gespräch mit Dieter Groh und Klaus Figge«, v Piet Tommissen (ed.), *Over en in Zake Carl Schmitt* (Bruselj, 1975); Hans Barion et al., *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt*, 2 vol. (Berlin, 1968); Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich* (Princeton, 1983); Georg Schwab, *The Challenge of the Exception, An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936* (Berlin 1970); Jürgen Habermas, »Sovereignty and the Führerdemokratie«, *Times Literary Supplement*, 26. september 1986, str. 1053—4.

³ Glej moje delo »Despotism and Democracy: The Late Eighteen Century Origins of the Distinction Between Civil Society and the State«, v John Keane (ed.), *The Rediscovery of Civil Society* (London 1987); in klasično interpretacijo C. B. Macphersona, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford, 1962).

⁴ *Der Begriff des Politischen* (München 1932), str. 58; cf. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Berlin, 1926), str. 51—2, in Schmittova interpretacija definicije buržoazije (podal jo je španski konservativec Donoso Cortes) kot *una clase discutidora* (»razpravljajoči razred«) v *Politische Theologie*, str. 59 sl.

⁵ *Die geistesgeschichtliche Lage*, str. 50—52.

⁶ *Politische Theologie*, str. 63.

diplomatskih konferencah. Odrpta parlamentarna diskusija je bistveno drugačna. Temelji na skupni privrženosti načelnim argumentom in protiargumentom. Predpostavlja pripravljenost, da nas prepriča mnenje drugega, torej nezavezanost lojalnosti partikularnemu in sebičnim interesom. »Diskusija pomeni izmenjavo mnenj, njen namen je z argumenti prepričati nasprotnike o resničnosti ali pravičnosti nečesa oziroma dopustiti samim sebi, da smo prepričani o nečem resničnem ali pravičnem.«⁷

To obliko odrpte in načelne diskusije naj bi omogočila različna parlamentarna določila; mednje sodijo neomejeni parlamentarni postopki, pravica do svobodnega govora in pravna imuniteta poslancev kot tudi njihova neodvisnost od navodil stranke ali volivcev in zavezanost izključno njihovim lastnim načelom vesti (kot v 21. členu weimarske ustave). Tovrstna parlamentarna ureditev zagotavlja, da se mnenja ne oblikujejo s hrupnimi prerekanji med nasprotujočimi si interesi, marveč z neovirano izmenjavo utemeljenih argumentov. V parlamentu naj bi se o vsaki tematiki razpravljalo, pogajalo in sklenilo dogovor in procesu mirnega in odrptega posvetovanja. Schmitt pravi, da Benthamova ugotovitev — da se v »parlamentu srečujejo ideje, stik med idejami pa kreše iskre in vodi k razjasnitvi«⁸ — pravilno povzema liberalni parlamentarni princip. Po tem mnenju zakonodajalci skupaj pošteno in odkrito iščejo resnico. Politična resnica, ki se kristalizira v univerzalnih normah in splošno veljavnih obveznih zakonih, ne sestoji niti iz odkritja transcendentalnih norm niti iz slepih kompromisov med dogmatiki, ki branijo svoje sebične interese. Je bolj funkcija neomejevanega tekmovanja med svobodno izraženimi mnenji v zakonodajni skupščini. V tem smislu je liberalna parlamentarna vlada — v nasprotju s svojimi absolutističnimi predhodnicami vidna vlada. Vladanje se izvaja z odkritim in načelnim dogovarjanjem, o katerem odkrito poroča svobodni tisk. Člani parlamenta so izpostavljeni budnemu pogledu in pozornim ušesom državljanov, ki jim dostop do svobodnega tiska (tukaj Schmitt pritegne osrednjo temo Guizotove *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*) omogoča, da ugotavljajo resničnost stvari in jo posredujejo svojim parlamentarnim predstavnikom.⁹

Duhovna kriza parlamenta

Schmittov opis liberalne dobe parlamentarizma devetnajstega stoletja je videti skop in preveč poenostavljen. Vendar pa služi globljemu namenu predstavitve in zagovarjanja njegove trditve, da je parlament dvajsetega stoletja v resni krizi. Po njegovem mnenju klasični liberalni parlament s svojimi ideali propada v neznamen preostanek parlamenta brez idealov. Ta proces je mogoče primerjati s počasnim izginevanjem monarhije. Kot je vse večja kritičnost in odkrito zavračanje monarhičnih načel kraljevanja in časti naznanjalo konec obdobja evropskih monarhij, tako propad legitimnosti parlamentarnih idealov naznanja, da je parlamentu odbila ura, pa čeprav životari še naprej tako kot monarhija, kot pohabljen in izpraznjen lik iz preteklosti.

Za izgubo realnosti in duhovno krizo parlamenta je simptomatično militantno zavračanje parlamentarnih institucij od strani komunistov, fašistov in anarhosindikalistov.¹⁰ Celó pri njegovih najbolj zvestih zagovornikih so stari

⁷ *Die geistesgeschichtliche Lage*, str. 9.

⁸ *Ibid.*, str. 12.

⁹ *Ibid.*, str. 43—44.

¹⁰ *Ibid.*, str. 63—77.

intelektualni argumenti izgubili svojo moč. Videti so čedalje bolj zastareli in idealistični. Namesto njih se v korist parlamenta navaja povsem pragmatične razloge. V primerjavi z nepreskušanim in tveganim — na primer z eksperimenti v neposredni demokraciji — velja za parlament, da zagotavlja najnujnejši politični red in vladno kontinuiteto; ali pa se parlament podpira iz enako pragmatičnih razlogov (ki so jih v Schmittovem času ubesedili Max Weber, Hugo Preuss in drugi¹¹), da v osnovi funkcionira kot sredstvo za predstavitev in izbiranje kompetentnega političnega vodstva — kot poskusni poligon za bodoči politični razred. Schmitt sodi, da je takšna pragmatična obramba parlamenta šibka in neprepričljiva, saj se ji ne posreči razložiti bistvenih principov, na katerih sloni parlament. Razločevanje med bistvenimi principi in pragmatičnimi razlogi je temeljno za Schmittovo trditev, da je sodobni parlament v globoki duhovni krizi: »Parlamentarizem sestoji danes iz metode vladanja in iz političnega sistema. Uporaben je tako kot vse drugo, kar obstaja in zadovoljivo funkcionira, nič bolj in nič manj. Zelo pomembno je, da še dandanes funkcionira bolje od drugih nepreskušanih metod in da bi lahkomišeln eksperimenti ogrozili minimum reda, ki se ga danes dejansko vzdržuje. Vsaka razumna oseba bi priznala takšne argumente. Toda v razpravljanju o principih nimajo nobene teže.«¹²

Ta duhovna kriza ima več vzrokov. Med najodločilnejšimi je naraščajoči vpliv demokracije. Schmitt poudarja, da boj za večjo politično demokracijo sili vlade, da širijo svoj domet in svojo moč, da bi zadovoljile naraščajoče socialne zahteve. Težnja devetnajstega stoletja po neintervencionistični liberalni ustavni državi je s tem obrnjena na glavo. S tem ko boj za demokracijo povečuje strateško pomembnost moči države, se norčuje tudi iz starih parlamentarnih načel. Množična demokracija in še posebno naraščanje kompetitivne politike strank, ki jo spremlja, uničijo odprta parlamentarna posvetovanja.

Schmittova analiza te težnje slabo prikriva njegovo zavračanje strankarske politike; to je bilo dobro znano in temu stališču se ni nikoli odrekel. Množice so podvržene stalni kanonadi strankarskih kampanj, ki uporabljajo propagando, prilagojeno strastem volivcev in njihovim trenutnim interesom, da bi z njimi lahko bolje manipulirale in jih boljše obvladovale. Stranke »ustvarjajo volilno propagando, obdelujejo množice in diktirajo javno mnenje«.¹³ Volitve postanejo plebiscitarno tekmovanje med posameznimi interesi, »pimensko preverjanje /roll-call/ pripravljenih strank vojsk«.¹⁴ Plima organizirane strankarske dominacije v volilni areni se seveda prenese v parlament in ta postane osnovni cilj strogo discipliniranih strankarskih mehanizmov v boju za novo, sproščeno množico volivcev.¹⁵ Okvir za neodvisna pogajanja in racionalno usklajevanje mnenj med člani parlamenta je razbit. V kontekstu, v katerem imajo udeleženci, še preden se začne diskusija, svoja dokončna stališča, je vladanje z odprto razpravo preprosto nemogoče. Parlament je prenasičen s strankarskimi manevri in nesmiselnimi in banalnimi debatami. Duši ga obstrukcijska taktika in njegovi radikalni (razredni) nasprotniki zlorabljajo parlamentarne privilegije; njim je osnovni cilj izigrati parlament za svoje lastne specifične ekonomske in strankarsko-politične cilje. To ogroža uravnoteževalno

¹¹ *Ibid.*, str. 6–7. Glej na primer Max Weber, »Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland«, v Johannes Winkelmann (ed.), *Max Weber, Gesammelte Politische Schriften* (Tübingen, 1980), str. 353 sl.

¹² *Die geistengeschichtliche Lage*, str. 7; cf. *ibid.*, str. 62.

¹³ *Ibid.*, str. 30.

¹⁴ *Der Hüter der Verfassung* (Tübingen, 1931), str. 86–87.

¹⁵ *Die geistengeschichtliche Lage*, str. 8.

vlogo parlamenta. V Schmittovih očeh je liberalne parlamente devetnajstega stoletja — ti so običajno zagovarjali tedanje obstoječe ustave — ogrožala dominacija izvršilne oblasti. Nasprotno pa parlamenti dvajsetega stoletja, tem dominira strankarska politika, ki samo sebe hromi, ogrožajo ustavno ureditev in enotnost države. In z zatonom parlamenta je država na poti, da se izrodi v »negotovo koalicijo *Parteienstaat*«. ¹⁶

Korozivni učinki demokracije nikakor ne prizanašajo osnovnim parlamentarnim principom odprtosti in diskusije. Po značilni Schmittovi interpretaciji je hibridni pojem parlamentarna demokracija protisloven in samoomejujoč, saj so si osnovni principi liberalnega parlamentarizma in demokracija med seboj v temeljnem nasprotju.

Protislovje med parlamentom in demokracijo je ostalo v času, ko je bil liberalizem na višku in sta oba pojava hkrati pridobivala pomen, neopaženo. Ob čedalje večji demokraciji pa je postalo jasno, da so demokratična načela v nasprotju z vladanjem, ki ga omejuje neomejeno diskutiranje. Demokracija temelji na načelu izključitve (tukaj se Schmitt opira na en vidik Aristotelove definicije demokracije ¹⁷). To določa, da so, čeprav so si vse osebe enake, nekateri gotovo bolj enaki od drugih; to pa pomeni, da so le enaki, ne pa tudi neenaki, vredni, da se jih obravnava enako. Na tem demokratičnem načelu temelji praksa splošnih in enakopravnih volitev med državljani, kakor tudi poskusi — vidni v boljševisizmu, fašizmu in drugih oblikah diktatur ¹⁸ — odvzeti ustavne pravice neenakim, saj bi njihov sprejem med državljane porušil občutek enakosti in homogenosti, ki je za demokracijo tako bistven. »Demokracija prikazuje svojo politično moč s tem, da zna odstraniti ali držati proč od sebe tisto, kar ji je tuje in neenako in ogroža njeno homogenost.« ¹⁹

Demokratično načelo enakosti med enakimi tudi predpostavlja, da je volja državljanov suverena in da so ti državljani sposobni izražati enotno mnenje — splošno voljo, o zadevah splošnega političnega pomena. Za demokracijo je bistven argument (pri tem se Schmitt opira na Rousseaujevo delo *Du contrat social*), da je resnična volja preglasovane manjšine dejansko identična s splošno voljo, kot je izražena v volji večine in ko je izražena v njej. ²⁰ Demokracija torej načeloma predpostavlja, da bo politična harmonija zavladata, ko bo oblast izhajala od tistih, nad katerimi se izvaja, to je, ko bo pravica nadzorovanja zaupana tistim, ki morajo biti nadzorovani.

Te demokratične ideje o enakosti in enotnosti imajo nadvse subverzivne implikacije za liberalni parlamentarizem. Značilna želja demokracije po homogenosti in (omejeni) enakosti očitno nasprotuje liberalnemu parlamentarnemu poudarjanju (izvorne) raznolikosti družbenih interesov in s tem verjetnih na-

¹⁶ *Der Hüter der Verfassung*, str. 88.

¹⁷ Aristotel, *Politics* (1280 a): »V demokracijah ... naj bi pravica pomenila enakost. Zares pomeni enakost — ampak enakost za tiste, ki so enaki, in ne za vse.«

¹⁸ *Die geistengeschichtliche Lage*, str. 22, 37, 41.

¹⁹ *Ibid.*, str. 14. Schmitt pojasnjuje to stališče s primerom, da britanski imperij trem četrtinam svojih podanikov ni priznal državljanjskih pravic: »Ali temelji britanski imperij na splošni in enaki volilni pravici vseh prebivalcev? Na tem temelju bi ne preživel niti enega tedna; obarvani bi s svojo pošastno večino preglasovali belce. A kljub temu je britanski imperij demokracija.« Ta pasus delno razkriva tudi Schmittovo značilno hrepenenje po etnično čisti in suvereni državi, osnovani na načelu *Führerdemokratie*; glej Jürgen Habermas, »Sovereignty and the *Führerdemokratie*«.

²⁰ Oziroma, kot bi dodal Schmitt, kot jo izražajo domnevni nosilci splošne volje. Ker demokratično načelo soglasja v množičnih političnih organizacijah ne more postati otipljivo dejstvo, trdi Schmitt, je težnja demokracije proizvajati jakobinske programe »ljudske vzgoje« s ciljem pravilno usmeriti državljane, tako da lahko prepoznajo svojo lastno avtentično voljo v volji svojih voditeljev (*ibid.*, str. 36–7). Ta notranja povezava med demokracijo in jakobinstvom pojasnjuje značilno Schmittovo (prikrito fašistično) obravnavanje boljševiszma, fašizma in drugih oblik diktatur kot demokratičnih vladavin (*ibid.*, str. 22, 37, 41).

sprotovanj in neskladnosti med državljani in njihovimi predstavniki. Manj očitno pa demokracija nasprotuje parlamentu kot nepotrebni in zastareli instituciji. (Schmitt je to točko uperil zlasti zoper weimarsko ustavo, saj je ta po njegovem mnenju vsebovala nasprotujočo mešanico argumentov za liberalna in demokratična načela, za Reichstag in Reichspresidenta.) Po Schmittu demokratična ideja predpostavlja, da pripada končni privilegij določanja in spreminjanja zakonov skupščini državljanov in ne parlamentarnim predstavnikom. Nadalje predpostavlja demokracija možnost identificiranja vladanih in vladajočih, tistih, ki ukazujejo, in onih, ki ubogajo.²¹ Ta podmena postane še posebno očitna v krizni situaciji, ko naj bi v skladu z demokratičnim načelom suverena ljudska volja zavlada na glede na ustavni okvir ali odločitve parlamentarnih predstavnikov. Od te zahteve do protiparlamentarnega sklepa je le majhen korak: ker država more in mora postati identična z ljudsko voljo (s sredstvi, kot so volitve in referendum), postane institucionalno ločevanje države in civilne družbe — kot tudi uravnoteževalna vloga parlamenta — odvečno. Za demokracijo je nedeljena državna oblast naravna in zdrava posledica rasti aktivnega državljanstva med enakimi; uniči protipolitične upe klasičnega parlamentarnega liberalizma.

Totalna država

Vedno večje zmage demokracije nad parlamentarnim liberalizmom krepijo Schmittovo prepričanje, da se doba parlamenta končuje. Kot odgovor na družbene zahteve začne država pod pritiskom naraščajoče zahteve po večji demokraciji vsrkavati civilno družbo v svoje birokratske strukture. Klasično liberalno ločevanje države in civilne družbe je uničeno, nadomesti ga totalna država.²²

Ta argument je v več pogledih malo prepričljiv. Schmittova trditev, da obstaja simbiotična zveza med demokratičnimi načeli in totalno državno oblastjo, je zelo sporna.²³ Njegova teza, da demokratizacija spodbuja rast totalne

²¹ Primerjaj Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, knjiga III, poglavje XV, v Roger D. Masters (ed.), *On the Social Contract* (New York, 1978, str. 102: »Iz istega razloga kot suverenosti ni mogoče zastopati, se je tudi ne da odtujiti. V bistvu jo tvori splošna volja, (splošne?) volje pa se ne da zastopati. Je bodisi ona sama ali pa nekaj drugega, srednje možnosti ni. Odposlanci ljudstva torej niso in ne morejo biti njegovi predstavniki; zgolj njegovi agenti so. Ničesar ne morejo dokončno skleniti. Vsak zakon, ki ga ni potrdilo ljudstvo osebno, je neveljaven; ni zakon.«

²² Glej *Der Begriff des Politischen*, str. 11–13; in *Der Hüter der Verfassung*, str. 78–79. Po Schmittu pospeši pojav totalne države tudi rastoča politična energija nacionalizma. Nacionalizem poudarja zavedanje o pripadnosti *politični* skupnosti s skupno usodo ali identiteto, ki se razlikuje od drugih, potencialno sovražnih narodov. Schmitt je sodil, da se bo v 20. stoletju nacionalizem izkazal za politično pomembnejšega od razrednega konflikta; glej *Die geistesgeschichtliche Lage*, str. 88.

²³ Schmitt prodorno opozori na jakobinski potencial doktrine ljudske suverenosti (*ibid.*, str. 40–41). Trdi, da je ideja 19. stoletja, da vsa oblast izhaja od ljudi, inverzna in sekularizirana oblika ideje o božjem pravu: staro teološko verovanje, da vsa avtoritarna oblast prihaja od boga, je postavljeno na zemljo in zamenjano z načelom, da je imanentni izvor oblasti in avtoritete »suvereno ljudstvo«. (Schmitt je dosledno sprejel stališče, da so »vsi pomembni koncepti moderne teorije države sekularizirani teološki koncepti« (*Politische Theologie*, str. 36). Suvereno ljudstvo utegne biti občasno nesposobno dojeti, da predstavlja boga, in v tem primeru — tukaj Schmitt upošteva jakobinske implikacije popularne doktrine suverenosti — lahko prosvetljena manjšina zakonito deluje kot »začasni« nosilec ljudske oblasti in avtoritete. Ta del Schmittove teze je prepričljiv. Pa vendar podleže kritiki, ker ne upošteva veliko bolj vplivne tradicije *predstavniške demokracije*, ki je po *The Federalist Papers* velika iznajdba modernega časa. Po mnenju mislecev, kot so Madison, James Mill, J. S. Mill in Tocqueville, se v velikih političnih organizacijah ne more osebno zbrati vse ljudstvo, da bi redno odločalo o posameznih vprašanjih. Menili so, da je izvoljen odbor odgovornih državljanov življenjsko pomemben; izmed njih je potem sestavljena predstavniška vlada, ki ostaja odvisna od splošnega korpusa državljanov z mehanizmi, kot so periodične volitve, svoboda javnega združevanja in neomejena pravica javno razpravljati ter presojsati tiste, ki vladajo. Te predstavniško-demokratične teme se v več odločilnih pogledih jasno skladajo z liberalizmom (kot

države, prav tako ne zaobjame v celoti poti, po katerih demokratizacija tudi stimulira *obnavljanje* ločitve med birokratsko državo in civilno družbo.²⁴ Izraža le pomislek, da bi naraščajoči vpliv organiziranih družbenih sil v državi lahko uničil ali oslabil njeno zmožnost vladanja.²⁵

Ob tej grožnji poudarja Schmitt vznemirljive *politične* implikacije izgube identitete in neodvisnosti civilne družbe. Zlom civilne družbe v totalno državo (potencialno) uniči parlament v njegovi klasični liberalni obliki — ta postane »prazen aparat«, potisnjen v senco državne oblasti.²⁶ Zlitje civilne družbe v totalno državo prav tako (potencialno) razkroji liberalno iluzijo — tukaj Schmitt napada teorijo Otta von Gierkeja o združbah, kot tudi Figgisa, Laskija in angleške pluraliste,²⁷ iluzijo, da je država kot služabnik in porok civilne družbe le ena od mnogih asociacij. Po zaslugi nastanka totalne države se ponovno vzpostavi politična moč in to bo — kot upa Schmitt — spodbudilo zavest o osnovnem načelu politike: zmožnosti ločevanja prijatelja od sovražnika.

Na kratko, Schmitt trdi, da je svet politike pluriverzum, raznolika in nestalna tvarina družabništev zaradi lastnih interesov, spreminjajočih se taktičnih zvez, odkritih nestrinjanj in izbruhov nasilnih konfliktov. Ti specifično politični pojavi so odsev dejstva, da so človeška bitja dinamični in nevarni tvori, ki po sili razmer pogosto izvršijo peklenska dejanja.²⁸ Tisti, ki vladajo s podporo države, so prisiljeni spoznati, da se tako doma kot v tujini vedno srečujejo s tujci, neznanci, s katerimi so skrajni in nasilni konflikti možni in verjetni. Liberalna parlamentarna namera spremeniti politične nasprotnike v ekonomske tekmece in partnerje v razpravah nima v politični sferi nobenega

ga razume Schmitt). Tako misleci predstavnške demokracije kot liberalizma so se bali določene izgube svobode zaradi nedeljene arbitrarne vlade in so zatorej dvomili o načelih neomejenega vladanja večine (volilnih upravičencev) kot tudi o možnosti identifikacije med vladajočimi in vladanimi. Spričo nevarnosti nedeljene državne oblasti so tako liberali kot predstavnški demokrati v parlamentu videli nenadomestljivega posrednika med vladanimi in vladajočimi, med civilno družbo in državo. Na kratko, parlament, odprtost in javna razprava veljajo za bistvene predpogoje demokratičnega predstavnškega sistema in ne, kot trdi Schmitt (*ibid.*, str. 42), za »priročna pomagala«, ki nimajo nič skupnega z osnovnimi načeli demokracije. Glej na primer *The Federalist Papers*, eseji 9, 14, 37; J. S. Mill, *Essays upon Government*; J. S. Mill, *Representative Government*; Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2. del, poglavje 7.

²⁴ Ta trditev je obdelana v prvem eseju: »Uvod« v John Keane (ed.) *The Rediscovery of Civil Society*; in *Public Life and Late Capitalism* (Cambridge in New York, 1984), eseja 1 in 7.

²⁵ To težnjo je opazil eden od Schmittovih sodobnikov, James Bryce, *Modern Democracies* (New York in London, 1921). Po njegovem mnenju predstavnške skupščine po malem izgubljajo svoj vpliv na organizirane zunajparlamentarne dejavnosti, ki vse bolj služijo kot oblike javnega razpravljanja in odločanja, ki konkurirajo parlamentu. Tudi Schmitt navaja to težnjo, a iz drugačnih motivov. Njegova pozornost »napadu na politično« je razvidna iz *Politische Theologie*, str. 65 in v *Die geistesgeschichtliche Lage*, str. 62, kjer citnično pripomni, da je »tisto, o čemer se dogovorijo predstavniki velikih kapitalističnih interesnih skupin v najmanjših odborih, nemara pomembnejše za vsakdanje življenje in usodo milijonov ljudi kot katerakoli politična odločitev«. Ista tema je jasno razvidna tudi iz *Römischer Katholizismus und Politische Form* (Hellerau, 1925), str. 24, kjer sta tako liberalizem kot socializem obožena, da zvajata življenje na »proces proizvodnje in porabe«, s čimer politika postane golo sredstvo za zaščito ekonomskih interesov. Glejano retrospektivno iz konca 20. stoletja, Schmittova projekcija totalne države ni v zadostni meri upoštevala dveh nasprotujočih si teženj: vzpona totalitarnega imperija/države in, na drugem mestu, zatona suverene nacionalne države — zaradi kombinacije gospodarskih, vojaških in političnih sil, ki delujejo nad državo in pod njo (glej suggestiven esej Davida Beethama: »The Future of the Nation-State«, v Stuart Hall et al. (ed.), *The Idea of the Modern State*, London, 1984).

²⁶ *Die geistesgeschichtliche Lage*, str. 30.

²⁷ Glej Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, 1500 do 1800, prevedel Ernest Barker (Cambridge 1958); J. N. Figgis, *Churches in the Modern State* (London, 1913); in Harold J. Laski, *The Foundations of Sovereignty and Other Essays*.

²⁸ Schmitt odobravajoče citira Wolvelma Diltheya: *Gesammelte Schriften*, tretja izdaja (Berlin, 1923), II, str. 31: »Po Machiavelliju človeštvo ni zlo po naravi. Nekaj pasusov kaže na to... Toda Machiavelli hoče predvsem povedati, da imajo človeška bitja, če se jih ne nadzoruje, nezadržno nagnjenje, da zdrsnejo iz strasti v zlo: animaličnost, nagoni, strasti, in zlasti ljubezen in strah, so jedro človeške narave. Machiavelli je neizčrpen v svojih psiholoških opazanjih igre čustev. Iz te glavne značilnosti človeške narave izvaja temeljni zakon celotnega političnega življenja.« (Navedeno v *Der Begriff des Politischen*, str. 47.)

smisla. Parlamentarne odprtosti in diskusijskih načel ni mogoče zamenjati s političnim načelom prijatelj—sovražnik. V politiki samo norci mislijo, da lahko svoje sovražnike obravnavajo kot poštene partnerje v pogovoru, kot mirne tekmece ali svetovalce s potrebo po toleranci, razumevanju in sočutju.

Tisti, ki so politično modri, upoštevajo stalno možnost prevare, zvijače in nasilnega nasprotovanja svojih nasprotnikov. Vedo, da je oborožen spopad z naprej določenimi sovražniki — poskus, da jih fizično onemogočijo ali uničijo — poslednje politično dejanje. Prav tako vedo, da naj bi bila država suverena entiteta — suverena prav v tem (tukaj Schmitt navaja Bodinovo klasično definicijo), da se od tistih, ki vladajo s podporo države, zahteva, da ob nevarnosti ali v izredni situaciji (*Ausnahmезustand*) sprejemajo odločitve o tem, kaj naj bi bilo storjeno, s tem vred, kaj naj bi bilo storjeno proti državnim sovražnikom. »Suveren je tisti, ki odloča o izjemnem.«²⁹ Konkretno to pomeni, da tistim, ki vodijo politiko, pripada *ius belli*. Uživajo neomejeno pravico do določanja notranjega ali zunanjega sovražnika, kot tudi do bojevanja in uničevanja sovražnika z vsemi razpoložljivimi sredstvi državne moči. Politična moč zagotavlja njenim nosilcem strašljiv privilegij: neomejeno pravico do vodenja vojne in s tem »javno razpolaganje z življenji človeških bitij.«³⁰

Schmitt ugotavlja, da ostaja pod okriljem suverene politične oblasti prostor za neodvisne nosilce moči, kot so podjetja, cerkve, sindikati in parlamenti.³¹ Schmitt zanika, da je totalna država totalitarna. Poudarja pa, da manjše, podrejene asociacije in ustanove s parlamentom vred zakonito lahko obstajajo v totalni državi le, če ne ogrožajo obstoječega političnega reda. Totalno državo je treba razumeti kot »najvišjo entiteto, a ne zato, ker vsestransko ukazuje ali obvladuje vsa druga telesa, temveč zato, ker odloča in lahko torej znotraj sebe ovira vse druge antagonistične asociacije... Kjer obstaja, je mogoče družbene konflikte med posamezniki in družbenimi skupinami reševati tako, da prevladuje normalno stanje — red.«³²

Ta sklep jasno pokaže, da v totalni državi ni prostora za liberalno doktrino parlamentarne suverenosti. Po Schmittu se sposobnost učinkovitega delovanja v nenormalni situaciji manjša, čim večje je število tistih, ki se morajo posvetovati. Ker naj bi parlamenti presojali in odločali z okornim zborovanjem in z argumentiranim dogovarjanjem nasprotnih strani, za to pa je potrebno veliko časa, je najbolje, da je vsa politična moč strnjena v enih, učinkovitih rokah.³³ V normalnih časih parlament brez dvoma lahko še vedno zakonito razpravlja in odloča o stvareh manjšega političnega pomena. Prav tako v mirnih časih lahko funkcionira kot forum, v katerem se družbenopolitični interesi pretvarjajo v »nadstrankarsko voljo«, ta pa po drugi strani zagotavlja enotnost države in njene ustave. Toda Schmitt vztraja pri tem, da mora parlament — in vse druge podrejene institucije — kadar je normalna politična stabilnost omajana in se pokaže stiska, ubogati tiste, ki vodijo državo. V skladu s Hobbesovim

²⁹ *Politische Theologie*, str. 5: cf. Jean Bodin, *De la république*, knjiga I, poglavje 8: »V tem so vsebovane vse značilnosti suverenosti: imeti moč deliti zakone vsakemu in vsem svojim podanikom, od njih pa ne sprejeti nobenega.«

³⁰ *Der Begriff des Politischen*, str. 34.

³¹ *Der Begriff des Politischen*, str. 26—27, 35—36; cf. George Schwab, *The Challenge of the Exception*, str. 146—148.

³² »Staatesethik und pluralistischer Staat«, v *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versaillen, 1929—1939* (Hamburg, 1940), str. 141; cf. *Der Begriff des Politischen*, str. 31.

³³ V kontekstu bolehné weimarske republike, ko je postalo vprašanje vpliva ustavnih sprememb odločilno, je Schmitt zagovarjal ta sklep v podporo *Reichspräsidenta* kot najustreznejšega interpreta in branilca ustave. Glej *Der Hüter der Verfassung* in Joseph Bendersky, *Carl Schmitt*, str. 112 sl.

»aksiomom zaščite-poslušnosti«³⁴ morajo člani parlamenta in njegovi konstituenti upoštevati, da je cena zaščite pred sovražnikom doma in v tujini brez-pogojna poslušnost suvereni državni oblasti.

Osnovna načela parlamenta?

Celo tako skopo povzeta je Schmittova kritika parlamenta impresivna in izzivalna. Zastavlja vprašanja, ki so temeljnega pomena za demokratično teorijo civilne družbe in države. Izziva nekatere osnovne postulate evropske parlamentarne tradicije. Njena odkrita obramba suverenosti političnega je oziroma bi morala biti problematična za vsakogar, ki verjame v takšne parlamentarne običaje, kot so odkrito razpravljanje in nenasilno sporazumevanje. Vendar pa Schmittovo impresivno zavračanje parlamentarizma ni prepričljivo. Hromijo ga tri odločilne slabosti, ki izhajajo iz njegove posebne — metafizične — metode analiziranja izvorov, razvoja in razkroja parlamenta.

Schmittova strategija kritike parlamentarizma je zasnovana na poskusu historiziranja parlamentarnega diskurza, na tem, da ga opazuje kot produkt liberalnih poskusov depolitiziranja modernega sveta. Na tej podlagi skuša Schmitt, metafizik, razgaliti pojave, ki so vezani na parlament, in s tem razkriti in razložiti njegovo bistvo. Fenomen parlamenta hoče demaskirati z vpraševanjem po njegovih temeljnih načelih. Vse pomembne institucije, pravi Schmitt, temeljijo na določenih značilnih ali osnovnih idejah — na tem, kar je Montesquieu imenoval načelo vladne oblike.³⁵ Ta osnovna načela institucije lahko razkrijemo s pazljivim in sistematičnim razmislekom tistega, kar je bilo o njej izrečeno in zapisano. Schmitt skuša torej določiti »poslednjo resnico o instituciji sodobnega parlamenta«³⁶ s pazljivim preučevanjem spisov njegovih najbolj vnetih zagovornikov (Burka, Benthama, Guizota, J. S. Milla), ki so živel v zlatem obdobju parlamenta. Toda osnovnih načel parlamenta, ki smo jih obravnavali zgoraj, ne smemo zamenjevati s »praktičnimi« ali njemu prirojjenimi argumenti, prav tako pa ti tudi niso nujno identični z dejanskim vsakdanjim funkcioniranjem parlamenta; v resnici se lahko parlament oddalji od svojih lastnih specifičnih načel celo do takšne mere, da prevzame obliko, ki tem načelom nasprotuje in povzroči, da postanejo *passé*.

Schmittov metafizični opis bistvenih načel parlamenta je nenavaden, če upoštevamo, da so običajno preučevali parlament po strogo empiričnih metodah — v skladu z Maillandovim zagovarjanjem »metode peš opisovanja« iz devetnajstega stoletja. Vendar pa Schmittov opis podleže preprostemu, neempirističnemu ugovoru, da Schmitt ni specificiral njihovih kriterijev veljavnosti, ampak jih je *predpostavil* kot resnične. To predpostavlanje po drugi strani podleže bolj tehtnemu ugovoru, da je Schmittova metoda iskanja bistva parlamenta dejansko le ena izmed možnih metod, ki je nujno omejena in pristranska. Kot vsi drugi načini preučevanja parlamenta tudi Schmittovo strogo vpraševanje po njegovih »bistvenih principih« ni niti izčrpno niti brez pred-

³⁴ *Der Begriff des Politischen*, str. 40.

³⁵ Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (New York in London, 1949), knjiga III, str. 19–28.

³⁶ *Die geistesgeschichtliche Lage*, str. 30; cf. *ibid.*, str. 33: »Na tem mestu nas zanimajo končni intelektualni temelji samega parlamentarizma, ne pa širjenje moči parlamenta.« Schmitt le redko obravnava podmene, ki podpirajo to stališče. En primer je mogoče najti v njegovem pogovoru z Joachimom Schickelom, *Guerillos, Partisanen, Theorie und Praxis* (München, 1970), str. 11: »Zanašam se na metodo, ki je zame edinstvena: pustim pojavom, da pridejo k meni, malo počakam, in potem razmišljam iz stvari same, kakršna pač že je, ne pa po vnaprej postavljenih kriterijih.«

sodkov. Bolj se približuje obliki idealnotipske analize (v smislu Maxa Webra). Z drugimi besedami, bolj ga je obravnavati kot poseben opis parlamenta, ki temelji na poenostavljenih konceptualnih abstrakcijah in zaradi tega selektivno, to je enostransko, preučuje in poudarja le *nekatero* od značilnosti in zagat parlamenta.³⁷

Ta (neodobravana) enostranskost Schmittove interpretacije se kaže na več načinov: prvič v njegovem očitnem neupoštevanju predliberalne zgodovine parlamenta; drugič v tem, da mu ni uspelo dojeti globokega prepada med liberalnimi načeli odprtosti in diskusije ter dejanskim funkcioniranjem parlamentov devetnajstega stoletja; in končno v njegovem slepem zavračanju možnosti, da bi se demokratično reformiralo parlament in okrepilo njegove moči v nasprotju s »totalno državo«. Ker imajo te tri slabosti velik vpliv na vprašanje, ali ima parlament pomembno mesto v sodobni teoriji države in civilne družbe ali ne, jih je vredno podrobneje preučiti.

1. Predliberalni parlamenti

Schmittovo zanemarjanje predliberalnih parlamentov preseneča, če upoštevamo njihovo vseprisotnost, njihovo bogato zgodovino in predvsem njihovo tesno povezanost s parlamenti v dobi liberalizma in pozneje. Parlamenti — ohlapno opredeljeni kot skupščine tistih, ki sprejemajo odločitve in ki se med seboj upoštevajo kot formalno enakovredne po statusu, njihova avtoriteta članov parlamenta pa temelji na privilegiju, da predstavljajo širšo politično skupnost — so se spočetka razvijali v ozračju velikih napetosti med javno močjo fevdalnih monarhov in skupino privatnih interesov stanov plemstva, klera, kmetov in meščanov. Dualizem med monarhi in stanovi — ki se ni razvil nikjer drugje na svetu in je bil v zgodnjem novem veku predhodnik polarnosti države in civilne družbe — je temelj za razumevanje izvorov evropskih parlamentarnih skupščin.³⁸

Daleč od tega, da bi jih pred obdobjem modernega liberalizma v Evropi ne poznali — tako mnenje s svojim molkom ustvarja Schmitt — so se parlamentarne skupščine pojavile ob koncu dvanajstega stoletja in od tedaj cvetele povsod po Britanskem otočju in celinski Evropi zahodno od Rusije in na Balkanu.³⁹ Parlamenti so nadomestili tradicionalne srednjeveške skupščine (kakršna je bila na primer nemška *Woftage* ali angleška *witenagemots*), ki so delovale večinoma kot ohlapno organizirana, naključna posvetovalna telesa, ki jih je sklical monarh, da bi slišal njihov nasvet ali mnenje ali da bi med podaniki

³⁷ Glej Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, uredila Edward A. Shils in Henry A. Finch (New York, 1949), str. 110, 173, 150, in moje *Public Life and Late Capitalism*, str. 30–69. Schmittovo enostransko predstavljanje parlamentarnih načel — njegovo pretirano poudarjanje »literarnega videza stvari« — je na drugačen način označil Richard Thoma, »Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur«, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 53, (1925), str. 215–217.

³⁸ Glej klasični esej Ota Hintzeja, »The Preconditions of Representative Government in the Context of World History«, v *The Historical Essays of Otto Hintze*, uredil Felix Gilbert (New York, 1975), str. 305–353.

³⁹ Tovrstne parlamentarne skupščine so se najprej pojavile ob koncu 12. stoletja v španskem kraljestvu Leon. V 13. stoletju so se razširile v Aragonijo, Kastilijo, Katalonijo in Valencijo, na Sicilijo in Portugalsko, v Anglijo in na Irsko ter v države cesarstva, kot sta Avstrija in Brandenburg. V naslednjih dveh stoletjih so se parlamenti razvili v veliki večini nemških kneževin in na Škotskem, Danskem, Švedskem, v Franciji in na Nizozemskem, Poljskem in Madžarskem. Skoraj vsi so se ohranili do 17. in začetku 18. stoletja; kljub krepitvi absolutizma so mnogi delovali do francoske revolucije, nekateri pa so se ohranili tja v 19. stoletje (švedski *Riksdag* in madžarski *Diet*); močni stanovi vojvodine Mecklenburg pa so nedotaknjeni dočakali leto 1918. Glej H. M. Cam et al. (ed.) *Recent Works on the Origins and Development of Representative Assemblies* (Firence, 1955) oz. sodobnejše H. G. Koenigsberger, *Estates and Revolutions: Essays in Early Modern European History* (London, 1971), in A. R. Myers, *Parliaments and Estates in Europe to 1789* (London, 1975).

razglasil posebne dogodke, kot npr. dinastične poroke, mednarodne pogodbe ali nove pravne in zakonodajne ukrepe.⁴⁰ V nasprotju s temi srednjeveškimi skupščinami so se parlamenti — kot npr. španski *cortes* in francoski *parlament* (ali *parlamentum*), sestajali pogosteje in redkeje. Funkcionirali so hkrati kot konzultativna in posvetovalna telesa. Posebno ko se je povečala povezanost in vpliv stanov, hkrati pa je vlada prevzela obliko *Ständestaat* — monarhija vlada družbi, v kateri gospodujejo redovi /orders/ — so parlamenti postali vitalen posrednik med monarhičnimi vladarji in (izvoljenimi ali imenovanimi) predstavniki najbolj privilegiranih stanov, ki so skušali opredeliti in zagovarjati teme, ki so zadevale celotno »kraljestvo«.

Ti zgodnji evropski parlamenti nikakor niso bili slabotni ali občasni. Ne le angleški parlament, ki večkrat velja za edini primer močne predstavniške skupščine, marveč skoraj vsi celinski parlamenti so imeli upoštevanja vredno moč pri določanju davkov, sodelovanju pri zakonodaji in razsojanju tudi pri tako kočljivih zadevah, kot sta nasledstvo in zunanja politika. V Evropi je monarhom le redko uspelo uvesti davke brez privolitve svojih parlamentov — ti so preko lastnih agentov in zakladnic te davke zelo pogosto tudi pobirali, prav tako pa tudi določali, kako naj bi se porabili. Razen tega so imeli parlamenti znatno moč pri uvajanju zakonov (na primer v obliki zakonskih osnutkov /bills/, ki so s kraljevsko privolitvijo postali zakoni /statutes/. Preiskovali (razkrivali) so krivice in nezakonita dejanja, ki so jih naredili monarhi ali njihovi uradniki, in vsilili načelo omejevanja vladnih stroškov, dokler monarh ne bi odpravil takšnih nepravilnosti v monarhiji. Parlamentarna pravica obdavčevanja, zakonodaje in razsojanja v sporih se je še zlasti v kriznih časih okrepila z izvajanjem drugih pooblastil, na primer z vodenjem zunanje politike, določanjem prestolonasledstva, poročta pogodb, razdelitve in poravnave ter imenovanjem monarhovih svetovalcev in ministrov.

Schmittova teorija vzpona in zaton parlamentarizma je zaradi neupoštevanja dolge in kompleksne zgodovine teh predliberalnih parlamentov še šibkejša, kot je videti na prvi pogled. Kljub neortodoksnim predpostavkam očitno ostaja znotraj stare nemške tradicije intelektualnega blatenja zgodovine parlamentarnih skupščin in (nenamerno) na strani monarhov ter tvorcev države, ki so jih skušali zatreti.⁴¹ Prav tako spregleduje izrazito kontinuiteto med liberalnimi parlamenti in njihovimi srednjeveškimi predhodniki. Brez dvoma jih ločujejo pomembne razlike. Prvi parlamenti so se sestajali manj redno in pogosto na nenadno željo ali zahtevo vladarja. Za razliko od parlamentov liberalnega obdobja, v katerih so prevladovali meščani, sta na postopke prvotnih parlamentov najmočnejše vplivala plemstvo in duhovščina (ti so trdili, da predstavljajo vse kraljestvo, tudi tiste interese, ki v skupščini niso bili predstavljeni ali zastopani). Še več, prvotni parlamenti so svoje pozicije redko branili z jasnimi političnimi teorijami — kakršne so različne liberalne teorije, ki jih analizira Schmitt — ampak so svoje zahteve gradili na starih običajih in privilegijih, ki so se jih trdovratno oklepali. Razen tega so se prvotni parlamenti oblikovali v bojih med vladarji in stanovi v obdobju *Ständestaata*, medtem ko so, kot poudarja Schmitt, liberalni parlamenti delovali kot most med meščansko civilno družbo in ustavno nacionalno državo.

⁴⁰ Glej Antonio Marongiu, *Medieval Parliaments, A Comparative Study*, prevod S. J. Woolf (London, 1968), 1. del; W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (Harmondsworth, 1961).

⁴¹ Ta tradicija je obravnavana v F. L. Carsten, *Princes and Parliaments in Germany* (Oxford, 1959), str. 434; »The German Estates in the Eighteenth Century«, v *Recueils Société Jean Bodin*, vol. 25 (1965), str. 227–238; in *Essays in German History* (London, 1986).

Kljub tem pomembnim razlikam pa so srednjeveške in liberalne parlamentarne skupščine člani v isti dolgi neprekinjeni zgodovinski verigi. Parlament ni specifična liberalno-meščanska iznajdba in zato predliberalni parlamenti niso zanimivi le kot antikvitete. V resnici ni mogoče določiti časovne točke, na kateri je starejša oblika parlamenta prešla v dvojnico devetnajstega stoletja. V nasprotju z vtisom, ki ga je zapustil Schmitt, liberalni parlamenti nikakor nimajo monopola nad načeli odprtosti in posvetovanja. Tudi predliberalni parlamenti so hoteli spremeniti arbitrarno, skrivno in nasilno politično odločanje v usklajene politične dogovore, osnovane na odprtem pogajanju in mirnem prepričevanju med (potencialno) nasprotnimi si interesi. Prav tako je neosnovana Schmittova trditev, da je dvom o politični moči edinstvena značilnost liberalnega parlamentarizma. Z vztrajanjem pri starih običajih, pravicah in privilegijih — taktika, ki ni neznana skupščinam devetnajstega in dvajsetega stoletja — so predliberalni parlamenti opozarjali na splošne nepravilnosti pri mnogih stvareh: od uničevanja okolja, ki so ga zakrivile vladarjeve živali, do obveznih vojaških naborov in pretiranega dela kmetov. Še posebno v času absolutizma so ti stari parlamenti skušali nasprotovati tudi naraščajoči težnji monarhičnih vlad, da odločajo arbitrarno in ne glede na želje podrejenih. Tako so stregli več kot partikularnim interesom gospodujočih stanov. Prav tako so funkcionirali kot protiutež drobnim zatiranjem in absolutističnemu vladanju in s tem ohranjali pri življenju duha svobode in ustavne vladavine, običajno povezane z liberalnim parlamentarizmom devetnajstega stoletja.⁴²

2. Parlamentarna vlada kot utopija

Poudarjati dolgo zgodovinsko kontinuiteto evropskih parlamentov ne pomeni biti žrtev zaslepljene whigovske interpretacije zgodovine parlamenta.⁴³ Whigovska podoba zagnanih in žilavih parlamentarcev, ki so se v mračnih časih bojevali za ustanovitev parlamentarne opozicije, ki je potem spodjedla absolutistične monarhije in popeljala nacionalne države devetnajstega stoletja, kakršni sta bili Britanija in Nizozemska, na široko gladko cesto, ki pelje k popolni parlamentarni demokraciji, zavaja v več pogledih. Sebične zahteve stanov so določale delovanje predliberalnih parlamentov in nenehno omejevale njihovo zorno polje. Kot je pripomnil Ostrogorski, je parlamentarna politika Britanije še globoko v devetnajstem stoletju bila »priljubljen konjček izbrane skupine, šport aristokracije.«⁴⁴ Z bolj ciničnega stališča stališča monarhov in tvorcev države pa so ti parlamenti pogosto služili tudi kot pripraven oz. kar genialen politični instrument za regulariziranje odobrenih stroškov s konsenzom in za to, da so zakoni bolj zavezovali tudi tiste predstavnike, ki so jih hoteli oblikovati.⁴⁵

Whigovci prav tako hudo pretiravajo v stopnji, do katere so racionalni, za neodvisnost zavzeti parlamenti na višku liberalizma devetnajstega stoletja »cveteli« ali »dozorevali« — Schmittov opis liberalnega parlamentarizma pa je temu presenetljivo blizu. Po Schmittu so bili liberalni parlamenti strukturirani po načelu odprtosti in pogajanja. Parlamentarna pogajanja so bila svo-

⁴² Glej Kurt von Raumer, »Absoluter Staat, korporative Libertät, personliche Freiheit«, *Historische Zeitschrift*, vol. 183 (1957), str. 55–96.

⁴³ Klasičen in vpliven primer je J. E. Neale, *The Elizabethan House of Commons* (London, 1949).

⁴⁴ M. Ostrogorski, *Democracy and the Organisation of Political Parties*, str. 15; cf. pripombe k neskladju med Burkejevo koncepcijo svobodno razsojajočega člana parlamenta in propadanjem parlamenta v prvih štirih desetletjih vladavine Jurija III., v Harold J. Laski, *The Foundations of Sovereignty and Other Essays*, str. 36.

⁴⁵ Primerjaj G. R. Elton, *The Parliament of England 1559–1581* (Cambridge, 1986).

bodna izmenjava in kresanje mnenj med govorniki in poslušalci in usmerjena k medsebojnemu prepričevanju o pravilnosti lastnih stališč. Glede tega sta problematična dva momenta.

Najprej, načela liberalnega parlamenta so preozko definirana. Kot je Schmittu očital že Hermann Heller, intelektualna podlaga liberalnega parlamentarizma »ni vera v javno razpravo kot takšna, ampak vera v obstoj skupnih temeljev razpravljanja in *fair play* z nasprotnikom, s katerim skuša človek doseči sporazum pod pogoji, ki izključujejo uporabo gole sile.«⁴⁶ Drugič, Schmitt zamenjuje razglašene »bistvene principe« liberalnega parlamenta za dejanske (in precej drugačne) vzorce delovanja in na tej podlagi narobe razume status načel odprtosti in diskusije, ki so funkcionirali manj kot »bistvena načela« in bolj kot »utopični« ideali v nasprotju z realnostjo, ki naj bi jo zastopali.

Novejše raziskave so pokazale, da konvencionalni podobi svobodno razpravljajočega, samostojnega in preudarnega člana parlamenta, ki je ponavadi volil v skladu s svojo svobodno voljo, ne da bi s tem povzročil kaj več kot trenutno nezadovoljstvo voditeljev svoje stranke, nasprotujejo provladna zmernost, uzakonjeni interesi in oblike sekcijских volitev, ki so dejansko določale parlamentarne postopke in rezultate.⁴⁷ Res je, v Britaniji je med reformama iz let 1832 in 1867 — tedaj naj bi bila zlata doba tega modela parlamenta — monarhija izgubila pravico do popolnoma samostojne izbire ministrov. Tudi vladna politika je bila v parlamentu preglasovana ali spremenjena ob različnih priložnostih; prav tako so bili odpoklici ministrov ali celo spremembe vlade včasih odvisni od volilnih preferenc članov spodnjega doma /house of commons/.⁴⁸

Pa vendar te težnje še niso dokaz, da so se parlamentarni postopki približali Schmittovim bistvenim načelom. Geografska razdelitev parlamentarnih volilnih teles /constituences/ je ostala skrajno neenakomerna; volilna okrožja, ki so imela glede na svoje število prebivalcev v primerjavi z drugimi okrožji večjo volilno moč /rotten boroughs/, nikakor niso bila odpravljena; volilna pravica je ostala zelo omejena; aristokracija je v parlamentu še naprej ohranjala velik politični vpliv.⁴⁹

Običajno prikazovanje zlate dobe parlamenta pretirava tudi glede tega, koliko so člani parlamenta (v spodnjem domu) glasovali neodvisno od civilne družbe ali od lastne stranke. Ta podoba sloni na usmerjanju pozornosti na nasprotovanje samostojnih članov svojim strankam pri dramatičnih in zelo občutljivih vprašanjih tistega časa — kot so recimo razširitev volilne pravice in samostojna irska notranja politika /irish home rule/. Opazno drugačno podobo pa dobimo, če ta zelo selektivni poudarek dopolnimo z upoštevanjem *normalnih* vzorcev ravnanja pri glasovanju ob ustaljenih, specifičnih in enoličnih vprašanjih, za katera so v parlamentu porabili *večino* časa.⁵⁰ V devetnajstem stoletju so bile v spodnjem domu vlade le redko poražene. Celó v najbolj burnem desetletju (1851—1860), ko je bil spodnji dom najbolj razcepljen

⁴⁶ Herman Heller, »Politische Demokratie und Soziale Homogenität (1928)«, v H. Heller *Gesammelte Schriften*, uredil Christoph Müller (Laden, 1971), vol. 2, str. 427.

⁴⁷ Zgodnji prispevek k tezi o »zlati dobi parlamenta« je razviden iz A. Lawrence Lowell, *The Government of England*, vol. 2, (London, 1924), str. 76—8; novejšo inačico zagovarja Philip Norton, *The Commons in Perspective* (Oxford, 1981), str. 14—15, 23.

⁴⁸ John Mackintosh, »Parliament Now and a Hundred Years Ago«, v D. Leonard in V. Herman (ed.), *The Backbencher and Parliament* (London in Basingstoke, 1972), str. 246—267.

⁴⁹ Po D. G. Wright (*Democracy and Reform 1815—1885*, London, 1970, str. 51), je bilo leta 1841 več kot polovica članov spodnjega doma sinov perov, baronetov ali bližnjih sorodnikov perov.

⁵⁰ Glej Hugh Berrington, »Partisanship and Dissidence in the Nineteenth-Century House of Commons«, *Parliamentary Affairs*, vol. 21, 4 (jesen 1968), str. 338—374.

in je manjšinska vlada trajala skoraj tri leta, je bilo na leto sprejetih v vladno zakonodajo le nekaj amandmajev, drugačnih od vladnih navodil /Whips/.⁵¹ To kaže, da velika večina članov parlamenta ni delovala toliko iz lastnih premišljenih nagibov, ampak na podlagi *skupnega konsenza* o ciljnih in metodah (parlamentarne) vlade. Stereotipna podoba samostojnega člana parlamenta iz sredine devetnajstega stoletja, kakršna je Schmittova, zamenjuje zmernost s samostojnostjo. Resnično samostojni člani parlamenta so bili največkrat v manjšini, vmeščeni na skrajnem krilu svoje lastne stranke. To je bila bolj »vladavina zmernega centra« kot pa vladavina odprtega odločanja ali (pozneje) vladavina stranke.⁵² In navsezadnje, kadarkoli so v stranki izbruhnili spori, so imeli tipično obliko *sekcijskih* konfliktov — primer so še vedno trajajoči boji med radikalnimi in zmernimi člani liberalne stranke — medtem ko odklonov nevtralnih članov /cross-bench/ od strankarskih pravil ni toliko vodilo prišepetavanje govorništvu in vesti, ampak veliko bolj (grožnja) sankcij, ki so jih nad parlamentom izvajale različne zunanje vplivne družbene skupine. Organizirane ali napovedane sankcije proti parlamentu so bile mogoče zaradi majhnih in omejenih volilnih teles /constituences/, zaradi osebnih odnosov med člani parlamenta in njegovimi volivci in vse pogosteje tudi zaradi vse večjega vpliva političnih klubov, registracijskih družb in financiranja volitev.

Vse to kaže na globok prepad med realnostjo liberalnega parlamentarizma in njegovo utopično podobo, ki ga prikazuje kot javno sfero odprtosti in svobodnega odločanja. Schmittovo prikazovanje liberalnega obdobja ta prepad zavzeto zanika in odpravlja s teoretiziranjem; »bistvena načela«, s katerimi slika liberalizem samega sebe, interpretira Schmitt kot identična z realnostjo. Nič presenetljivega torej, če nadaljnja zgodovina parlamenta nujno pelje v tragičen propad. Izginula zlata doba parlamenta postane torej standard za ugotavljanje njegovega poznejšega propada in razglašanje parlamenta za stvar preteklosti.

3. Reformiranje parlamenta

Kvazitragična razsežnost Schmittovih trditev o zatonu parlamenta daje ključ za razumevanje tretje negativne posledice njegovega metafizičnega iskanja »bistev«: to je, da ne upošteva možnosti za demokratično reformiranje parlamenta dvajsetega stoletja, tako da bi bil manj trobilo samovoljnih državnih voditeljev in da bi bolj funkcioniral kot zaščitnik tistih znotraj civilne družbe in države, ki so brez moči. Schmitt *a priori* odpravi to možnost, kakor da je parlamentu usojeno, da izpolni svoje zgodovinsko poslanstvo tako, da ostane za vedno pohabljen predmet totalne državne oblasti.

V Schmittovi diagnozi izvorov ohromelosti parlamenta — na primer koloniziranje parlamenta z organizirano strankarsko politiko — je vsekakor nekaj zrnca resnice. Od prvih desetletij tega stoletja je postala potreba po radikalnem reformiranju parlamenta bolj nujna — in gotovo tudi težje izvedljiva. Pispek pritožb nad parlamentom je vse večji, čeprav se razlikuje od enega zahodnega parlamentarnega sistema do drugega. Na parlament se dandanes gleda vse bolj kot na mesto, kjer se potrjujejo drugje sprejete odločitve. To stališče se pogosto ujema s pritožbami o gosposkem parlamentarnem pompu, o ritualiziranih

⁵¹ *Ibid.*, str. 360.

⁵² Cf. Walterja Bagehota opis iz leta 1867 tipičnega člana britanskega spodnjega doma kot ljubitelja intelektualne otopelosti, zmernosti, praktičnosti in drugih vrlin, primernih za poslovne ljudi, v *The English Constitution*, uvod R. H. S. Crossman (London 1963 /1867/), str. 159–160.

razpravah in posvečanju prevelike pozornosti nepomembnim podrobnostim. Obstajajo tudi znaki čedalje trdnejšega prepričanja, ki so izraženi v družbenih gibanjih, da demokracija ni le stvar parlamenta; več je zanimanja za lokalne zadeve in za družbene iniciative. Te razpršene pritožbe nad parlamentom zaslužijo podrobnejšo obravnavo, pa čeprav le zato, da pokažejo pomembnost naloge, ki stoji pred demokratičnimi reformatorji parlamenta.

(a) Aktivnosti parlamenta običajno določajo dobro organizirani strankarski mehanizmi, še zlasti njihova izvršna oblast. Avtoritarno obvladovanje parlamentarnega delovanja se je pokazalo med velikimi krizami, še posebno vojnam, ⁵³ in ga že nekaj časa spodbuja kompromisni strankarski sistem. Ta težnja razvoja parlamenta, ki ga vodi vlada, je jasno vidna v Britaniji, kjer je izvršilna oblast v resnici izgubila vpliv na parlamentarne postopke. Nadzor izvršilne oblasti se vzdržuje s takšno prakso, kot je na primer uporaba kraljevskih prerogativ v vojaških zadevah ali pri podpisovanju pogodb s širokimi pooblastili, ki jih ima prvi minister, in s kolektivno odgovornostjo kabineta, ki služi kot zaščita njegovih članov pred kritiko od katerekoli strani. Vodilna vloga izvršilne oblasti se ohranja tudi z neformalnimi pritiski — od prijateljskega kozarčka viskija do ponujenega napredovanja — na tiste člane spodnjega doma, ki sedijo v zadnjih klopeh in še ne opravljajo svoje funkcije /backbenchers/ in katerih strankarska lojalnost in pripravljenost spreminjati stališča je še večja zaradi relativno velikih možnosti napredovanja, ki jih ponuja obseg vlade. Zaradi takšne prakse je spodnji dom zreduciran na posvetovalno telo, ki registrira rezultate splošnih volitev in v resnici sprejme vse zakone, ki mu jih dajo v sprejetje.

(b) Običajni parlamentarni postopki oziroma formalna ustavna določila pogosto spodbujajo vzdrževanje stroge strankarske discipline in nadvlade izvršilne oblasti. ⁵⁴ Ti postopki obsegajo veliko omejevanje pravice do govora tistim v zadnjih klopeh /backbenchers/, najsi bo z onemogočanjem debate s časovno omejitvijo /closure/ ali pa prekinjanjem debate z odločitvijo, da se preide na glasovanje /guillotine/, ali pa z navado, da se preveč časa posveti razpravljanju o jasnih in neizogibnih stopnjah zakonodaje in veliko premalo o »predzakonskih« in »pozakonskih«. Splošno nazadovanje regulativnih funkcij francoskega parlamenta po sprejetju ustave leta 1958 je dober zgled te širše težnje. Ustava iz leta 1958 — seveda v primerjavi s svojo predhodnico iz leta 1946 — parlamentu dobesedno zamaši usta. S procesom določanja prioritete vlada posredno določa parlamentu njegov dnevni red. Prav tako lahko vlada onemogoči parlamentu organizirati razprave ali sprejemati zakonske predloge brez vladne odobritve. Še več, na področju zakonodaje in proračunskih zadev je parlament učinkovito omejevan in onemogočen. Tako na primer dobro znani postopek blokiranega glasovanja vladi omogoča, da v razpravah o zakonodaji zahteva eno samo glasovanje o celotnem paketu besedil (z amandmaji vred, ki jih je sprejela), in s tem zaduši vsakršno razpravo in vsako glasovanje o posameznih predlaganih členih.

(c) Posredovanje različnih sredstev množičnega komuniciranja med strankarskimi političnimi voditelji in konstituenti civilne družbe je zmanjšalo raven vidnosti parlamenta v uradni politiki. K temu prispevajo obširno poročanje

⁵³ Bernard Crick, *The Reform of Parliament* (London, 1964), str. 13.

⁵⁴ *Ibid.*, poglavji 10, 11. O francoskem primeru, obravnavanem v tem poglavju, glej Philip Williams, »Parliament under the Fifth French Republic: Patterns of Executive Domination«, v Gerhard Loewenberg (ed.), *Modern Parliaments: Change of Decline?* (Chicago in New York, 1971), str. 97–109.

javnih občil o najpomembnejših konferencah strank in privilegiranje vodstva s televizijskimi in radijskimi intervjuji ter govori, pa tudi časopisno poročanje, ki temelji na informacijah iz neimenovanih virov in brifingih pri stranskih vratih »sistema lobbyjev«, ali pa »spuščanje zmaja« — razširjanje nepotrjenih govoric in dezinformacij, s katerimi hoče vlada ugotoviti, v katero smer piha veter javnega mnenja. Vsi ti dejavniki skupaj prispevajo k temu, da se vidno središče uradne politične razprave premakne iz parlamentarnih prostorov v zunajparlamentarno sfero. Ta proces pospešuje tudi težnja, da ključne vladne osebnosti gledajo na parlament kot na izgubo časa in imajo navado, da v imenu »uradnih skrivnosti«, »parlamentarnih privilegijev« in drugih oblik doktrine *raison d'état* ne izražajo javno svojega mnenja.

(d) Parlament je zaradi naraščajoče moči države nasičen s poslovnostjo in obkrožen z aparati, katerih poslovanje mu je skoraj neznano, kaj šele, da bi jih sam vodil. Schmittovo ugotovitev, da parlament ogroža ustavni red in enotnost države, je treba torej obrniti. V sodobnih zahodnih demokracijah obkroža parlament neskončna rast nedoločljive in nevidne vlade.⁵⁵ Praksa državnih tajnosti, *Arcana rei publicae*, ki je osrednja tema političnih spisov od šestnajstega stoletja naprej, spet postaja osrednja sestavina delovanja državne oblasti. Parlamentarni forum obdaja veliko število nevidnih in nedoločljivih mest oblikovanja političnih odločitev — industrijska podjetja in javne službe, ki so v lasti države ali pa jih le-ta kontrolira, osrednja regulativna telesa in tehnične službe, polvladne službe, tajna policija in organi »državne varnosti«, ki izvajajo tajna poizvedovanja in vojaške akcije. Poznamo celo čudne primere, ko posamezni segmenti izvoljene državne izvršilne oblasti sistematično dezinformirajo parlament, vohljajo za svojimi (potencialnimi) nasprotniki (Watergate) ali za hrbtom parlamenta izvajajo tajne operacije v stilu hunt (iransko-kontraška afera).⁵⁶ Vsi ti dogodki kažejo, da se politično odločanje vedno bolj odvija v senčnih, nedovoljenih sferah državne oblasti in da doživlja zgodovinski (čeprav nikdar zaključeni) prehod evropskih absolutističnih držav v ustavne, parlamentarne države dandanes preobrat.

(e) Možnost odločanja parlamenta je postala v drugem desetletju dvajsetega stoletja, ko je prišlo do izrazitega povečanja nadnacionalnega oblikovanja politike in administriranja, bodisi omejena ali pa vnaprej izključena zaradi članstva države v vojaških zvezah — kakršna je na primer NATO — in drugih medvladnih organizacijah — recimo OZN, MMF in EGS — ali pa zaradi odločitev nadnacionalnih korporacij o investiranju. Te nadnacionalne težnje oddaljijo moč odločanja od parlamenta zlasti v zadevah zunanje politike. Odgovornost do volivcev se zmanjša, tajnost vladnih operacij pa je vse večja. Ker nadnacionalizem spodbuja posamezne vlade, da vztrajajo pri nujnosti političnega kompromisa z drugimi vladami, jih pelje k temu, da namesto trdnih odločitev zavzemajo »fleksibilne« pogajalske pozicije in s tem parlamentu onemogočijo, da bi »se vmešaval« v nadnacionalna pogajanja.⁵⁷

Vsaka od teh značilnosti podvrže parlament grozečim pritiskom. Prav tako kažejo na to, da bi parlamentu gotovo koristile temeljite spremembe in radikalne izboljšave, ki presegajo nespretno poskuse njegovih odborov, tele-

⁵⁵ Norberto Bobbio, »Democracy and Invisible Government«, *Telos*, 52 (poletje, 1982), str. 41–55.

⁵⁶ Theodore Draper, »Reagan's Junta«, *The New York Review of Books*, 29. januar 1987, str. 5–14.

⁵⁷ Glej Karl Dietrich Bracher, »Gegenwart und Zukunft der Parlamentsdemokratie in Europa«, v Kurt Kluxen (ed.), *Parlamentarismus* (Köln in Berlin, 1969), str. 70–87, zlasti str. 85; in Antonio Cassese (ed.), *Parliamentary Control Over Foreign Policy* (Alphen aan den Rijn, 1980).

vizijsko prenašanje njegovih obravnjav ali izboljšanje njegove stroškovne ali interne učinkovitosti. Seveda obstajajo *trdno zakoreninjene* meje možnosti parlamenta, da popolnoma in učinkovito nadzoruje raznovrstno delovanje državnih ustanov. Takšne meje so neločljivo povezane z delitvijo dela med zakonodajnimi/nadzornimi funkcijami parlamenta in državnimi službami, ki naj bi interpretirale in izvajale njegove odločitve. Te meje so prav tako neločljivo povezane s številnimi možnostmi, ki jih imajo tako družbene vplivne skupine kot tudi državni uslužbenci in delavci, da zakonito ponovno opredelijo, preložijo na pozneje, se izognejo ali tudi zavrnejo parlamentarne direktive. Meje »suverenosti parlamenta« so neločljivo povezane s sistemom, v katerem je moč odločanja razpršena in demokratično razdeljena med državo in civilno družbo. Predpostavka, da bi moč parlamenta lahko postala (po besedah Edwarda Coka) »tako transcendentna in absolutna, da bi je nič in nihče ne mogel omejiti z nikakršnimi mejami«,⁵⁸ pomeni torej posegati po nečem, kar ne bo nikoli popolnoma dosegljivo. Doktrina parlamentarne suverenosti je — in bo zmeraj ostala — izmikajoča se utopija.

Vendar pa je parlamentarna reforma nujen in vitalen pogoj za učinkovito in odprto vlado, ki je tako pomembna za demokratično socialistično politiko. Glede na težnje, ki ogrožajo moč parlamenta, lahko tukaj na kratko omenimo več možnih vrst reform.⁵⁹

Cezmeren vpliv strankarskih mehanizmov na parlament je mogoče zmanjšati z različnimi spremembami v strankarskem sistemu. Dominacijo izvršilnih organov nad delovanjem parlamenta je mogoče zmanjšati tako, da ministre redno voli vladajoča parlamentarna stranka ali koalicija, nadalje s tem, da se prvemu ministru omeji pravica do imenovanja uradnikov, z opustitvijo prakse kolektivne odgovornosti kabineta in (v britanskem primeru) z ukinitvijo rabe posebnih kraljevskih pooblastil za napoved vojne, podpisovanje pogodb ali za preoblikovanje ali razpustitev parlamenta. Izboljšave parlamentarnih služb — kot na primer ustrežnejši časi sestankov, boljša ureditev uradov in boljše raziskovalne in pomožne službe — kot tudi spremembe v urniku in izoblikovanosti parlamentarnih postopkov (izenačitev pravice govora med člani parlamenta, posebno v nujnih in sprotnih razpravah, in dovoljenje tistim, ki sedijo v zadnjih klopih /backbenchers/, da se osredotočijo na predzakonske in pozakonske stopnje sprejemanja zakonov) bi prav tako pripomogle k procesu krepitve parlamentarnega nadzora nad državo. Te spremembe bi po drugi strani verjetno dvignile raven resnosti poročanja javnih občil — in informiranosti javnosti — o parlamentu. Bolj *odkrito* poročanje javnih občil o parlamentu bi bilo prav tako lahko posledica odstranitve vladnega nadzora nad parlamentarnimi postopki. Posebno pomembna bi bila ukinitve »sistema lobbyjev«, ki danes na različne načine omejuje publiciteto (potencialno) kontroverznih razvojnih smernic v prid izbranih novinarjev in vladne politike. (Nadaljnji) razvoj neodvisno mislečih, javno dostopnih stalnih odborov — kot so na primer zakonodajni, preiskovalni ali svetovalni odbori, vključeni v Bundestag in ameriški Kongres — bi lahko omogočil bolj učinkovit nadzor tako nad izvršilnimi kot tudi »nevidnimi« vejami državnega aparata in upravljanje z

⁵⁸ Thomas Erskine May, *Treatise on the Law, Privileges, Proceedings and Usages of Parliament*, uredila E. Fellowes in T. G. B. Cocks (London, 1957), 16. izdaja, str. 28.

⁵⁹ Nekateri od naslednjih predlogov so bolj na široko obravnavani v Bernard Crick *The Reform of Parliament*, 2. izdaja (London, 1968); in v H. Rausch, »Parlamentsreform in der Bundesrepublik Deutschland, Die Diskussion im Überblick«, v »On the peculiarities of (possible) reforms of the American Congress«, glej Philip Brenner, *The Limits and Possibilities of Congress*.

njim. Nevidna državna moč bi s spremembo zgornjega doma (pri dvodomnih ureditvah) v »družbeni parlament« — posvetovalno zbornico, sestavljeno iz voljenih predstavnikov interesnih dejavnosti civilne družbe, prav tako lahko postala bolj javno vidna.⁶⁰ Končno vse večjo gospodarsko, politično in vojaško moč nadnacionalnih organizacij bi bilo mogoče podrediti večjemu parlamentarnemu nadzoru z okrepljenimi stalnimi odbori, s tesnejšim sodelovanjem med nacionalnimi zakonodajami in na drugi strani tudi z njihovo koordinacijo z »nadmacionalnimi« parlamenti — kot je na primer evropski parlament, katerega naraščajoča moč bi v nasprotju z nekaterimi izraženimi dvomi lahko prispevala k ponovni oživitvi nacionalnih inčac parlamentov.

Diktatura in parlament

Uresničljivost takšnih predlogov za demokratizacijo parlamenta in krepitev njegove vloge v okviru države je očitno odvisna od dejavnikov, kot sta na primer nacionalni in zgodovinski kontekst posameznega parlamenta. Prav tako je odvisno od notranje koherentnosti (in nenapovedljivih stranskih učinkov) reformnih predlogov, še najbolj pa od stopnje podpore, ki ji jo dajejo civilna družba, strankarski sistem in država. Uresničljivost radikalnih reformnih predlogov je nadalje odvisna od sposobnosti njihovih protagonistov, kako uspešno rešiti dilemo, ki lahko nastane zaradi možnosti delovanja, vsaj kratkoročnega, radikalnih parlamentarnih reform, v prid nedemokratskih strank in družbenih sil.⁶¹ In končno, njihova verodostojnost je odvisna od odnosa do Schmittovega temeljnega vprašanja o politični suverenosti. Če je, kot trdi Schmitt, bistvo uspešnega političnega vodenja sposobnost omejenega števila posameznikov, da v izrednih situacijah sklepajo prijateljstva in na hitro opravijo s sovražniki, potem mora izvršilna državna oblast v končni instanci pretehtati parlamentarna posvetovanja, prav tako pa tudi vse pravice, ki jih lahko imajo konstituenti parlamenta v civilni družbi.

Po Schmittovem mnenju je odločilno politično vprašanje, to je, kdo naj odloča v morebitnem izrednem stanju. Schmitt ni dvomil o tem, da lahko takšno krizno situacijo rešijo le odločitve prodornega, odločnega in dobro oboroženega političnega vodstva. Suverenost ne pripada ne parlamentu ne ustavi in njenim zakonom, ampak posamezniku (ali majhni skupini), ki odloča pod pritiskom. V izrednih razmerah, ko so čas in dogodki vrženi s tirnic in ko politična nervoza kaže na šibkost in spodbuja nasprotnike ter podrejene, ne počasne posvetovalne skupščine ne anonimne ustave niso sposobne odločati. Edino politični voditelji lahko uspešno — neomahovaje in brezprizivno — branijo državo in njene zakone.⁶²

To trditev opredeli Schmitt z razlikovanjem dveh bistveno različnih oblik suverena vodstva.⁶³ *Suvereno diktaturo* (kot jo je opisal marksizem-lenini-

⁶⁰ Argument, da temelji parlament na preveč enostavnih podmenah teritorialnega zastopanja in da zato premalo upošteva kompleksne funkcionalne interese civilne družbe, je bil v Evropi še posebno izražen v prvih desetletjih tega stoletja. Zagotovo je vreden ponovnega razmisleka. Glej na primer G. D. H. Cole, *Social Theory* (London, 1920); Harold Laski, »Parliament and Revolution«, *The New Republic*, 19. maj 1920, str. 383—384; ter S. Webb in B. Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain* (London, 1920).

⁶¹ David Judge, »Considerations on Reform«, v David Judge (ed.), *The Politics of Parliamentary Reform* (London in Exeter, 1983), str. 181—200.

⁶² Schmittovo zanemarjanje liberalnega ustavnega neuspeha pri ukvarjanju z vprašanjem izrednih situacij je obdelano v *Politische Theologie*, poglavji 1—2; cf. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Tübingen, 1914), str. 83: »Noben zakon se ne more izvajati sam, le ljudi je mogoče označiti za branilce zakonov.«

⁶³ Glej *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (München in Leipzig, 1928).

zem, najti pa jo je mogoče že pri razsvetljenskih mislecih osemnajstega stoletja, kot sta Mably in Sieyes) poganja odpor do statusa quo. Bori se, da bi strmoglavila stari ustavni red in vzpostavila nov, bolj »avtentičen« politično-pravni red. Končni cilj suverene diktature je »ustvariti okoliščine, ki omogočajo takšno ustavo, ki je v njenih očeh prava ustava«. ⁶⁴ Deluje v imenu načela ljudske suverenosti in v imenu svojih podanikov, ki jih obravnava kot nekaj več od »brezoblične *pouvoir constituant*«. Za suvereno diktaturo se predpostavlja, da je začasna stvar, ki traja le toliko časa, dokler se je ljudska volja sposobna svobodno izražati, ali po marksistični verziji socializma, dokler se ne izvrši prehod v popolno komunistično družbo.

Načeloma različna od te prve oblike diktature je »komisarska diktatura«. V nasprotju s suvereno diktaturo se razglša za naklonjeno obstoječemu ustavnemu redu. Komisarska diktatura skuša odpraviti krizo in ponovno vzpostaviti normalne razmere. Čeprav je le začasna — njeno trajanje je omejeno s trajanjem krize — to ne pomeni, da ima zvezane roke, šibko voljo ali da ji manjka poguma. Komisarska diktatura mora biti tako močna, kot je potrebno. Ne glede na to, da brani *pouvoir constitué* in da torej ne more spreminjati ne obstoječe vlade ne zakonov ali ustave, ima pravico, da uvede vse ukrepe, ki jih šteje za potrebne za ponovno vzpostavitev reda, z začasnim preklicom delov ustave vred. Ko pa je poslanstvo komisarske diktature končano, jo z njenega položaja odstavi telo, na primer parlament, ki vlada v normalnih časih. Diktatura je ponovno vključena v politično-pravni red, dejansko neha obstajati do naslednje krize.

Schmittovo pazljivo razlikovanje med obema modeloma diktature služi razlikovanju revolucionarjev, ki težijo k strmoglavljenju obstoječega reda, od branilcev ustave, ki zagovarjajo status quo. Nacionalna država, trdi Schmitt, ima lahko »bodisi suvereno diktaturo, bodisi ustavo; eno izključuje drugo«. ⁶⁵ V weimarskih okoliščinah je bila ta trditev naperjena proti reakcionarnim monarhistom, revolucionarnim komunistom in drugim, ki so nasprotovali ustavi, in v prid zagovornikov weimarske republikanske ustave. Toda ta trditev je prav tako podpirala predloge za reševanje politične krize s komisarsko diktaturo. V skladu s kroničnim strahom pred političnim neredom in s privrženostjo obstoječemu političnemu in pravnemu redu vztraja Schmitt pri tem, da je za reševanje političnih kriz potrebna komisarska diktatura in ne parlamentarno odločanje. V izrednih razmerah morajo državljani gledati na državo z bojaznijo, strahom in spoštovanjem, potencialni upor jim vedno zelo škoduje. Cena za zaščito pred sovražniki doma in v tujini je njihova brezpogojna, pa čeprav začasna pokornost diktatorski oblasti suverenega političnega vodstva. ⁶⁶

Schmittovo zagovarjanje komisarske diktature na škodo parlamenta je temeljito, drzno in odločno argumentirano. Kljub temu pa ne zagotavlja argu-

⁶⁴ *Ibid.*, str. 137.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 238.

⁶⁶ Schmitt je pogosto opozarjal na določila 48. točke weimarske ustave, ki je pooblaščala predsednika rajha, da razglasi izredno stanje in uvede ustavo s podporo oboroženih sil. (V času weimarske republike je bil ta člen uporabljen več kot 250-krat.) V *Die Diktatur*, str. 246–247, in v *Verfassungslehre*, str. 358–359, je Schmitt zagovarjal predsednikovo moč, da razpusti ovirajoči Reichstag in razglasi nove volitve. Na odločilni obravnavi pred vrhovnim sodiščem oktobra 1932 *Prussia vs. Reich* je to stališče ponovil v podporo kraljevi vladi von Papena in proti pruski vladi SDP; glej Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt*, poglavje 8. Schmitt meni, da ima v izrednem stanju predsednik moč, da razpusti državno vlado in nastavi kraljevskega komisarja za obrambo države in ustave. Začetek Schmittovega sodelovanja s Hitlerjevo vlado je bilo v skladu s tem vodilom. Aprila 1933 je Schmitt soustvaril zakonodajo, ki so jo nacisti uporabili za prevzem državnega vodstva brez volitev, z imenovanjem komisarjev, ki so bili odgovorni le Hitlerju; glej *ibid.*, str. 198–200.

mentov, ki bi odpravili tri resne dvome, ki se nanašajo na problem absolutne oblasti in vloge parlamenta pri zmanjševanju njene verjetnosti.

Prvič, izredno stanje (njegov obstoj, trajanje in konec določi suverena politična izvršilna oblast!) ponavadi še bolj otežuje vladanje s parlamentom.⁶⁷ Schmittovo zagovarjanje komisarske diktature, ki sloni na mešanici cinizma in jedke kritike »šibkosti« parlamenta, je morebiti prerokba, ki samo sebe uresničuje. Dejansko bi postalo vladanje z dekreti čedalje bolj verjetno in nujno. Omejitev parlamenta na podrejeno ali negativno vlogo ne zagotavlja le gospodstva izvršilnih in birokratskih organov državne oblasti, ampak pospeši tudi upadanje vpliva parlamenta na javno mnenje, to pa ponavadi poveča privlačnost protidemokratske propagande in avtoritarnih strank in gibanj, ki obljublajo politični red brez »ovirajočih« ali »slaboumnih« parlamentov.

Drugič, Schmittova podmena, da bo komisarski diktator ostal *pouvoir neutre*, nepristranska sila, ki je začasno nad parlamentom in drugimi nasprotujočimi si družbenimi in političnimi skupinami, je neprepričljiva. Schmitt poudarja, da je oblast komisarskega diktatorja lahko in mora biti omejena na izvajanje obstoječih ukrepov (*Massnahmen*).⁶⁸ Diktator naj bi bil pošteni varuh statusa quo in naj ne bi imel legitimne moči za uvajanje zakonov ali razsojanja.

Glede na dobro znane skušnjave izvršilne oblasti so takšna zagotovila leporečje, celo provokativna. Schmitt je navedel klasična rimska zgleda za to, Cezarja in Sulo; oba sta prekršila obstoječi ustavi in se oddaljila od svojih vlog komisarskih diktatorjev.⁶⁹ Še več. Če so ljudje — dinamična in nevarna bitja — zaradi okoliščin pogosto prisiljeni k peklenskemu početju, kot trdi Schmitt, potem velja ta »zakon« človeške narave tudi za komisarske diktatorje. Dejstvo je, da je ločnica med komisarsko in suvereno diktaturo — ki ji je Schmitt pripisoval temeljni pomen — vedno tenka kot las. Začasne diktature imajo grdo navado, da postanejo stalna ureditev. Glede na to, da jih vedno ogrožajo potencialni (resnični ali namišljeni) nasprotniki in jih oblastniška sredstva, ki segajo od dezinformiranja in demagogije do ubijanja, mučenja in zapiranja, zavajajo v skušnjavo, zelo pogosto pripravljajo teren suverenim diktaturam. Komisarska diktatura je pogosto »klica« (Vorfrucht), če si sposodimo Bismarckov izraz, ali znanilka suverenih diktatur. Močno okrepi vojaške in policijske temelje državne oblasti. Državljanje privaja na razmere v diktaturi, spodbuja jih k sebičnemu in ponižnemu obnašanju, hkrati pa omogoča suvereni diktaturi, da se opravičuje s sklicevanjem na svoje predhodnike.⁷⁰

Tretjič se Schmittova neobčutljivost za nevarnosti permanentne diktature kaže v njegovem impliciranem zagovarjanju že obstoječih (še zlasti dolgotrajnih) suverenih diktatur. V skladu s hobbesovskim enačajem — da naj država

⁶⁷ Glede protiparlamentarnih implikacij Schmittove zanesene podpore uvajanju predsedniškega sistema (ko je Hindenburg imenoval za kanclerja Brunina) glej Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship: The Origins, Structure and Effects of National Socialism* (New York, 1970), str. 169–172; Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt*, poglavje 3; David Abraham, *The Collapse of the Weimar Republic. Political Economy and Crisis* (Princeton, 1981), str. 296–297. Primerjaj tudi obtožbo Hansa Kelsena, da je cilj Schmittove obrambe obsežnih predsednikovih pooblastil v bistvu obnova ustavne monarhije; *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* (Berlin, 1931), str. 8–10, 41–47, 53–56.

⁶⁸ *Die Diktatur*, str. 201–202.

⁶⁹ *Ibid.*, str. 2–4, 25–27, 105.

⁷⁰ C. George Schwab, *The Challenge of the Exception*, str. 50: »Kaj se pripeti (komisarskemu) suverenu v normalnih časih? Iz Schmittovega razpravljanja je mogoče sklepati, da suveren v normalnih časih, da tako rečemo, drema, v odločilnem trenutku, namreč na prehodu med normalnostjo in izrednim stanjem, pa se nenadoma prebudi.« Komisarskega diktatorja lahko resda primerjamo z dremajočim velikonom, ki ga je predramil hrup, dim in ogenj politične krize. Toda ta prisposoda poraja temeljno vprašanje: ali ne bi bilo treba — ob (realistični) podmeni, da se politični velikan po javnem nastopu ne bo prostovoljno vrnil v svojo posteljo — že na začetku preprečiti, da bi sploh zapustil svojo posteljo?

v zameno za pokornost svojih podanikov zagotovi varnost — je Schmitt vedno gledal na upoštevanje zakonsko konstituirane državne oblasti kot na temeljno pravilo političnega življenja.⁷¹ Logično je, da velja to pravilo tudi za režime, ki jih je vzpostavil suvereni diktator. Schmittova teorija politične suverenosti se zavzema za posvetitev reda. Ne zastavlja vprašanj o namenih, zaradi katerih se vzdržuje red. Ne more si zamisliti nelegitimnega — za razliko od nelegalnega — prevzema ali formiranja državne oblasti. S tem se daje na razpolago politični skupini, ki v danem zgodovinskem trenutku slučajno vodi državo. Vsakdo, ki vlada po zakonu, ima prav, oz. kot je rad govoril Schmitt: *Autoritas, non veritas facit legem* (Avtoriteta, ne resnica, dela zakon). »Bistva« ustave, četudi jo vzpostavi suverena diktatura, se ne sme prekršiti. Zaradi tega morajo biti ustavni amandmaji strogo omejeni in ustavne spremembe, s tistimi vred, ki hočejo ponovno vzpostaviti družbeni in politični pluralizem, v celoti proglašene za nelegalne.

Parlament in socializem

Da bi nakazali odgovor na Schmittov temeljni izziv vsem zagovornikom takšnega demokratičnega parlamenta, kot ga zagovarjamo v tem eseju, je bila poudarjena njegova slepota za nevarnosti absolutne oblasti. Glede na to, da so izvorna načela parlamenta izčrpana, trdi Schmitt, »mora vsakdo, ki še vedno verjame v parlamentarizem, v njegovo obrambo ponuditi vsaj nove argumente.«⁷² Odgovor, ki ga ponuja ta razprava o parlamentu, je zastarel, pa vendar skoz in skoz moderen: odprti, aktivni parlamenti so *sine qua non* preživetja in razcveta načel kot takih. Če ni civilne družbe, ki je neodvisna od države — in po drugi strani njene parlamentarne obrambe in posredovanosti — je pluralizem načelnih oblik življenja nemogoč.

Nobenega dvoma ni, da samo parlament ne more nikdar zagotoviti ohranitve principov; tudi najmočnejša skupščina se ne more dvigniti nad v temeljih sovražno družbo ali državo. Številne funkcije parlamenta je mogoče dopolniti s sodišči, tiskom in sindikati ter drugimi neodvisnimi družbenimi vplivnimi skupinami. Prav tako drži — kot je prikazano v Bagehotovem klasičnem eseju,⁷³ — da ima parlament lahko zelo različne funkcije. Za demokracijo sta še posebno pomembni dve, včasih med seboj tesno prepleteni funkciji parlamenta.

Prvič, demokratični parlament je nenadomestljivo sredstvo za zbiranje, koordiniranje in predstavljanje različnih družbenih interesov. Ta integracijska zmožnost parlamenta je bila pogosto — zlasti v marksistični tradiciji — napačno dojeta kot mehanizem buržoazne razredne vladavine. Parlament lahko postane politično sredstvo razredne dominacije — »preprosto mehanizem za zatiranje enega razreda po drugem.«⁷⁴ Toda že bežno poznavanje dolge zgod-

⁷¹ Schmittov ustavni konzervativizem je razviden iz *Verfassungslehre*, kjer večkrat ponovi, da se (weimarske) ustave nikakor ne sme prekršiti, da sprememba ustave ne bi smela biti njena odprava in da dvotretjinska parlamentarna večina ni imela moči, da bi v temeljih spremenila ustavo v, recimo, državo sovjetskega tipa ali v absolutno monarhijo; glej zlasti *ibid.*, 3. del. Po Benderskyju (*Carl Schmitt*, str. 97) temelji Schmittov konstitucionalizem na načelu, da lahko le »ljudstvo kot celota«, *pouvoir constituant*, zakonito dovoli temeljne ustavne spremembe. To stališče spregleduje bistveni pomen Schmittovega globoko zakoreninjenega strahu pred korenitimi ustavnimi spremembami (ki bi lahko destabilizirale državo in jo s tem podvrgle njenim sovražnikom), hkrati pa daje vtis, da je Schmitt verjel v ljudsko suverenost kot temeljno načelo — kar pa zagotovo ne drži.

⁷² *Die geistengeschichtliche Lage*, str. 12.

⁷³ Walter Bagehot, *The English Constitution*, 4. poglavje.

⁷⁴ V. I. Lenin, »The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky«, *Collected Works* (London, 1960), vol. 28, str. 369; cf. Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von Soziologischer und Juristischer Methode* (Wien, 1925), str. 125: »(Parlament) je del razrednega boja. Vedno predstavlja izvajanje oblasti, pri čemer hoče razred, ki

vine evropskih parlamentarnih skupščin navaja k misli, da ni nobene *bistvene* povezave — ali celo »posebne sorodnosti« — med parlamentom in buržoazno nadvlado. Učinkov parlamentarnih oblik ne proizvajajo nujno te oblike same. Zaradi tega je »suverenost parlamenta« nujna — pa čeprav le zaželen in nikdar dosegljiva — utopična projekcija demokratičnih sistemov.⁷⁵ Kajti le če obstaja vrhovno politično telo z *odgovornostjo* — nacionalni parlament — je mogoče sprejemati *končne* odločitve, ki pravično in odkrito uravnavajo in transcendirajo partikularne, nasprotujoče si odnose med skupinami v civilni družbi. Nikakršnega »naravnega« soglasja med družbenimi skupinami si ni mogoče zamisliti, tudi »naravnega« ravnotežja med družbo in državo ni. Parlament je torej neizogiben mehanizem za anticipiranje, olajševanje in — v spopadu z »neposlušnimi« ali od moči pijanimi organizacijami v kriznih situacijah — za zatiranje stalnih pritiskov, ki jih družbene skupine izvajajo med seboj in nad državo samo.

Integracijska funkcija demokratičnega parlamenta ni njegova edina možna vloga. Parlament je tudi vitalno sredstvo preverjanja tajnih ali nerazložljivih operacij državne oblasti in s tem zatiranja želja tistih, ki bi radi bili diktatorji — težuje ali onemogoča jim vladanje brez odkrite razprave in organizirane opozicije do državne politike. Opozicijska vloga parlamenta temelji na premisi (z izvorom v srednjem veku), da med učinkovito vlado in učinkovito opozicijo ni neskladnosti. Prav tako sloni na postavki, da je opozicija do državne oblasti lahko uspešna le, če se posebni privilegiji, ki so tradicionalno monopol tistih, ki vladajo — imuniteta, pravica svobodnega kritiziranja, zagotovljena plača in politični položaj — delijo z njihovimi nasprotniki.

(Potencialna) opozicijska funkcija parlamenta nikakor ni zastarela, kot to domneva Schmitt. »Stalne izkušnje nam kažejo, da vsaka oseba z nakopičeno močjo teži k temu, da jo zlorabi in da izvaja svojo oblast tako široko, kot je le mogoče.«⁷⁶ Ta Montesquieujeva pripomba ima danes enako težo kot prej. Še zlasti, če upoštevamo skrb zbujujoče naraščanje obsega in števila sofisticiranih in grozljivih orožij v dvajsetem stoletju, ki so dostopna sli po oblasti. Montesquieujeva maksima gotovo v enaki meri velja za demokratične socialiste kot za njihove nasprotnike. Socialisti želijo radikalno spremeniti obstoječo razporeditev moči v državi ter med državo in civilno družbo. Zato se prav gotovo

ima večino, svoje zakone vsiliti upirajočemu se razredu.« Iz novejšega časa glej napad Perryja Andersona na parlamentarno zastopanje kot na »poglavitno ideološko ogrodje zahodnega kapitalizma« in kot na mehanizem, ki že s svojim obstojem odvrča delavski razred od ideje socializma kot *države drugačne vrste*... v »The Antinomies of Antonio Gramsci«, *New Left Review*, 100 (november 1976—januar 1977), str. 28. Tovrstne kritike »meščanskih parlamentov« zanemarjajo poleg različnih argumentov, ki smo jih navedli v tem eseju, tudi zgodovinsko dejstvo, da je (sicer neenakomerno in vedno krhko) rast socialistične politike ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja v resnici omogočil prav obstoj parlamentarnih oblik. Druge vidike problematičnega odnosa med marksistično tradicijo in parlamentarno demokracijo dobro analizira Christopher Pierson, *Marxist Theory and Democratic Politics* (Cambridge, 1986).

⁷⁵ Odklanjam tendenco nekaterih demokratičnih socialistov, ki v zadnjem času popolnoma opuščajo utopično, a vendarle politično plodno doktrino parlamentarne suverenosti zaradi njenega pomanjkanja »realizma«. Glej na primer Barry Hindess, *Parliamentary Democracy and Socialist Politics* (London, Boston, Melbourne in Henly, 1983), 2. poglavje. Načelo parlamentarne suverenosti je gotovo »nerealistično« — v tem, da ne gre v korak s politično realnostjo. Hindessovo poudarjanje pomembnosti zunajparlamentarnih bojev v razvoju demokratičnega socializma je popolnoma prepričljivo. Toda alternativa, ki jo ponuja — povečevanje števila centrov demokratične moči znotraj države in zunaj nje, poraja vprašanje o njihovih medsebojnih odnosih, njihovih verjetnih konfliktih, torej o ustreznih mehanizmih reševanja in odpravljanja konfliktov. Ista težava se pojavlja v pluralističnih in gildskih socialističnih teorijah na začetku 20. stoletja — njihovi zagovorniki so naivno sklepali, da bo miroljubno ravnotežje — a ne svobodno za vse — rezultat omilitve parlamentarnih bojev in končno ukinitev takšne države, kot jo poznamo.

⁷⁶ *The Spirit of the Laws*, prevedel Thomas Nugent (New York in London, 1949), knjiga XI, poglavje 4, str. 150 (prevod je malo spremenjen).

morajo soočiti z različnimi odporniškimi akcijami in sabotажami, torej tudi s skušnjavo, da s kopičenjem še večje politične moči odpravijo takšne ovire. Sla po oblasti je polimorfno perverzna. Ne pozna nobene politične zavezanosti. Lahko pohabi in mirno spodkoplje njene protagoniste, in to je za njihove podrejene še sreča. Toda kot nas opozarja katastrofalna zgodovina socializma na oblasti v dvajsetem stoletju, sla po oblasti njene izvajalce zlahka zaslepi, pogosto pa jih tudi požene v ekstazo, včasih celo v najbolj krvavo zanesenost.

Aktivno delujoči parlamenti so nujen pogoj demokratičnih in socialističnih režimov prav zaradi svoje zmožnosti spodbujanja javnega razpravljanja, kritiziranja vlade in upiranja njenemu monopolu in zlorabi oblasti. To dejstvo (ki so ga v nasprotju z boljševiki poudarjali Roza Luxemburg, Karl Kautsky in drugi) je v uporniški socialistični tradiciji preveč zapostavljeno. Obsojanje »parlamentarnega kretenizma« (Trocki) je najpogosteje služilo kot pretveza za etatizem. To dejstvo je spregledano tudi v dobro znanem, proti »stalinistični mentaliteti« naperjenem ločevanju Lucia Collettija med parlamentom (ki bi ga lahko bodoča socialistična država odpravila) in političnimi in civilnimi svoboščinami, ki so nedotakljive in so zatorej v socializmu nujen pojav. »Vsak socialist,« pravi Colletti, »se mora ves čas zavedati, da javne svoboščine — volilna pravica, svoboda izražanja, pravica do stavke — niso isto kot parlament.«⁷⁷ To nedvomno drži. Svoboščine demokratične civilne družbe vključujejo širše in globlje aktivnosti, kot so parlament in z njim povezane politične svoboščine. Pa vendar Collettijev namig, da bi lahko bile civilne in politične svoboščine ohranjene in povečane brez parlamenta, prezre njihovo notranjo povezanost: svoboščin aktivne, samoorganizirajoče se civilne družbe se ne da ščititi brez osrednje parlamentarne skupščine, ki posebnim interesom civilne družbe omogoča, da odkrito, nenasilno in brez državne represije zagovarjajo svoja stališča in usklajujejo medsebojne razlike.

Nikoli ni bilo političnega režima, ki bi hkrati skrbel za demokratične civilne svoboščine in ukinil parlament. Prav tako ni nikoli obstajal politični režim, ki bi hkrati ohranil demokratični parlament in ukinil civilne svoboščine. Do sedaj tudi nikoli ni obstajal politični režim, v katerem bi bila pokapitalistična civilna družba povezana z resničnimi političnimi svoboščinami in z aktivnim in budnim parlamentom. Lahko bi rekli, da je vzpostavitev tovrstnega režima eden od zgodovinskih izzivov, ki stojijo pred sodobno demokratično socialistično tradicijo.

Prevedel Borut Cajnko

⁷⁷ *Politique et philosophie* (Paris, 1975), str. 48—9.

SPECIALIZACIJA IN INTEGRACIJA DELA V INDUSTRIJSKEM OBRATU

Prispevek k rekonstrukciji narave privatnega dela

Prispevek k rekonstrukciji narave privatnega dela

Prispevek k rekonstrukciji narave privatnega dela

Po središčni tezi tega besedila je *produkcijska delitev dela*¹ opredeljujoča oznaka *kapitalističnega* produkcijskega procesa: značilna je za vsak proces dela v kapitalizmu; je ena najbolj tipičnih oznak meznega dela (vsako mezdno delo je nujno parcialno); je plat ali pol upravljalkega odnosa v industrijskem obratu ...

Ta opredeljujoči pomen produkcijske delitve dela za kapitalistični produkcijski proces bom poskušal prikazati prek rekonstrukcije razmerja »produkcijska delitev dela« — »upravljanje produkcijskega procesa«. Pred tem pa ni odveč omeniti, da bo to besedilo — toliko, kolikor bo potrdilo temeljno povezanost produkcijske delitve dela in kapitalističnega produkcijskega procesa — prikazalo samo tisto, kar prikazujejo tudi vse druge rekonstrukcije te povezanosti: iluzornost slehernega poskusa spremembe kapitalkega odnosa v okviru ali na podlagi produkcijske delitve dela.

Po prvem množičnejšem uvajanju produkcijske delitve dela v produkcijski proces pred začetkom prve industrijske revolucije in med njo je razvoj kapitalističnega produkcijskega procesa pomenil stalno rast — permanentno diferenciacijo segmentov — produkcijske delitve dela. Nagli vzpon industrijskih podjetij in kontinuirano revolucioniranje njihove tehnološke osnove na eni strani ter naraščajoče sovražno okolje organiziranega delavskega gibanja na drugi strani ob koncu 19. stoletja je buržoazijo v celoti, njeno industrijsko frakcijo pa še posebej postavilo pred resno preizkušnjo. Najizrazitejša točka vsega tega »preizkušanja« je bilo upravljanje produkcijskega procesa: prvič v zgodovini kapitalizma se je upravljanje pojavilo kot problem.

Ta problem je bil — skoraj v trenutku, ko je nastal — učinkovito rešen s teorijo in prakso »znanstvenega upravljanja«: »znanstveno upravljanje« je nudilo razvitejšo organizacijo kapitalističnega produkcijskega procesa, ki je dolgoročno, globinsko dezorganizirala proletarijat, hkrati pa je dala več siste-

¹ S produkcijsko delitvijo dela razumem razdeljenost različnih fragmentov kakega procesa produkcije na različne posameznike. Gre za obliko delitve dela, za katero se je v sociološki literaturi ustalil izraz »tehnična delitev dela«. Menim, da je termin »produkcijska delitev dela« natančnejši. Ta termin namreč jasno kaže ne samo na obliko delitve dela v produkciji za razliko od delitve dela v družbi, ampak tudi na obliko delitve dela, ki *posreduje* tehnične in socialne sisteme in iz tega tudi obliko delitve dela, ki ni niti izključno tehnična niti izključno socialna (ne glede na to, da je v resnici lahko pretežno tehnična ali pretežno socialna v taki ali drugačni obliki produkcijskega procesa).

matičnosti in s tem gotovosti v celotni mehanizem produkcije presežne vrednosti . . .

Rezultate stihijskega prelamljanja, členjenja produkcijskega procesa oziroma rezultate *kontinuiranega razvoja* produkcijske delitve dela od začetka 18. stoletja je konec 19. in v začetku 20. stoletja povzel, sistematiziral in poplošil Frideric Winslow Taylor.

Čeprav so »znanost o vodenju lopate« in »znanost o skladanju opek« z delavcem »živinskega tipa« najslavnejše ilustracije Taylorjevega »znanstvenega upravljanja«, je bil to kljub vsej prozaičnosti zgledov, ki so ga proslavili, v bistvu rezultat poplošitve organizacijskih in upravljalških izkušenj, ki so se nakopičile v že razvitem, mehaniziranem kapitalističnem produkcijskem procesu ob koncu 19. stoletja.

S stališča tega produkcijskega procesa je bila poglavitni problem seveda delovna sila. Ta je bila poleg vseh, do takrat stihijsko že izvršenih razkosanj, še naprej vkopana v določeno rokodelsko tradicijo. V prvi vrsti je to veljalo za posebni *vrh* specifično delavske hierarhije v industriji 18. in 19. stoletja. Gre za sloj »delavcev rokodelcev«, »politehničnih delavcev«, brez katerih proizvodnja v tistem času preprosto ni mogla teči. Posebna znanja in *za proizvodnjo nujne* profesionalne izurjenosti nasploh, ki so jih imeli delavci, so jim dajale veliko osebno moč. Ta sloj »delavcev rokodelcev« je bil sposoben učinkovito izoblikovati delavske interese. Iz tradicije rokodelstva, s katerim je bil trdno povezan, je vedno znova črpal določeno avtonomijo v procesu produkcije, na kateri je s stališča razvitih oblik produkcije presežne vrednosti — mehaniziranega načina dela zasnavljal tudi povsem disfunkcionalno iniciativnost in svojeglavost.

Taylorizem se je pokazal kot obrazec najučinkovitejšega razlivanja tega delavskega sloja; kot navodilo za optimalni nadzor in uporabo te delovne sile nasploh.

Bistvena (mišljena) predpostavka in nato dimenzija ali plat tega učinkovitega nadzora in zato optimalne uporabe delovne sile je bila *produkcijska delitev dela*.

To Taylorjevem prepričanju je povečevanje učinka najbolj odvisno od povečevanja specializacije delavcev in upravljalškega osebja. Zato je produkcijski proces po Taylorjevih načelih sestavljen iz skrajno poenostavljenih delovnih operacij: je produkcijski proces, ki je razbit na natančno opredeljene »korake«. Vsak od teh »korakov« zahteva izrabo do konca izpraznjene, razdrobljene in na koncu: splošne in nediferencirane delovne sile. V najrazličnejših točkah delovnega procesa je uporabljena delovna sila, ki je potisnjena »skoraj na raven dela v njegovi živalski obliki«. Taylor je rad poudaril, da povečana specializacija »zagotavlja delavcem visoke plače«, povsem točno pa je v »isti sapi« izjavljal, da ta specializacija zagotavlja tudi »delodajalcu nizke stroške delovne sile«. Iz teh prednosti, ki jih je videl v specializaciji, je na specifičen, patetičen način izpeljal sklepe o temeljnem, ne dovolj opaznem skupnem interesu delavca in delodajalca.²

Vselej obstaja samo »en najboljši način«, kako opraviti kako delo, je poudarjal Taylor. Industrijski inženir mora odkriti ta najboljši način, s tem najboljšim načinom dela mora seznaniti delavca in nato zagotoviti ohranjanje

² Taylor F. W., *Naučno upravljanje*, Rad, Beograd 1967, str. 33. Ta knjiga obsega tri znamenita besedila: Upravljanje obrata, Načela znanstvenega upravljanja in Taylorjevo poročilo pred posebno komisijo Predstavnškega doma.

določenega standarda. *Da bi bilo vse to mogoče, je nujno treba delavca ločiti od spretnosti in slehernega znanja ter osredotočiti to spretnost in znanje v upravi oziroma planskem oddelku podjetja.* Povečana diferenciacija delovnih funkcij, na katero je Taylor naletel kot na dovršeno, zgodovinsko že sproducirano dejstvo, »terja« — na razstavitvi znanja od delavca utemeljen — razvoj upravljalne hierarhije. Ta nova, iz razvite delitve dela izpeljana specifično »tayloristična« diferenciacija »po vertikalni« delovnega telesa povzroča nadaljnje delitve — novi, še eksplozivnejši razvoj produkcijske delitve dela...³

Za Taylorjem je ta preplet horizontalnih in vertikalnih odnosov — v produkcijski delitvi dela utemeljeno upravljanje — prerastel v trdni organizacijski okvir, v model ali organizacijsko matriko slehernega industrijskega podjetja.

Razporeditev različnih delnih delovnih funkcij na različne delavce je obstajala seveda že pred Fridericom Taylorjem. Glede tega ni v produkcijski proces vpeljal nikakršne novosti.⁴ Ni si Taylor izmislil produkcijske delitve dela. Pač pa šele s Taylorjem ta najstarejša metoda produkcije (relativne) presežne vrednosti, to samo po sebi razumljivo pravilo kapitalistične produkcije prerašča v aksiom, v najvišje načelo organizacije kapitalističnega produkcijskega procesa.

To specifično, zgodovinsko novo obliko delitve dela, ki jo tako pogosto (in povsem upravičeno, kot smo videli) povezujejo s Taylorjevo »znanstveno organizacijo dela«, ta sklep razdrobljenih, parcialnih dejavnosti — delo, razdeljeno na zelo drobne elemente«, je Max Weber izrazil s terminom »specializacija uslug«. Za razloček od »specifikacije uslug«, ko določeni posameznik opravlja vse »potrebne, tehnično med seboj različne simultane in sukcesivne usluge«, nujne za popolno izdelavo kakega proizvoda, je v primeru »specializacije uslug... mogoče dobiti končni proizvod... samo... s simultanimi ali sukcesivnimi uslugami več oseb...«, piše Weber.⁵

Koncept »specializacije uslug« razvija Weber v sklopu teoretske sheme, s katero skuša zajeti »kazuistiko tehničnih, organizacijskih odnosov apropiacije in trga.«⁶ Ta teoretska shema temelji na razločevanju dveh osnovnih tipov človeških uslug ekonomske vrste: *vodstvene usluge* na eni strani in usluge, usmerjene po ukazih vodilnih oziroma dela na drugi strani. Načini izvrševanja teh uslug se razlikujejo — piše Weber — *tehnično in socialno*, v ekonomskem smislu glede na cilje pa se ti različni načini izvrševanja uslug še dodatno diferencirajo, odvisno od tega, »ali gre za uporabo, katere cilj je gospodinjstvo, ali uporabo, katere cilj je pridobitnost.«⁷

S tehničnega stališča razločuje Weber glede na tip delitve uslug in glede na vrsto uslug, ki jih prevzema *ena in ista oseba*, a) primere, ko ta oseba hkrati opravlja vodilne in izvrševalne usluge (manjši kmet, obrtnik) ali samo ene ali pa samo druge, in b) primere, ko ista oseba opravlja usluge, ki dajejo

³ Taylor je »z delitvijo dela izvedel večjo revolucijo, kot kdorkoli pred njim«, je poudaril Braverman. Braverman H., *Rad i monopolistički kapital*, Globus, Zagreb 1983, str. 79.

⁴ Na vprašanje predsednika komisije Predstavniškega doma, ali je delitev dela, s katero delavci stalno opravljajo isto operacijo, eden od elementov znanstvenega upravljanja, je Taylor odgovoril: »To je tako po znanstvenem upravljanju, kot je tudi po drugih sistemih upravljanja; nič več in nič manj. V znanstvenem upravljanju se glede tega uporabljajo enaka načela dela kot pri drugih sistemih upravljanja. Seveda je v moderni proizvodnji čevljev po znanstvenem upravljanju ali kateremkoli drugem sistemu upravljanja delo razdeljeno na zelo zelo drobne elemente.« Taylor, *ibid.*, str. 385.

⁵ Weber M., *Privreda i društvo I*, Prosveta, Beograd 1976, str. 87.

⁶ *Ibid.*, str. 111.

⁷ *Ibid.*, str. 84.

različne končne produkte (primitivno hišno gospodarstvo) ali pa *samo posebne usluge*.

Kadar ista oseba opravlja samo posebne usluge, gre za *specifikacijo* (rokodelstvo) ali *specializacijo uslug* (»moderna razvoj dela«).⁸

Z istega, *tehničnega stališča*, a glede na merilo *povezovanja* delitve uslug oziroma »glede načina, kako se *povezujejo* usluge večjega števila oseb, da bi bil dosežen *določen rezultat*«, razločuje Weber *akumulacijo in povezovanje uslug*. *Akumulacija uslug* je »tehnično povezovanje istih uslug večjega števila oseb, da bi bil dosežen določen rezultat« oziroma je isto kot (Marxova) *enostavna kooperacija*: delo skupine žanjcev, transport velikih kamnitih blokov v starem Egiptu ipd.

Povezovanje uslug je »tehnično povezovanje kvalitativno *različnih*, torej specializiranih uslug, ... da bi bil dosežen določen rezultat«.⁹ Poudarjeni primeri tega povezovanja so po Webrovih ugotovitvah ansambel kakega orkestra ali igralska skupina,¹⁰ *ključni primer* pa je delovni proces v moderni tovarni: *specializacija uslug* in delitev poklicev nasploh, ki temelji na specializaciji uslug (in seveda na njej skladnem načinu povezovanja), je tipična za *moderna* (industrijska) *podjetja*, piše Weber.¹¹

Osnovna lastnost modernega podjetja je *racionalnost*: vsako sodobno podjetje se usmerja po *računu kapitala*. Z računanjem se določa možnost profita. Ta je cilj (podjetnikove) dejavnosti. Z računanjem se naknadno preverja tudi doseženi profit. Tako se *vnaprej* ocenjuje in *naknadno* preverja rentabilnost podjetja. »Vsi posamezni ukrepi racionalnih podjetij se z računanjem usmerjajo k ocenjeni rentabilnosti«.¹² Vendar, da je sploh mogoče poslovanje po načelu rentabilnosti, so nujni še nekateri povsem določeni pogoji. Za podjetja, zasnovana na računu kapitala, ki se usmerjajo glede na možnosti pridobivanja na *trgu*, je izjemno pomembna optimalna preračunljivost. A preračunljivost in od nje odvisna sama *možnost* računanja kapitala je odvisna od *tehničnih* in *pravnih* pogojev, v katerih poteka proizvodnja, in od dostopnosti (rečeno »newebrovsko«) dejavnikov proizvodnje (na trgu) ter možnosti, da se na trgu proda tisto, kar se producira. Optimalni račun kapitala predpostavlja te določene pogoje kot *osnovo* preračunljivosti. Brez teh pogojev račun enostavno *ni mogoč*.

Poleg te osnovne predpostavke računa kapitala je za poslovanje po načelu rentabilnosti zelo pomembno tudi doseganje *optimalne izračunljivosti učinkov dela*. Pogoji za doseganje tega optimuma so: *prilagojenost* delovni funkciji, z delom dosežena *praksa* in *nagnjenje* za določeno delo. Prakso pri delu je mogoče optimalno doseči samo z racionalno in nenehno specializacijo, piše Weber. Vzor te racionalne specializacije je Taylorjev sistem.

Taylorjeva specializacija torej omogoča doseganje prakse pri delu, ki je eden od pogojev za doseganje optimuma izračunljivega učinka dela. To je povezanost, v kateri ima tudi specializacija pomembno mesto v krogu pogojev, ki so nujni za razvoj poslovanja po načelu rentabilnosti: je pogoj za optimalni in optimalno izračunljivi učinek dela in nasploh tudi za optimalno preračunljivost kot osnovo optimalnega računa kapitala, kot sledi iz prikazane Webrove teoretske sheme. V tesni zvezi s prikazano teoretsko shemo pa na nekem mestu

⁸ Ibid., str. 87.

⁹ Ibid., str. 88.

¹⁰ Ibid., str. 88.

¹¹ Ibid., str. 108.

¹² Ibid., str. 65.

Weber napoveduje tudi bistveno medsebojno odvisnost specializacije in proizvodnje za trg: »Potreba po natančnem izračunavanju stroškov in standardiziranju produktov, da bi izrabili večje možnosti na trgu, je v povezavi s tehnično racionalnimi aparati... pripeljali do oblikovanja podjetja z notranjo specializacijo (vodni ali konjski pogon kolesa), v katero so bili potem uvedeni mehanizirani motorji in stroji.«¹³ Tudi pred obdobjem »mehaniziranih in strogo specializiranih poslovnih organizacij s povezanim delom« so obstajale, piše Weber, *poslovne organizacije*, v katerih so se akumulirale kvalitativno enake, nespecializirane usluge — celotna rokodelska dela kot v delavnici Jacka iz Newburyja.¹⁴ Po Webrovi oceni so v Angliji v 16. stoletju take delavnice lahko prepovedali, »ne da bi pri tem ogrozili ekonomsko obstojnost delavcev«. Take velike investicije v rokodelsko dejavnost so bile negotove in nestabilne: taka podjetja so bila občutljiva ne le na konjunkturo, ampak jih je močno prizadela vsaka, tudi najmanjša iracionalnost javne uprave in pravosodja. Zato je imelo v tistem času *decentralizirano delo po domovih* nedvomno prednost kar zadeva stabilnost, varnost »investicij«, vse dokler zaradi »izrabe večjih možnosti na trgu« niso začela delovati »podjetja z notranjo specializacijo«.

Moderno racionalno podjetje pomeni po Webrovem mnenju *oblast strokovnjakov* in skladno s to oblastjo načelo hierarhične organizacije vseh instanc. Ta *osnovna* lastnost upravljanja sodobnega kapitalističnega podjetja se razteza na vso družbo: kot je racionalno moderno podjetje, tako je racionalna tudi sodobna družba in zato hkrati (nujno) tudi birokratska.

To so torej najkrajše povzeti Webrovi analitični koncepti, ki jih s stališča (predmeta) naše analize ocenjujemo tudi kot najpomembnejše. Že povsem površen pogled na teorije (po)industrijske družbe razkriva, da so to hkrati tudi koncepti, brez katerih si ni mogoče predstavljati Webra kot tvorca, ključnega avtorja teorije industrijske družbe (brez teh konceptov si prav tako ni mogoče predstavljati teorije industrijske in seveda tudi poindustrijske družbe).

Koncepta *specializacije* oziroma *produkcijske delitve dela in povezovanja* oziroma *integracije* parcialnih del — koncepta, ki omogočata oblikovanje prodornega, analitično produktivnega modela organizacije industrijskega podjetja — sta sčasoma prerastla v *središčna koncepta* (teorije) industrijske družbe. To *središčnost* ali pomen teh konceptov za teorijo industrijske družbe je verjetno najkondenznejše in najučinkoviteje izrazil eden ključnih avtorjev te teorije Peter Drucker v knjigi *The New Society* (1949).¹⁵ Drucker namreč *specializacijo* in *integracijo* nedvoumno določa kot *temeljni načeli* industrializma. Res sta se ti načeli popolnoma razvili šele z *množično produkcijo*. Sama množična produkcija je vrhunec industrializma in zato tudi temeljni načeli množične produkcije nista nič drugega kot do popolnosti razviti ključni načeli industrializma. Kot poudarja Drucker, gre za zgodovinsko popolnoma novi načeli ne le produkcije, ampak tudi celotne družbene organizacije.

Koncepta *specializacije* in *integracije* »pokrivata« *odnose ljudi*, ki delajo skupaj. »Specializacija« in »integracija« sta koncepta *organizacije dela*, ne pa

¹³ Ibid., str. 119.

¹⁴ Jack iz Newburyja je živel v sedemnajstem stoletju v Angliji. Preden je postal Jack, je bil John (Winchcomb), sin suknarja, ki se je v pravem trenutku znašel ob strani vdove svojega bogatega gospodarja. Pozneje je v svojih delavnicah zaposloval »nekaj sto tkalcev, bil pa je še lastnik barvarne in valjarne«. (Glej Dobb M., *Studije o razvoju kapitalizma*, Naprijed, Zagreb 1961, str. 169.) Čeprav pravi M. Dobb za delavnico Jacka iz Newburyja, da bi jo lahko imenovali manufakturo v strogem Marxovem pomenu te besede, pa je šlo najbrž za enostavno kooperacijo. Kot vidimo, jo Weber navaja za zgled take kooperacije oziroma kot zgled delavnice, v kateri je več delavcev opravljalo »uслугe iste vrste».

¹⁵ Drucker P. F., *The New Society, The Anatomy of Industrial Order*, Harper and Row Publisher, New York 1962.

tehnologije (v ožjem pomenu te besede). Fordova spektakularna uspešna produkcija avtomobilov, pripominja Drucker, ni temeljila na kakem epohalnem mehničnem odkritju. Vsi stroji, ki jih je uporabljal Ford, so bili stari in dobro poznani. Edina prava novost, ključni vzrok Fordovega poslovnega uspeha je bil *novi koncept organizacije dela*.

V sodobni množični produkciji je enota individualnega dela ena *operacija*, pogosto celo samo en sam gib, piše Drucker. Ta delitev dela na individualne operacije ali celo na posamezne gibe je vodilno načelo organizacije industrijskega dela. Ker ena operacija ali posamezni gib tega ali onega delavca ni sposoben ustvariti proizvoda,¹⁶ ker zato noben posamezni delavec v moderni industriji ni dorasel končnemu produktu, dobiva tudi *integracija* v moderni industriji *nujno* nov pomen. Produkt je mogoče ustvariti samo s pogojem, da so operacije in gibi velikega števila individuov zbrani, uglašeni, *trdno* integrirani. Vse te operacije, povezane po neki šablona, dajejo sklop, »aparata«, ki dejansko ustvarja produkte. V moderni industriji posameznik ne producira: individui samo opravljajo delovne operacije; končni produkt je rezultat dela »aparata«.

Specializacija izloči stare kvalifikacije. Hkrati pa terja integracija popolnoma nova znanja in nove sposobnosti, poudarja Drucker. Novi »integratorji« morajo razpolagati z novimi tehničnimi, teoretskimi in organizacijskimi znanji. Poznavanje orodij in materiala postaja drugorazredno. V prvo vrsto se prebija koncept ali vizija *celote*: sposobnost videti, razumeti in producirati celoto producirajočega sklopa. Po definiciji je to imaginativna sposobnost visokega, celoumetniškega »ranga«.¹⁷

Producirajoči sklop (znotraj katerega noben človek sam po sebi ni produktiven) lahko razpade, če iz takih ali drugačnih razlogov katerikoli »neproduktivni« posameznik odpove pri izvrševanju svoje operacije. »Nobena operacija ni odločujoča, a tudi nepotrebna ni nobena,«¹⁸ poudarja Drucker. Sami delavci-operaterji poznajo le svojo delovno operacijo, najpogosteje pa nimajo niti najbolj površinske predstave o opravilih, ki jih opravljajo njihovi »sosedje«. Pomen njihove operacije za nastanek končnega produkta jim je pogosto še manj jasen. »Celota in odnosi individua do celote so vidni samo maloštevilnim na vrhu,«¹⁹ poudarja Drucker. Velika večina pod tem vrhom vidi kaos, nered in nesmisel; kolikor bolj so oddaljeni od vrha, manj so sposobni videti smisel opravila, v katerem so udeleženi. Nosilci teh »neesencialnih« opravil so odvisni od tistih, ki vidijo smisel, red in namen; a tudi obratno. *Ta soodvisnost specializacije in integracije — neesencialnih in zamenljivih ter esencialnih in nezamenljivih opravil — daje moderni industrijski, v temelju hierarhični red*, piše Drucker.

Ob vseh mogočih analogijah, ki jih za pojasnitev tega reda poleg Webra uporablja tudi Drucker — od simfoničnega orkestra in igralske skupine do graditeljev srednjeveških katedral — ta tipični industrijski, *moderni* red vendarle najboljše ilustrira *vojaška organizacija*. Med industrijskim in vojaškim redom obstaja določena — povsem strukturalna — skladnost; vojska je povzemajoča »ilustracija« industrijskega reda.

¹⁶ »Produkt je rezultat tisočev takih operacij, od katerih vsako opravlja posamezni operater. Noben operater ni sposoben ustvariti proizvoda, ne glede na to, koliko časa bi bilo za to potrebno. Samo organizacija, obrat (tovarna) lahko ustvari proizvod.« (Ibid., str. 21.)

¹⁷ Ibid., str. 23.

¹⁸ Ibid., str. 24.

¹⁹ Ibid., str. 25.

Povsem gotovo je namreč, da je imel pomočnik graditeljev srednjeveške katedrale, pa tudi igralec v predstavi in glasbenik v orkestru jo imata, neko »podobo« *celote* opravila, v katerem je udeležen. Ta »podoba« je predpostavka njegove uspešnosti. Navadni vojak pa za *razložek* od glasbenika v simfoničnem orkestru nima prav nikakršnega vpogleda v celoto »opravila«, v katerem je udeležen. In čeprav nima vpogleda v celoto, je vendar mogoče, da je del uspešnega vojaškega organizma. Se več: odsotnost vpogleda v celoto je *predpostavka* uspešnega funkcioniranja delov vojaškega »organizma« in vsakega »prostaka«. Enako velja tudi za modernega delavca-operaterja. To je analogija, ki jo je v prikazu industrijskega reda svojčas še posebej uporabljal Marx. Ali kot je precej za Marxom pisal Andre Gorz: »Proletarci hkrati so in niso kolektivni delavec, tako kot vojaki so in niso vojska na pohodu, ki si prizadeva vkleščiti sovražnika in nenadno prodreti. To so v očeh generalov, katerih strateški plan je sestavljen iz stotin posebnih ukazov, predvidenih za stotine vodij manjših celot. Gledano z vrha kakega hriba se vojska obnaša kot pametna žival, katere ena sama glava vodi tisoče rok in nog. Vendar ta žival zase ne obstaja: vojaki in poveljniki enot ne vedo ne kakšen je celotni strateški plan ne kam se njihova vojska pomika. Vedo samo za ukaze in za del lokalnih premikov, katerih smisel jim uhaja.«²⁰ Očitno sta koncepta »specializacije« in »integracije« — koncepta, ki izražata bistvo množične produkcije oziroma bistvo industrializacije — skoraj brez preostanka uporabna tudi v vojski. Vojska ju že davno pozna. To torej nista nikakršna *nova* koncepta. Ob svojem času sta bila samo uvedena v proizvodnjo kot novost — postavljena sta bila kot nova *produkcijska* koncepta . . .

Pravkar »ilustrirano« bistvo industrializma s primerom vojaškega »organizma« je povsem družbena »stvar«: koncepta *specializacije* in *integracije* obsegata *odnos*, s katerim se različne parcialne dejavnosti povezujejo v segmente *enotnega* produkcijskega procesa. Ta odnos je *posredovanje* posebne integracijske dejavnosti. Da bi različne dejavnosti lahko bile segmenti enotnega procesa, enostavno *morajo* biti posredovane.²¹ Kolikor pa so te različne dejavnosti parcialne, dobiva to posredovanje *nujno* nov pomen.

Med vsemi dosedanjimi zgodovinskimi oblikami produkcijske delitve dela — od manufakture do najsodobnejše tovarne — med različnimi spleti partikularnih dejavnosti je vselej obstajala posebna, *integrativna* dejavnost. In čeprav ta dejavnost ni v neposrednem »kontaktu« s predmetom dela, čeprav v tem pomenu ni neposredno produciranje uporabnega predmeta, je vendarle *znotraj* procesa proizvodnje (toliko je namreč v produkciji, da brez nje uporabni predmet enostavno ne more biti sproduciran). Ta osebna »ne-predmetna« dejavnost je tako kot segmenti produkcijske delitve dela trdno zraščena z določenim

²⁰ Gorz A., *Zbogom proletarijatu*, Globus, Zagreb 1983, str. 15—16.

²¹ Enega najzanimivejših prispevkov k rekonstrukciji delitve dela je dal pri nas Tine Hribar. Rezultat njegovih izvajanj bi lahko povzeli takole: Izhodišče delitve dela ni delovni proces, ampak skupna dejavnost posameznikov: »delitev dela ni delitve dela, temveč je prostorska in časovna *razdelitev* skupne dejavnosti, skupne delovne dejavnosti«; dejansko je navzoča samo kot način organizacije skupne dejavnosti. Enostavni momenti delovnega procesa so: smotrnost dejavnosti, sredstvo in predmet dela. Enostavni momenti organizacije skupne dejavnosti oziroma delitve dela so: evidenca potrebnih uporabnih predmetov (sistem potreb), evidenca različnih opravil (za njihovo proizvodnjo), evidenca delovnega časa, ki je v povprečju potreben za produkcijo uporabnih predmetov. Trojna evidenca je »algoritem (pro-gram) regulativno kontrolirane skupne dejavnosti«. Iz tega algoritma izvira smotrnost skupne dejavnosti, kar pomeni tudi skupno smotrnost vseh koristnih del. To je *smotrnost druge stopnje*: smotrnost celote različnih smotrnih dejavnosti. Glej Hribar T., *Metoda Marxovega Kapitala*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1983, posebno peto poglavje (Konkretno delo in abstraktno delo) te knjige. Isti avtor obravnava delitve dela tudi v besedilu *Otok obupa* (Nova revija, št. 3—4, 1982/83).

individuom — določeni individuom je omejen na ta izključni krog »ne-predmetne« dejavnosti. Funkcija nosilca »ne-predmetne« dejavnosti je, da vidi celoto vseh parcialnih dejavnosti — skupni proces proizvodnje; da kombinira različne parcialne dejavnosti. S posredovanjem »ne-predmetne« dejavnosti se različne partikularne dejavnosti pletejo v mrežo produkcijske delitve dela oziroma v delujoče elemente produkcijskega procesa. S posredovanjem te (»ne-predmetne«) dejavnosti so partikularna dela kombinirana dela — delo kombiniranega, kolektivnega delavca.

Seveda gre za posebno »ne-predmetno« dejavnost, ki je konsekvence ali druga stran razdeljenosti različnih parcialnih predmetnih dejavnosti na različne individue. Ko so namreč različni fragmenti kakega procesa dela razdeljeni na različne individue, so lahko povezani in sinhronizirani v en sam, enotni, celovit proces proizvodnje samo s posredovanjem — tej fragmentiranosti primerne, naravnost sorazmerne — stopnje diferenciranosti, osamosvojenosti, koncentriranosti in centraliziranosti integrirajoče dejavnosti. To, kar se na mnogih straneh izgubi (na straneh fragmentarnega, opustošenega dela), se koncentrira — kot čista upravljalna dejavnost — na eni točki produkcijskega procesa... Tako se tudi delovni »organizem«, skrit za tovarniškimi zidovi — kot vojska na bojnem polju — obnaša »kot pametna žival, katere ena sama glava vodi tisoče rok in nog«. Seveda tudi ta industrijska »žival« za sebe samo ne obstaja: delavci-operatorji in častniki ter podčastniki proizvodnje ne vedo, »kakšen je celotni strateški plan«. »Vedo samo za ukaze in za del lokalnih premikov, katerih smisel jim uhaja.«

Dejavnost integriranega produkcijskega procesa ne pripada nobenemu posebnemu krogu predmetne dejavnosti, nobenemu segmentu produkcijske delitve dela. Vse partikularne predmetne dejavnosti so v isti ravni; posebna »ne-predmetna« dejavnost obsega vso raven partikularnih predmetnih dejavnosti. Krog njene dejavnosti je krog vseh krogov. Brez tega »kroga vseh krogov« ne more obstajati noben poseben krog predmetne dejavnosti. In obratno: sama »ne-predmetna« dejavnost brez partikularnih predmetnih dejavnosti postane brezpredmetna.

Posredovanje parcialnih del — segmentov produkcijske delitve dela se torej razvija iz točke delitve dela, ki je nad produkcijsko delitvijo dela: iz kontrapunkta produkcijske delitve dela. Tako je dana kvantitativno in kvalitativno neenaka razdelitev dejavnosti: določeni individui opravljajo partikularne predmetne dejavnosti; druge so fiksirane na »ne-predmetne« dejavnosti. Razdelitev partikularnih predmetnih dejavnosti in »ne-predmetnih« dejavnosti na različne individue je bistveno neenaka razdelitev dejavnosti, kvantitativno in kvalitativno neenaka razdelitev dejavnosti (ali razdelitev kvantitativno in kvalitativno neenakih dejavnosti na različne individue).

Vsak posameznik »ima določen, izključni krog dejavnosti, ki mu je vsiljen, iz katerega ne more izstopiti«. Dejavnost je lahko katera od parcialnih predmetnih dejavnosti ali dejavnost, ki ima za svoj predmet vse parcialne dejavnosti. En in isti individuom ne more hkrati opravljati določene partikularne dejavnosti in dejavnost, ki ima za predmet vse partikularne dejavnosti. Ta dva med seboj izključujoča se kroga dejavnosti pomenita različne individue — nosilca partikularne predmetne in nosilca »ne-predmetne«, celovite dejavnosti. Partikularna predmetna dejavnost je pretežno fizična in izključno izvrševalna. »Ne-predmetna« pa je izključno intelektualna in — v primerjavi s partikularno predmetno dejavnostjo — izključno upravljalna.

Razdeljenost različnih partikularnih predmetnih dejavnosti na različne individue oziroma *produkcijska delitev dela* sestavlja torej *samo plat, dimenzijo ali pol* neke večje, *vertikalne* delitve dela v produkcijskem procesu. *Drugi pol* te delitve je »ne-predmetna«, integrirajoča dejavnost — dejavnost upravljanja s produkcijskim procesom. Ta bistveno neenaka razdelitev dejavnosti v produkcijskem procesu — »zadnja plat« ali, še boljše, konsekvence fragmentacije delovnega procesa — je *matrika, po kateri se vzpostavlja upravljalna piramida: oblast v produkcijskem procesu*. Ta oblast v produkcijskem procesu je zgodovinsko določen družbeni odnos v produkciji: je ključni odnos industrijskega produkcijskega procesa. Moment tega odnosa je privatna lastnina. Rečeno na način *Nemške ideologije*: (produkcijska) delitev dela in privatna lastnina sta identična izraza. Izraz »(produkcijska) delitev dela« izkazuje v odnosu na dejavnost isto kot izraz »privatna lastnina« glede na rezultat tega (v sebi razdeljenega) produkcijskega procesa.²²

Določena skladnost produkcijske delitve dela in meznega odnosa (v literaturi) seveda ni ostala neopažena. Najpogosteje pa gre za golo registriranje te skladnosti kot neproblematičnega, samoumljivega dejstva. Res pa obstajajo tudi analize, ki opozarjajo, da vsebuje ta skladnost tudi določeno povezavo »višjega reda«. Tako na primer avtorji *Civilizacije na raskršću* omenjajo, da »rutinsko enostavno delo delavca (in temu ustrezno delo administrativnega osebja ipd.), ki je postalo temelj industrijske civilizacije in industrijskega sloga, v svojih dejanskih formah, v svoji vsebini nosi družbene pogoje svojega izvora: nastalo je kot materialna realizacija meznega odnosa.«²³

Iz naše rekonstrukcije »mesta« produkcijske delitve dela v industrijskem obratu sledi, da je ta materialna realizacija »meznega odnosa« — namreč rutinsko enostavno delo delavca — *ključna točka* ali, če hočete, člen, brez katerega ne obstaja in ne more obstajati mezni odnos. Šele s posredovanjem in na podlagi produkcijske delitve dela se vzpostavlja tipični upravljalni odnos industrijskega obrata; parcialno delo kot skrajna točka *končne materializacije* določene vertikalne delitve in skladno z njo vertikalnega odnosa v produkcijskem procesu. Ta *družbeni* odnos v produkciji je spet samo del ali »segment« celote odnosa mezdno delo—kapital. Drugi bistveni »segment« celote tega odnosa je nakup in prodaja delovne sile (svobodnih delavcev) na trgu (kot kateregakoli drugega blaga). Krog meznega odnosa, odnosa mezdno delo — kapital tvorita ta dva odnosa v sferi izmenjave in v produkcijskem procesu. Ta krog (ali celota) meznega odnosa je brez svoje materializacije samo možnost — čista abstrakcija: rutinsko, enostavno delo delavcev — pravo mezdno delo kot skrajna točka končne materializacije vertikalnega odnosa v produkcijskem procesu je tudi ključna točka materializacije — ali sklenitve *celote*, zapiranje kroga, odnosa mezdno delo—kapital.

Lahko torej sklenemo, da je s produkcijsko delitvijo dela dana struktura kapitalističnega produkcijskega procesa oziroma struktura *privatnega* dela. Vsak proces dela, zasnovan na produkcijski delitvi dela, je privatno delo; vsako privatno delo pa je produkcijska oblika eksistence kapitala.

Prevedel Dušan Merhar

²² Glej K. Marx, F. Engels, *Nemška ideologija*, v MEID II., str. 20.

²³ Ričta R., 1 kol., *Civilizacija na raskršću*, Komunist, Beograd 1972, str. 99.

ZGODOVINA MARKSIZMA — ANTONIO GRAMSCI

Izbrala, prevedla in uredila Neda Pagon

ANTONIO GRAMSCI
(1891—1937)

»Bo že držalo, da je bila vsa moja intelektualna rast ‚Polemične‘ vrste; težko mi je ‚dezinteresirano‘ misliti, ne gre mi od rok študij zaradi študija. Samo včasih, le zelo redko, se mi zgodi, da se zaprem v določen red razmišljanja in da najdem, če lahko tako rečem, v stvarih po sebi dovolj zanimanja, da jih analiziram. Običajno pa se moram postaviti na določeno dialoško ali dialektično stališče, sicer ne čutim nikakršne intelektualne spodbude. Kot sem ti nekoč že rekel: nič rad ne mečem kamenja v prazno; hočem slišati konkretnega sogovornika ali nasprotnika.«

15. december 1930; iz pisma Tatjani Schucht, (Lettere dal carcere, ur. S. Caprioglio in E. Fubini, Einaudi, Torino 1965, str. 390).

Obletnice sicer starajo svoje slavljenke, toda tudi kadar so zgolj *hommage*, utegnejo imeti vsaj to dobro lastnost, da te »velike«, ki so postali zgodovinske vrnejo nazaj v zgodovino. Gramscija zares starajo šele obletnice, sam se ni utegnil postarati — slavi se petdeset let od njegove smrti, ne da bi se kdaj slavilo njegovih živih petdeset let: star je bil 28 let, ko je ustanovil *L'Ordine Nuovo* (revijo, ki je močnejše odmevala po Evropi, kot to ohranja naš spomin), 30 let, ko je v Livornu ustanavljal Komunistično partijo Italije in 46, ko je strt in bolan končal svoje življenje, katerega polovica ustvarjalnega intelektualnega časa je minila za jetniškimi zidovi in v zastraženih bolnišnicah.

Gramscijev posthumni vstop v zgodovino skozi tista tipična in precej neprimerne večna vprašanja »kaj je še živo in kaj preživeto v njegovi misli«, na katera pa so seveda mnogi poskušali odgovoriti — ta vstop je doživljal plimo in oseko. V določenem obdobju, nekako od vojne pa do srede petdesetih let je Gramscijeva misel doživljala pravzaprav presilno slavo — vendar je bilo to v skladu z rabo te misli za praktično politične namene, temu obdobju pa je sledilo drugo, ki je zanesljivo potisnilo Gramscija pregloboko v senco in zgodovinpisje. V prvem obdobju so mu namenjali velike besede (kako ironično neprimerne za človeka, ki je star trideset, štirideset let!) kot »oče utemeljitelj«, »oče ustanovitelj«, ki so seveda potrebne za hagiografijo, ne prispevajo pa k plodni razpravi o intelektualni in kulturno-politični vsebini njegove misli. Celi rodovi demokratov in antifašistov so tega »povprečnega človeka« kot se je sam imenoval (in, mimogrede, potrebo po karizmah pripisoval samo nezrelim, primitivnim gibanjem in strankam) povzdigovali na raven mita in legende. V tem prvem obdobju tako ni bilo teme v italijanskem levem političnem in družbenem življenju, ki se ne bi tako ali drugače sklicevala na Gramscija in sicer ne samo na klasični način: »Že Gramsci je rekel...« ampak celo: »To je že Gramsci bolje povedal.« Tako se je neizogibno pisala biografija o veličini in siju človeka, ne pa o človeku. Ti vzhodi in zahodi Gramscijev prisotnosti se seveda prepletajo s padci in vzponi komunističnih dejanj na kul-

turnem in deloma tudi na političnem področju. Vendar je Gramscijevo usodo mogoče le deloma istovetiti z usodo partije, bolj pa nemara z ideološko rabo, ki jo je partija izvajala pozneje iz misli tega »zgodovinskega voditelja italijanskega komunizma«, ki je bil »Ducejeva žrtev, Stalin pa ga je izdal«.¹ Tej rabi, rekli bi lahko politični pedagogiki časa, so bile prirejene tako prve biografije kot tudi prve izdaje *Zvezkov iz ječe* in *Pisem iz ječe* (za pravilno pedagoško rabo in za legendarnost osebe se je potrudil, kot je znano, zlasti Togliatti, ki mu sicer gredo velike zasluge za popularizacijo marksistične misli v Italiji). V desetletju med 1965 in 1975, v času, ko je izšla tako nova izdaja *Pisem iz ječe*² kot kritična izdaja *Zvezkov iz ječe*³ poleg še nekaterih zelo resno pripravljenih antologij in znanstvenih simpozijev,⁴ v tem desetletju je Gramsci prenehel biti »metafora« in tudi nenehno navajanje njegovih fragmentov ni bilo več italijanski nacionalni slog. Pozorni in pronicljivi razlagalci Gramscija si v tem času prizadevajo, da bi se njegova zapuščina ne spremenila v gramscizem, se pravi v nezmotljivo kanonsko izročilo; ločiti gramscizem od Gramscija namreč pomeni dati pravo mesto in dostojno razumevanje njegovi misli. Zato pa je bilo potrebno seveda objektivno poznati življenjske in intelektualne okoliščine, ki so oblikovale in vplivale na Gramscijevo misel — poznati, jih priznati in sprejeti kot konstitutivni element njegove izvornosti in kot teoretsko analitično sredstvo za njeno interpretacijo: ne gre samo za biografske »poslastice«, v glavnem dovolj krutega značaja (ki segajo od albanskega porekla njegovih prednikov, prek bolezni, ki je bila tipična za Sardinijo — skorbut, rahitis — od katere mu je ostala trajna fizična pohabljenost, do traume, ker je bil oče zaprt zaradi poneverbe denarja, pa pozneje zaradi duševne bolezni žene Julije in lastnih psihičnih stanj, ki so bila posledica tolikih let zaporov in bolezni), ampak tudi za empirične podatke iz intelektualne biografije: Gramsci je po svoji kulturni in intelektualni rasti tipičen predstavnik mlade malomeščanske inteligence, ki je v idealističnih revolucijah (1900—1914) videla neizogibno referenčno točko za vsakršen poskus obnove in spreminjanja. Tu se je tudi rodila idealistična kritika determinističnega evolucionizma II. Internacionalne, pa koncept »intelektualne in moralne reforme« (ki se navdihuje pri De Sanctisu, Croceju, Gentileju, toda tudi pri Renanu in Sorelu) pojmovanje etično-politične zgodovine in politike kot strasti, posebno pojmovanje razrednega boja kot gibalna zgodovine, ki je močno prežeto s sindikalizmom, pa tudi koncept »zgodovinskega bloka« (pri čemer se je tudi treba spomniti Sorela) itn., itn.

Skromni izbor v tej številki *Vestnika* bi rad opozoril prav na te manj znane gramscijanske strani, ki doslej v slovenščini še niso bile objavljene. Poleg nekaterih fragmentov, ki smo jih prevedli iz najnovejšega izbora, iz nove izdaje »L'Ordine Nuovo (1919—1920)« (ur. V. Gerrantana in A. Santucci), torej iz obdobja, ki pomeni Gramscijevo prehajanje od idealizma k marksizmu, objavljamo tudi avtobiografsko beležko, ob čemer pa je le potrebno zapisati še besedo v pojasnilo. V Gramscijevih besedilih se pogosto in z različno težo pojavljajo spomini in avtobiografske opombe — deloma je to seveda pogojeno z objektivnimi zunanji okoliščinami, se pravi s pisanjem pisem in zvezkov. Gramscijeve avtobiografske beležke, ki se vlečejo skozi vse njegovo delo, so zadržane in

¹ Naslov priložnostnega članka v *Corriere della sera*, 25. april 1987.

² A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (ur. V. Gerrantana), Einaudi, Torino 1975.

³ *Lettere dal carcere* (ur. Sergio Caprioglio in Elsa Fabini), Einaudi, Torino 1965.

⁴ Med antologijami npr. zlasti *2000 pagine di Gramsci* (ur. Giansiro Ferrata in Niccolò Gallo), Il Saggiatore, Milano 1964. Med posvetovanji npr.: 1958 v Rimu, 1967 v Cagliariju in 1977 v Firencah. Nekatera teh besedil so postala klasična, zlasti N. Bobbia (*Gramsci in koncepcija civilne družbe*) Erica J. Hobsbawma idr.

vzdržane samoizpovedi, nekakšen nov tip biografije, ko ne gre za to, da lastno osebo ceni za dovolj pomembno zato, da pripoveduje svoje zgođe, ampak gre za vrsto biografije, ki pravzaprav nadomesti politično in filozofsko razmišljanje in ni pomembno zato, ker se opisano nanaša na določenega posameznika, ampak zato, ker razkriva življenje, kakor se dogaja. Zato je Gramscijeve avtobiografske zapise brati kot strani iz moralne ali politične zgodovine.⁵ V slovenskem jeziku imamo doslej štiri izbore iz Gramscijevega dela,⁶ vendar, če izvzamemo *Pisma iz ječe*, ki so izšla leta 1955, se poznejši izbori omejujejo predvsem na Gramscija kot političnega misleca.⁷ Zato smo v pričujoči hommage vključili tudi dva interpretativna teksta, ki se ukvarjata z vprašanjem moralne in intelektualne reforme in z vprašanjem intelektualcev in organizacije kulture. S tem seveda nikakor ni zapolnjena vrzel, ki obstaja tako rekoč glede skoraj vsega, kar se ne nanaša na pojmovanje civilne družbe, hegemonije, konsenza, zgodovinskega bloka; morda pa smo prispevali k temu, da se razkrijejo tudi filozofske in kulturološke razsežnosti A. Gramscija.

Neda Pagon

⁵ Tu objavljena avtobiografska beležka je bila izpuščena iz prve izdaje *Zvezkov*.

⁶ Najnovejše delo v slovenščini je Gramsci: *Civilna družba in država* (izbral, uredil in uvodno študijo napisal dr. Adolf Bibič), Komunist, Ljubljana 1987.

⁷ Takšna smer razmišljanja je prevladovala tudi na mednarodnem simpoziju *Gramsci in sodobnost*, ki je bil v Ljubljani septembra 1987.

Antonio Gramsci

FRAGMENTI IZ ZVEZKOV

*Socialisti in anarhisti**

Anarhistom se pogosto očita, da svojo propagandno dejavnost posvečajo bolj boju proti političnim in korporativnim organizmom proletariata kot pa boju zoper vladajoči razred. Objektivno je to nezanikljivo. Vprašanje, ki ga je treba preučiti pa je naslednje: ali anarhisti lahko drugače ravnaajo? ali bi sploh lahko opravljali kakšno permanentno in organsko dejavnost, če ne bi obstajala socialistična in proletarska organizacija?

Ali obstaja anarhična doktrina? Obstaja samo skupek aforizmov, splošnih sentenc, nadutih trditvev, kar pa anarhisti imenujejo svoj »nauk«. Metoda anarhistov pri izvajanju svoje dejavnosti je v tem, da eklektično in empirično sprejemajo vse kritike sedanje ureditve, ki jih štejejo za sposobne, da izzovejo stanje vznemirjenosti in psihološkega neugodja in da lahko na njih utemeljijo svoje trditve, aforizme in sentence. Anarhisti nimajo organske koncepcije sveta in zgodovine: vidijo posledice, opazijo očitne pojave, ne vidijo pa vzrokov, ne kontinuitete zgodovinskega procesa, ki se zgolj kot čisti indic prikazuje v teh posledicah in pojavih. Zato se morajo vključiti v neko realno silo — v politično in korporativno organizacijo delavcev — ki očitno pripada zgodovinskemu procesu: iz tega črpajo utvaro, *da so* — in celo da so razširjena in organska sila; in ta utvara je njihov *raison d'être*.

Anarhični »nauk« velja za vse čase in za vse kraje; temelji na človeški »naravi«, ki bi jo morali obvladovati trdni in nespremenljivi zakoni, kakršni so ravno takoimenovani »naravni zakoni«. Človeška narava je duh; stalni zakon, ki vlada duhu v njegovi najvišji izrazni obliki — misli — terja nenehno raziskovanje svobode, trajni boj proti predsodkom, proti togosti, proti omejenostim, ki so jih vsilile tradicija, religija, pomanjkanje kritičnega duha. Anarhični »nauk« je izkristaliziran in osiromašen odblesek, ki odseva v dogmatskih in nedoslednih formulacijah filozofske naravnosti, ki še ni ne dozorela in ne dosegla organske sistematičnosti. V trenutku svoje zrelosti je ta filozofska doktrina pokazala, da filozofija in zgodovina sovpadata: v fenomenu anarhično-

* Članek je izšel v časopisu »Ordine nuovo«, 1. I., 19, 20.—27. september 1919, kot uvodnik. Ni podpisan. Atribucijo je opravil Togliatti v *Elenco Editoriale* in v *Indice Spriano*.
Prevedeno iz: *Ordine Nuovo 1919—1920*, (ur. Valentino Gerratana in Antonio A. Santucci), Einaudi, Torino 1987.

socialistične simbioze lahko ugotavljamo objektivno resničnost te trditve. V konkurenčnem režimu, ki ga opredeljuje privatna lastnina, si družbeni tokovi prizadevajo, da bi personificirali neke obče zgodovinske pojave: socialisti se sklicujejo na globoke manifestacije družbenega življenja, na ekonomsko strukturo, ki določa vse oblike družbenega življenja; anarhisti se sklicujejo na stalne zakone duha, na svobodo, na mišljenje («anarhično je mišljenje itn., itn.»). Skupaj bi morali težiti k temu, da bi se objektivno uresničila enotnost misli in akcije, zgodovine in filozofije.

V resnici pa so to nasprotniki, ker so namreč anarhisti trajni nasprotniki socialistov (— socialisti so nasprotniki kapitalizma in »pobijajo« anarhiste samo tedaj, kadar se pokaže, da so le-ti nezavedna sredstva kapitalistične sile —), čeprav se hranijo in živijo samo zato, ker so vključeni v zgodovinsko tkivo, ki so ga potrpežljivo in vztrajno stkali socialisti.

Socialisti ali kritični komunisti pa imajo trdno in organsko doktrino in imajo metodo, dialektično metodo. In ker imajo doktrino, imajo tudi čvrsto osebnost in jasno opredeljeno področje. Temeljni zakon človeka je ritem svobode, zgodovina človeške vrste je neprekinjen in neskončen proces osvobajanja. Toda svoboda ni nekaj trdnega, stalnega, nespremenljivega v času in prostoru.

Individualno vzeto je svoboda razmerje mišljenja, ki ga pogojuje posameznikova kultura: človek je toliko svobodnejši, kolikor je »bogatejša« njegova zakladnica znanja in modrosti, kolikor večje je bogastvo njegovih zgodovinskih in duhovnih izkušenj, kolikor večji red vlada v njegovem mišljenju, kolikor popolnejša je njegova notranja urejenost. Proces razvijanja svobode torej na individualni ravni sovпада z procesom razvoja individualne kulture in v tem smislu so anarhisti kar najmanj svobodni med vsemi proletarci, prav zato, ker nimajo organskega pojmovanja koncepcije sveta in zgodovine, zato, ker nimajo koherentnega nauka, ampak samo zbir neurejenih in protislovnih maksim, sentenc in aksiomov. So sužnji svojega duhovnega nereda, so ujetniki formul: če je zgodovina razvoj, je dogajanje, je nenehna dialektika — kdor se drži »nauka«, ki temelji na togosti, ne razume zgodovine, je suženj dogodkov ne njihov ustvarjalec, ni svoboden človek kot je to socialistični proletarec, ki živi doktrino, katere svetovni nazor temelji na kritiki in dialektiki.

V človeškem sožitju kot razmerju med ljudmi, je svoboda ravnotežje sil in se konkretizira v določeni organizaciji, v določenem redu. V privatno-lastninskih režimih je politična svoboda (in v privatno-lastninskih režimih je svoboda lahko samo politična, kajti je razmerje med posamezniki, med državljani in med skupnostjo proizvajalcev, med asociacijo, kakor bo v komunističnem režimu) določena z posestjo materialnih dobrin ali z udinjanjem tistemu, ki ima materialne dobrine. Potemtakem ni mogoče reči, da buržoazni režim ni režim svobode; vsa zgodovina je zaporedje svobodnih režimov, toda gre za individualno ali politično svobodo, torej za formalno svobodo za vse in za dejansko svobodo samo za lastnike sredstev za proizvodnjo in menjavo. Ko je bila država individualna »posest«, je bil svoboden samo tiran in njegovi sikofanti, ko je država postala last kapitalističnih in zemljiških posestnikov, so le-ti postali svobodni. Ko bodo državo »posedovali« delavci, bodo oni postali svobodni.

Ob besedi »država« anarhisti pobesnijo. Zakaj v državi vidijo samo »nespremenljivo« načelo avtoritete. Socialisti pa v državi razločujejo dva vidika. Za socialiste je država aparat politične oblasti, toda tudi aparat produkcije in menjave.

Kot industrijsko načelo organizacije gospodarstva v deželi je treba državo ohranjati in razvijati; vsa sredstva za produkcijo in menjavo, ki jih bo kapitalizem pustil proletariatu je treba ohraniti in razvijati, da bi obdržali in zagotovili vsesplošno blaginjo. Če je centralizacija zahteva nujnosti industrijske produkcije, jo je potrebno ohraniti in razvijati dokler ne postane svetovna; bilo bi noro in pravzaprav zločinsko uničiti kakšno produkcijsko sredstvo, na katerem počiva blaginja ali pa sploh najbolj elementarna življenjska možnost sedanjega prebivalstva sveta, samo zato, ker je pred petdesetimi leti nekdo, pa čeprav je bil ta nekdo velik kot Bakunin trdil, da je centralizacija »smrt avtonomije in svobode«. Socialisti so torej »za državo« samo, če je proces razvoja industrijske produkcije ustvaril takšne ekonomske aparate, ki sovpadajo z aparatom politične oblasti in z njim tvorijo intimno strukturo.

Kot načelo politične oblasti se bo država razvodenela, raztopila toliko hitreje, kolikor bolj bodo delavci kompaktni in disciplinirani v svojem družbenem nastopanju, v združevanju v skupine, ki jih družijo delo, kolikor bolj bodo med seboj koordinirani in sistemizirani glede na produkcijski proces: od osnovnega delovnega jedra v tovarniškem oddelku, od oddelka v tovarni, od tovarne do mesta, pokrajine, do vse obsežnejših enot — vse do celega sveta. Internacionala je država delavcev, se pravi prava in resnična podlaga napredka v specifično proletarski in komunistični zgodovini.

Država bo ostala aparat politične oblasti dokler bodo obstajali razredi, dokler, se pravi, oboroženim delavcem ne bo uspelo — prek politične države (ali diktature), ki so jo opremili kapitalisti kot oklep ekonomskemu sistemu — obvladati in dejansko posedovati nacionalnega aparata produkcije in iz njega narediti trajni pogoj svoje svobode.

Besede »država«, »zakonitost«, »avtoritarnost« itn. ki jih imajo anarhisti polna usta, imajo določeno vrednost, odkar obstajajo razmerja individualne lastnine: imajo politično veljavo. Drugo veljavo pa dobijo, če jih pojmujejo kot čisto industrijska razmerja. Delavci v industriji iz izkušnje poznajo ta razmerja in zato so socialisti, prežema jih dialektična psihologija; niso anarhisti, se pravi stisnjeni v neko formulo.

Kaj razumemo z »demagogijo«?*

V »Umanità Nuova« z dne 19. avgusta tovariša Ferrero in Garino silno tožita zato, ker je v izjavi, ki jo je objavila naša skupina za volitve izvršilne komisije torinske socialistične sekcije namig na »znano frazeološko demagogijo anarhistov in socialistov«. Tovarišema je pošlo vse potrpljenje, ko sta prebirala ta namig: vprašujeta se, kako lahko sodelujemo z *demagogi* v zadevah, katerih važnost je zunaj slehernega dvoma, kot na primer tovarniški sveti. Očitata nam, da ne upoštevamo, da od takšnih demagogov za proletarsko enotnost lahko zaradi lojalnosti (in na tem mestu tovariša F. in G. vrineta patetično tožbo: oh, še preveč lojalnosti!, mi pa sprašujemo, če je lojalnosti sploh lahko »preveč«?) dobimo več, kot smo pričakovali; nazadnje zahtevata, da pojasnimo in razložimo dvoumne misli. Pojasnilo ne more biti drugačno kot odvisno od naše »diktatorske« mentalitete. Globoko smo prepričani, da bo delavski razred ures-

* Clanelek je izšel v časopisu »Avanti!«, izdaja za Piemont, l. XXIV, št. 217, avgust 1920: Objavljen v *Ordine nuovo*, str. 410—412. Podpis: skupina za komunistično vzgojo socialistične sekcije v Torinu. Atribucijo je opravil Platone-Togliatti, Prevedeno iz *Ordine Nuovo 1919—1920* (ur. Valentino Gerratana in Antonio A. Santucci), Einaudi, Torino 1987.

ničil svojo osvoboditev samo tako, da bo prešel obdobje »diktature«, prisile, delavske države.

Vojna je potisnila ljudi v tako barbarske in demoralizirane razmere, nakopičila je toliko in takšnih ruin, razplamtela je tolikšen plamen surovosti in krvoločnosti, da lahko le mlad, novi razred, energičen, poln duha discipline in žrtvovanja, takšen razred kot je delavski, s svojim zgledom in prisilo državne oblasti, ki jo ima trdno v svojih rokah, ponovno uvede red, ponovno zagotovi, da bo aparat produkcije in menjave dobil možnost, da bo hranil, oblačil ljudi in jim dal streho nad glavo. Vsakdo — kdor se hoče obnašati kot politik delavskega razreda — pa v takšnih okoliščinah, ko ima pred očmi tako beden spektakel, trdi da delavska država ni potrebna, kdor verjame in razširja prepričanje, da je dovolj že »individualna ali skupinska iniciativa«, da bo »ljudstvo« že samo vse popravilo, da dilema ni: diktatura buržoazije (glej Madžarsko) ali diktatura proletariata, ampak preprosto diktatura ali svoboda — kdor tako govori je za nas, na politični ravni, enak šarlatanu, ki ponudi porcijo ječmena tifusnemu bolniku. Anarhisti lepijo marksističnim komunistom epitet, ki naj bi bil smešno porogljiv, namreč »diktatorski«; zakaj bi torej marksistični komunisti ne smeli anarhistov imenovati »demagogi«? Morda zato, ker so anarhisti (ali vsaj nekateri ali mnogi med njimi) dobronamerni? Razreda prav nič ne zanima, če je kakšen njegov poraz posledica dobrih ali slabih namenov; ga pa briga, da ni poražen, da se dokoplje do svobode, da mu zares uspe ukiniti razrede in s tem ukiniti tudi državo. Kmetje verjamejo, da kugo izziva »megla« in se zatekajo k zakletvam in rotitvam ali k uboju mazača; šarlatan predpiše ječmen za tifus. Marksistični komunisti pa na politični ravni poskušajo odkriti učinkovita zdravila proti kugi in tifusu kapitalizma; kdor zganja opozicijo njihovi »higienični« propagandi v njihovih očeh ne more veljati za nič drugega kot za šarlatana.

To je naše stališče glede anarhičnega gibanja na sploh; iz njega izhaja naša presoja anarhistov kot propagandistov in kot političnih mož. Na individualni ravni pa je stvar drugačna: individualno sta Garino in Ferrero delavca, dva poklicno pridna delavca, dva poštena in lojalna aktivista proletarskega razreda; malo nam je mar, če sta anarhista, če je njuna dejavnost realna in konkretna. V zgodovinskem ustvarjanju so vsi delavci »libertarni«, boljševiška metoda je »libertarna«; ruski delavci hodijo po poti komunistične graditve »libertarno«; »komunistična sobota« je libertarni, spontani produkt revolucionarnega duha in kot takšen je zgodovinsko realen in kot takšnega ga je poveličeval tovariš Lenin. Tovarniški sveti v Torinu so bili »libertarna« stvaritev delavskega razreda; imajo svojo lastno notranjo zakonitost in so živi in vitalni, ker odgovarjajo življenjski zahtevi proletariata, ker so zgodovinski izraz moči in volje, ki sta imanentna delavskemu razredu v tovarnah. Marksistični komunisti ne verjamejo v zgodovinsko ustvarjanje po administrativni poti ali po zakoniti poti, delavska država je Odbor za javno zdravje proletarske revolucije, je porok delavskemu razredu, da bo lahko delal za izgradnjo svoje dežele. Kakšen je razloček med anarhistom in marksističnim komunistom? Anarhist je podoben tistemu, ki preden spregovori . . . : izdelata politični program svobode, ki je svoboden samo, kolikor svobode ni mogoče zreducirati na program, kar pomeni, da arbitrarnost imenuje svobodo in se ideološko pomeša z kristjanom ali z liberalnim meščanom. Marksistični komunist je materialist zgodovine: svoboda mu pomeni organizacijo pogojev, v katerih se svoboda lahko uresniči. Za delavski razred potemtakem pomeni:

1. vzpostaviti okoliščine, v katerih meščanski razred ne more sabotirati kreativnega dela proletariata in v katerih izgubi sleherno upanje, da bo še kdaj prišel na oblast — pomeni torej graditev proletarske države;

2. organizirati, po vzoru velike industrije, vso narodno in mednarodno proizvodnjo, se pravi univerzalizirati način bivanja, življenjske okoliščine proletariata, ki je lahko »lastnik« samo, kolikor so »lastniki« vsi drugi, ker je lastnina skupna in so razmerja med posamezniki industrijska produkcijska razmerja in politična razredna razmerja.

Preden sta Garino in Ferrero anarhista sta zlasti proletarca, fabriška delavca, intimno čutita, da tako kakor pravimo mora biti in ne more drugače, kot da je tako; poleg tega sta poštena in lojalna — zakaj torej ne bi sodelovali? Verjamemo in upamo, da bo v danem trenutku zgodovinski »determinizem« prodril na plan, skozi premaz njune politične demagogije in ju pripeljal (spontano, libertarno, iz osebnega prepričanja) do tega, da bosta pošteno in odkrito podprla delavsko državo.

*Avantgardnost intelektualcev**

Potrebno je razlikovati: eno je voluntarizem ali garibaldinizem, ki se samoteoretizira kot organska oblika zgodovinsko-politične dejavnosti in se povečuje s puhlicami, ki niso nič drugega kot transpozicija jezika individualnega nadčloveka v neko skupnost »nadjudi« (poveličevanje dejavnih manjšin kot takšnih itn.), nekaj drugega pa je voluntarizem ali garibaldinizem, pojmovan kot spočetni trenutek nekega organskega obdobja, ki ga je šele treba pripraviti in razviti in v katerem se udeležba organske skupnosti kot socialnega bloka zgodi v vsej popolnosti. »Avantgarde« brez vojske v zaledju so pravtako transpozicije, »komandosi« brez pehote in artilerije so prav tako transpozicije jezika retoričnega heroizma — ni pa tako z avatgardami in komandosi, ki so specializirane funkcije kompleksnih in rednih organizmov. To velja za pojmovanje intelektualne elite brez množice, ne pa za intelektualce, ki se čutijo organsko povezani z narodno-ljudsko množico. Dejansko se borimo proti tej popačenosti, lažnemu heroizmu in psevd-aristokraciji, in spodbujamo nastajanje homogenih in čvrstih socialnih blokov, ki izražajo skupine intelektualcev, njim lastno avantgardo, ki delujejo v svojem bloku, da bi ga razvijali, in ne samo zato, da bi obnavljali njihovo cigansko nadvlado. Pariško bohemstvo iz obdobja romantizma je bilo tudi samo intelektualni začetnik prenekaterega današnjega načina mišljenja, za katerega pa se vendarle zdi, da zasmehuje prav te boheme.

(Zvezek III, str. 1675—1676.)

Doktrinarnost skupine

»Doktrinarni« značaj (v strogem pomenu) neke skupine je mogoče razpoznati iz njene dejanske aktivnosti (politične in organizacijske) in ne iz abstraktne vsebine samega nauka (doktrine). Skupina »intelektualcev« že samo v tem, da se konstituira v določeni kvantitativni meri, dokazuje, da predstavlja »družbene probleme«, težave, za katere rešitve že obstajajo ali pa nastajajo. Takšna skupina se imenuje »doktrinarna«, ker ne predstavlja samo neposred-

* Ta in naslednji odlomki so prevedeni iz *Quaderni del carcere* (ur. V. Gerratana), Einaudi, Torino 1975.

nih, zdajšnjih interesov, ampak tudi prihodnje (predvidljive) interese določene skupine; v slabšalnem smislu je »doktrinarna«, kadar je njen položaj izrazito abstrakten in akademski in si ne prizadeva, da bi v duhu »pogojev, ki že obstajajo ali nastajajo« organizirala, vzgajala in vodila temu primerno politiko. V tem smislu »jakobinci« nikakor niso bili »doktrinarnji«.

(Zvezek II, str. 983.)

Politično-kulturna hegemonija

Ali je v današnjem času še mogoča kulturna hegemonija enega naroda nad drugimi? Ali pa je svet že tako poenoten po svoji družbenoekonomski strukturi, da neka dežela, tudi če morebiti ima »kronološko« pobudo za neko novost, ne more obdržati »političnega monopola« in torej ne more uporabiti tega monopola kot podlago za hegemonijo? Kakšen smisel more potemtakem imeti nacionalizem danes? Mar ni mogoč kot ekonomsko-finančni »imperializem«, ne pa več kot civilno prvenstvo ali politično-intelektualna hegemonija?

(Zvezek III, str. 1619.)

Metoda zgodovinske analogije

Še eno raziskovalno merilo je potrebno upoštevati, da bi postale očitne nevarnosti, ki jih prinaša metoda zgodovinske analogije kot kriterija za interpretacijo: v antični in srednjeveški državi sta bila tako politično-ozemeljska kot družbena centraliziranost (in ena je navsezadnje zgolj funkcija druge) kar se da majhni. Država je bila v določenem smislu mehanični blok družbenih skupin, pogosto različnih vrst: v okviru politično-vojaške dejavnosti, ki se je v zaostreni obliki izvajala samo v določenih trenutkih, so imele podrejene skupine svoje lastno življenje, čisto zase, lastne institucije itn., in včasih so imele te institucije državne funkcije, zaradi česar je država postala zveza družbenih skupin z različnimi nepodložnimi funkcijami, kar je v kriznih obdobjih izjemno razkrilo pojav »dvojne vlade«. Edina skupina, ki je bila izločena iz lastnega kolektivnega organiziranega življenja so bili sužnji (in nesužnji-proletarci) v klasičnem svetu, ter proletarci, tlačani in koloni v srednjeveškem svetu. Čeprav so bili antični sužnji in srednjeveški proletarci v marsičem v enakih okoliščinah, pa njihov položaj vendarle ni bil enak: Ciompijev poskus seveda ni naredil takšnega vtisa, kakor bi ga imelo podobno dejanje, če bi ga naredili antični sužnji (Spartak, ki terja vstop v vladu v sodelovanju z plebsom itn). Medtem ko je bilo v srednjem veku možno zavezništvo med proletarci in ljudstvom, in še več, podpora proletarcev diktaturi nekega vladarja, ničesar podobnega ne najdemo pri sužnjih v antičnem svetu. Moderna država zamenja mehanični blok družbenih skupin tako, da ga podredi dejavni hegemoniji vodilne in vladajoče skupine, se pravi da ukine nekatere avtonomije, ki pa se potem pojavijo v drugih oblikah — kot stranke, sindikati, kulturna združenja. Sodobne diktature zakonsko ukinjajo tudi te nove oblike avtonomije in si jih prizadevajo vključiti v državno dejavnost: ta, legalna koncentracija vsega nacionalnega življenja v rokah vladajoče skupine, postane »totalitarna.«

(Zvezek V, str. 2286—2287.)

Iz avtobiografskih beležk

Kako, da sem začel vse bolj prizanesljivo presoјati značajske pomanjkljivosti? Zaradi izkušnje o dogodkih, zaradi katerih se takšne pomanjkljivosti pojavijo. Nobenega prizanašanja do tistega, ki »iznenada« stori nekaj, kar je v nasprotju z njegovimi načeli in to »iznenada« mislim takole: da ni pomislil, da lahko vztrajanje na določenih načelih zada trpljenje in tega trpljenja ni predvidel. Kdor pa se je znenada znašel pred bolečino ali ki brž, ko se je le-ta pojavila že spremeni svoje ponašanje — takšen človek ne zasluži nikakršnega prizanašanja. Vendar se stvar zastavlja veliko bolj kompleksno. Čudno, toda običajno smo bolj prizanesljivi do »molekularnih*« prelevitev, spreobračanj kot pa do nepričakovanih. Zato pa je »molekularno« gibanje nevarnejše, zakaj medtem ko razkriva subjektovo voljo, da bi vzdržal, lahko (kdor razmisli) »spregleda« postopno spreminjanje moralne osebnosti, ki v določenem trenutku iz kvantitativnega spreminjanja postane kvalitativno: se pravi, da v resnici ne gre več za eno osebo, ampak za dve. (Razumljivo je, da »prizanesljivost« ne pomeni ničesar drugega kot pomanjkanje moralnega filisterstva; ne pomeni pa, da bi šlo za /neupoštevanje/ spreminjanja in za to, da ne bi bilo deležno sankcij; odsotnost sankcij bi pomenila »glorificiranje« ali vsaj »ravnodušnost« do stvari, na tej podlagi pa ne bi bilo mogoče razločevati med nujnostjo in ne-nujnostjo, med višjo silo in barabinstvom). Izoblikovalo se je načelo, da mora kapitan zadnji zapustiti potapljajočo se ladjo, potem, ko so se že vsi rešili, nekateri celo trdijo, da se »mora« kapitan v takšnem primeru ubiti. Te trditve so manj iracionalne kot bi se utegnilo zdeti. Seveda ne gre izključiti, da ni prav nič slabega na tem, če se kapitan reši prvi. Toda, če bi ta ugotovitev postala načelo, kakšno jamstvo bi imeli, da je kapitan storil vse: 1. da bi do brodoloma ne prišlo; 2. da — če je do njega že prišlo — je res vse storil, da je bilo kar najmanj škode prizadete ljudem in stvarem (škoda na stvareh pomeni poznejšo škodo za ljudi). Samo načelo, ki je postalo »absolutno«, da namreč v primeru brodoloma kapitan zadnji zapustil ladjo in celo z njo umre, je to poroštvo, brez katerega je skupno življenje nemogoče, saj pomeni, da se sicer nihče ne bi zavzemal in deloval tako, da bi drugim zaupal lastno varnost. Moderno življenje v veliki meri tvorijo takšna duševna stanja in »verovanja«, trdna kot materialne danosti.

Sankcioniranje teh »prelevitev« je, če se vrnemo k naši temi, politično dejanje in ne moralno, ni odvisno od moralne presoje, ampak od neke presoje »nujnosti« za prihodnost, v smislu, da če bi tako ne bilo, bi lahko nastala še večja škoda: v politiki je dovoljena majhna »nepravičnost«, da bi se izognili večji itn.

Pravim, da je »moralno« bolj opravičen tisti, ki se spreminja, sprevrča »molekularno« (zaradi višje sile, se razume) kot tisti, ki se sprevrže naenkrat, znenada, čeprav se običajno misli drugače. Lahko slišimo reči: »Pet let je zdržal, zakaj ne šest? Lahko bi zdržal še eno leto in slavil zmago.« Vendar pa gre v tem primeru za razmišljanje »v nazaj«, kajti v petem letu človek ni vedel, da ga čaka »samo« še eno leto trpljenja. Pa pustimo to; resnica je, da človek peto leto ni isti kot četrto, tretje, drugo, prvo, itn., je nova osebnost, popolnoma nova, v kateri so pretrpeta leta ravno uničila moralne zavore, odporno moč, ki sta označevali človeka, kakršen je bil v prvem letu. Značilen

* Izraz je tipično Gramscijev in ga pogosto uporablja. Mogoče ga je razumeti kot pričakovano lastnost kakega človeka, ki se mu pripisuje, da hitro obrača »plašč po vetru« (op. N. P.).

primer je kanibalizem. Lahko rečemo, da je na današnji ravni civilizacije kanibalizem tako odvraten, da prav lahko verjamemo preprostemu človeku, kadar pravi: če bi moral biti kanibal, bi se raje ubil. V resnici pa taisti človek, če bi se znašel na takšnem razpotju: »biti ljudožerec ali se ubiti« ne bi več tako razmišljal, ker bi se v njegovem jazu zgodile tolikšne spremembe, da »ubiti se« ne bi bila več neizogibna alternativa: postal bi ljudožerec in še pomislil ne bi, da bi se ubil. Če bi se nekdo na vrhuncu svojih fizičnih in moralnih moči znašel na takšnem razpotju, je določena verjetnost, da bi se ubil (ko bi se prej prepričal, da ne gre za komedijo oziroma past, ampak za resnično alternativo); toda te verjetnosti ni več (ali pa je zelo majhna), če se ta nekdo znajde pred takšno odločitvijo potem, ko je preživel molekularni proces, v katerem so njegove fizične in moralne moči oslabele.

Tako vidimo, kako običajno povsem miroljuben človek izbruhne v iznenadnih napadih jeze in srda. Pravzaprav pa v resnici ni ničesar iznenadnega: potekati je moral določen »nevidni« (in molekularni) proces, v katerem so se morale razkrojiti tiste moralne moči, ki so tega človeka delale miroljubnega. O tem je tako kot na individualni ravni mogoče govoriti tudi na ravni skupine (tedaj se govori o »kaplji, zaradi katere je prekipelo« itn.) Drama takšnih oseb je v tem: nekdo predvidi proces razkroja, uničenja, se pravi, predvidi, da bo postal . . . kanibal, in misli, če se bo to zgodilo, se bom (na določeni točki) ubil. Toda, ta »točka« — katera bo? V resnici vsakdo zaupa v svoje sile in upa, da se bo zgodilo kaj novega, kar ga bo izvleklo iz danih okoliščin. In tako se dogaja, da se večina (razen izjem) znajde v procesu spreminjanja onkraj tiste točke, ko so bile njegove moči še tolikšne, da bi bil lahko reagiral, pa čeprav v okviru samomorilske alternative.

To dejstvo je treba proučevati v njegovih današnjih pojavnih oblikah. Ne, da se kaj takega ne bi bilo dogajalo tudi v preteklosti, toda prav gotovo je dandanes zadobilo določeno posebno obliko in . . . hoteno. Kar pomeni: danes se računa s tem, kaj se bo zgodilo in dogodek je sistematično pripravljen, kar se v preteklosti ni dogajalo (vendar pa sistematično tu pomeni »množično«, ne da bi seveda izključili posebno »pozornost« do posameznikov). Gotovo je, da se je danes vtihotapil določen »teroristični« element, ki ga v preteklosti ni bilo, element materialnega pa tudi moralnega terorizma, ki ga ni zanemarjati. To pa zaostrojuje odgovornost tistih, ki bi mogli, pa zaradi neizkušenosti, zanikrnosti ali tudi zaradi pokvarjenosti niso preprečili, da se določeni dogodki ne bi zgodili. (Nasproti temu antimoralističnemu gledanju stoji lažno herojsko, retorično, frazersko pojmovanje, zoper katero more vsako bojovito prizadevanje kaj malo.)

(Zvezek III, str. 1762—1766.)

Giuseppe Chiarante

CIVILNA DRUŽBA IN INTELEKTUALNA IN MORALNA REFORMA*

Znano je, da je tematika o razmerju med politiko in družbo — ali natančneje, med »politično družbo« in »civilno družbo« — eno najbolj značilnih in pomembnih mest Gramscijeve refleksije, mesto, kjer se najjasneje kaže izvirnost njegovega teoretskega dela v odnosu do Marxa in v odnosu do marksističnih obdelav, kakršne so prevladovale v prvih desetletjih stoletja, tako v drugi kot v tretji internacionali. Korenine razmišljanja o teh vprašanih je treba iskati v nekaterih kategorijah gramscijanske misli, ki imajo v *Quadernih* osrednje mesto: koncept hegemonije, razločevanje med prisilo in soglasjem,** pojmovanje vloge intelektualcev, poseben način razumevanja razmerja med strukturo in superstrukturo, znamenite beležke v zvezi z »manevrsko« in »pozicijsko« vojno in v zvezi z različnim razmerjem med državo in družbo na Vzhodu in na Zahodu. Gre za sama dovolj znana vprašanja, h katerim se na tem mestu ne bi vračal, razen s kratkimi opombami.

Točka, ki bi jo želel predvsem obravnavati je naslednja: pogledati, kakšen razvoj je doživela gramscijanska vizija razmerij med politiko in civilno družbo v konkretni politični praksi italijanskih komunistov in v graditvi njihove kulturne tradicije; moj namen je tudi razpoznati, kaj lahko obnovljeno razmišljanje o teh vprašanih pomeni ali spodbudi danes — seveda v razmerju do globoko spremenjenega zgodovinskega konteksta — ko se spoprijema z vprašanji, ki jih zastavlja sedanji zgodovinski trenutek.

V referatu *Gramsci in koncepcija civilne družbe* na posvetovanju o gramscijanskih raziskavah, ki je bilo leta 1967 v Cagliariu¹ je Norberto Bobbio opozoril na premestitev poudarkov, ki jo je opravil Gramsci glede na Marxa prav v pojmovanju tega, kar razume z »civilno družbo«. Po Bobbiju namreč »prav z razkritjem narave civilne družbe in z njeno umestitvijo v sistem, Gramscijeva teorija uvaja globoko novost glede na vso marksistično tradicijo.«²

Za Marxa je nasprotje med civilno družbo in državo »ena od oblik, v kateri se kaže eno temeljnih protislovij sistema, protislovja med strukturo in super-

* Razprava je prevedena iz: *Critica marxista*, št. 2–3, 1987, ki je v celoti posvečena Gramsciju.

** V izvir.: »coercizione e consenso« (op. prev.).

¹ Bobbijev referat je bil skupaj z drugimi referati iz treh posvetovanj o Gramsciju, ki so bila v Rimu 1958, v Cagliariu 1967 in v Firencah 1977, znova natisnjen pri založbi Editori Riuniti — z manjšimi avtorjevimi formalnimi popravki; več avtorjev: *Lecture di Gramsci, (Branje Gramscija)* ur. Antonio A. Santucci, Rim 1987.

² Prav tam, str. 99.

stuktur».³ Zanj je, tako kot za Engelsa, civilna družba »kraljestvo ekonomskih odnosov« in stoji nasproti državi, politični ureditvi;⁴ v bistvu zajema vso celoto razmerij v »bazi«, čeprav se z njo ne istoveti povsem in v celoti. In tako Marx izrecno trdi, da je »občanska družba pravo ognjišče in prizorišče vse zgodovine, (tu se kaže) kako nesmiselno je dosedanje pojmovanje zgodovine, ki zanemarja dejanska razmerja in se omejuje na visokodoneče akcije poglavarjev in držav (...) Občanska družba zajema vso celoto materialnih odnosov med posamezniki znotraj določene razvojne stopnje produktivnih sil.«⁵

Bobbio opozarja: »Civilna družba pri Gramsciju ne pripada strukturi, marče superstrukturi.«⁶ V nekaterih gramscijanskih besedilih je civilna družba analizirana celo — in potemtakem dobro ločena od področja ekonomskih odnosov — kot eden od konstitutivnih elementov države, pojmovane v širšem smislu: »V splošni pojem države vstopajo elementi, ki jih je treba pripeljati v pojem civilne družbe (v smislu, bi lahko rekli, da je država = politična družba + civilna družba, se pravi hegemonija, ki je zavarovana s prisilo...). Mogoče si je zamisliti, da bo element države-prisile postopoma izginjal, ko se bodo uveljavljali vse bolj očitni elementi urejene družbe.«⁷

Toda v bistvu ni nič drugačno Gramscijevo pojmovanje tudi na tistih mestih, kjer postavlja civilno družbo nasproti državi, pojmovani v ožjem smislu, se pravi kot vlado, kot politično družbo in oblastni aparat. V »Beležkah« iz leta 1932 za zgodovino intelektualcev namreč piše: »Razmerje med intelektualci in svetom produkcije ni neposredno, kot je pri temeljnih družbenih skupinah, ampak je v različni meri posredovano skozi vse družbeno tkivo, skozi celoto superstrukture, katere funkcionarji so ravno intelektualci (...) Za zdaj je mogoče določiti dve veliki superstrukturni ‚ravni‘, eno bi lahko imenovali ‚civilna družba‘, se pravi celoto organizmov, ki jim vulgarno pravijo ‚privatni‘ in drugo, ki bi ji lahko rekli ‚politična družba ali država‘; ustrezata funkciji ‚hegemonije‘, ki jo vladajoča skupina izvaja v vsej družbi, in funkciji ‚neposrednega gospodarstva‘ ali ukazovanja, ki se izraža v državi in pravni ureditvi.«⁸ Civilna družba je v bistvu polje »družbene hegemonije«, polje kjer se potemtakem uresničuje »spontani« konsenz, ki ga široke ljudske množice dajejo usmeritvi, ki jo je za družbeno življenje določila poglobljena vladajoča skupina; država pa je »aparatus prisile, ki »legalno« zagotavlja disciplino tistih skupin, ki se »ne strinjajo« in je »vzpostavljen za vso družbo v predvidevanju kriznih časov«.⁹

V tej zvezi pripominja Bobbio, da bi, »če bi parafrazirali Marxa (...), zašli v skušnjava, da bi rekli, da za Gramscija civilna družba zajema ne ravno vso celoto materialnih razmerij, temveč vso celoto ideološko-kulturnih razmerij, ne ravno vso celoto trgovskega in industrijskega življenja, temveč vso celoto duhovnega in intelektualnega življenja.«¹⁰ Skratka: premestitev poudarkov, ki jo je bil opravil Gramsci ne samo glede na Marxa, ampak tudi glede na velik del marksistične tradicije njegovega časa, vključno z Leninom — se je zgodila v dveh smereh: na eni strani gre za ločitev civilne družbe od sfere ekonomskih odnosov in za njeno vključitev v superstrukturo — zato pa je valorizirana

³ Prav tam, str. 98.

⁴ Cf. F. Engels, *Ludvik Feuerbach in konec nemške klasične filozofije*, v K. Marx-F. Engels, *Izbrana dela v dveh zvezkih*, II, CZ, Ljubljana 1951, str. 453 in passim.

⁵ K. Marx, *Nemška ideologija*, MEID, II, Cankarjeva založba, Ljubljana 1976, str. 43.

⁶ Več avtorjev, *Lecture di Gramsci*, nav. d., str. 99.

⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, kritična izdaja, Torino 1975, str. 763.

⁸ Prav tam, str. 1518—1519.

⁹ Prav tam, str. 1519.

¹⁰ Več avtorjev, *Lecture di Gramsci*, nav. d., str. 100.

njena dejavna in dinamična vloga; na drugi strani pa gre za razločevanje elementa konsenza znotraj superstrukture, se pravi elementa, ki je ravno značilen za civilno družbo, od elementov ukazovanja, zakonov, prisile, ki pa so ravno elementi politične družbe in države.

Civilna družba se v tej zastavitvi kaže kot celota razmerij, ki zadevajo šege in navade, kulturo in konkretno prihodnost vsakdanjega življenja, hkrati pa kot preplet institucij in ideologij, v katerih se ta razmerja artikulirajo in organizirajo. Če jo tako razumemo, potem postane civilna družba poglavitno področje delovanja za globoko družbeno preobrazbo: je pa tudi področje, kjer nemara naletimo na največje odpore. Dva odlomka iz Gramscija dobro osvetljuje ta obe plati: prvi odlomek trdi, da »med ekonomsko strukturo in državo z njeno zakonodajo in prisilo stoji civilna družba in le-ta se mora korenito spremeniti *in concreto* in ne samo na pravnih papirjih in v znanstvenih knjigah«. ¹¹ Drugi odlomek pa je tisti, v katerem pripominja (in tu je prvi zameetek razmišljanja o »manevrski vojni« in »pozicijski vojni«), da je »vsaj kar zadeva razvite države, civilna družba postala zelo kompleksna struktura, odporna pred katastrofičnimi vdori neposrednih ekonomskih elementov (krize, depresije itn): superstrukture civilne družbe so kot sistem okopov v moderni vojni«. ¹²

To zanesljivo ni mesto za razpravo o tem, kolikšna je bila v tej gramscijanski obdelavi koncepta družbe teža spoprijema z mislijo Benedetta Croceja in z njegovim vrednotenjem etično-kulturnega elementa kot gibala zgodovine. Sicer pa je sklicevanje na Croceja, v nasprotju z Gentilejem — prav v tej zvezi — pri Gramsciju zelo eksplicitno: na primer tam, kjer ugotavlja, da »hoče Croce ohraniti razloček med civilno družbo in politično družbo, med hegemonijo in diktaturo; veliki intelektualci izvajajo hegemonijo, ki predpostavlja določeno sodelovanje, se pravi dejaven in svoboden (prostovoljen) konsenz, se pravi liberalno-demokratski režim«; medtem ko »sta za Gentileja hegemonija in diktatura nerazločljivi, sila je samoumevno konsenz; ni mogoče razločevati civilne družbe od politične družbe, obstaja samo država in seveda država — vlada«. ¹³ Vpliv crocejske »dialektike razločkov« je, vsaj kar zadeva ta vidik povsem nevprašljiv, čeprav seveda Gramsci popravlja, v marksovskem smislu, absolutno prevlado, ki jo je Croce podelil etično-kulturnemu dejavniku. Zato si prizadeva pojasniti, ko obravnava pojem hegemonije, da je sicer res, da hegemonija »nedvomno predpostavlja, da so upoštevani interesi in težnje skupin, nad katerimi se bo hegemonija izvajala, da nastane določeno kompromisno ravnotežje, da torej vodilna skupina doprinese žrtve ekonomsko-korporativne vrste«, vendar pa tudi nikoli ne kaže pozabiti, da je »prav tako nedvomno, da takšni kompromisi in takšne žrtve ne morejo zadevati bistvenega, zakaj če je hegemonija etično-politična, ni mogoče, da ne bi bila tudi ekonomska, ni mogoče, da se ne bi utemeljevala v odločilni vlogi, ki jo izvaja vodilna skupina v samem jedru ekonomske dejavnosti«. ¹⁴

Zdi se mi, da je prav z tega gledišča potrebno zapisati več kot eno kritično pripombo na račun trditve, do katere pride Bobbio (v večkrat omenjenem referatu), ko sklene soočenje med Gramscijevim in Marxovim stališčem: gre za trditev, da je kontinuiteta med obema avtorjema v tem, »da tako Marxu kot Gramsciju civilna družba, in ne država kot Heglu, pomeni pozitivni in aktivni element zgodovinskega procesa«, da pa je »pri Marxu ta element po-

¹¹ A Gramsci, *Quaderni del carcere*, nav. d., str. 1253.

¹² Prav tam, str. 860.

¹³ Prav tam, str. 691.

¹⁴ Prav tam, str. 1591.

zitivni in aktivni element strukture, pri Gramsciju pa superstrukture.¹⁵ V resnici — kot smo že videli — je razmerje zelo tesno, je razmerje vzajemnega pogojevanja: takšno razmerje ugotavlja Gramsci med etično-politično in ekonomsko hegemonijo.

Toda mimo teh ugotovitev je točka, ki bi jo hotel prav posebej poudariti naslednja: konceptualna operacija, ki jo je opravil Gramsci pri analizi kategorije »civilna družba« ima dvojno veljavo in težo, zlasti na ravni politične teorije. Po eni strani koristi, ker uveljavlja večpomembnost, ki jo je potrebno priznati elementu hegemonije ali konsenza glede na element ukazovanja ali prisile: in to velja tako v boju za uveljavitev novega razreda ali novega političnega vodstva (zakaj sicer seveda prevlada stari razred, tudi v dajanju odgovorov na nova vprašanja in to prek transformizma in drugih oblik »pasivne revolucije«) kakor v izvrševanju oblasti (kazen je dekadenca, sestop od »vodilnega razreda« na »vladajoči razred«). Po drugi strani je centralnost, ki jo je Gramsci pridajal tematiki »civilne družbe« glavna pot, po kateri je razvijal temeljno in temeljito kritiko vseh vizij economicističnega ali sindikalno-korporativističnega tipa v zvezi z nalogami revolucionarne partije.

To je očitno že v znamenitem razmišljanju o »pozicijski vojni« in »manevrski vojni«. Gramsciju ne gre samo za to, da uvede razločevanje — sicer bistveno — med Vzhodom in Zahodom,¹⁶ med okoliščinami, v katerih se je razvijal politični boj v Rusiji leta 1917 in med tistimi, s katerimi se je soočilo delavsko gibanje v zahodnih družbah. (»Na Vzhodu je bila država vse, civilna družba je bila prvinska in še vsa zdrizava [žlatinasta]; na Zahodu /.../ je bilo kljub drhtenju države mogoče takoj zaznati čvrsto strukturo civilne družbe. Država je bila samo naprej potisnjen okop, za katerim je stala trdna veriga trdnjav in ječ.«)

Hkrati mu gre tudi za to — in ta vidik je bil manj poudarjen, ni pa nič manj pomemben — da začne temeljito polemiko zoper utvare določene ekonomistične ali tudi sindikalistične zastavitve v boju delavskega gibanja.

Spoprijem z okoliščinami pozicijske vojne je Gramsci namreč uporabil zato, da bi opozoril pred takšnimi utvarami. Že omenjeno razmišljanje o kompleksnosti strukture civilne družbe in o njeni odpornosti pred »katastrofičnimi izbruhi neposrednega ekonomskega elementa (krize, depresije itn.)« je obogatil z pripombo, da se »med velikimi ekonomskimi krizami« predvsem v najbolj razvitih državah« napadalne enote, prav zaradi krize, ne morejo tako znenada organizirati v času in prostoru, še manj pa zmorejo pridobiti agresivnega duha; na drugi strani pa se napadeni ne demoralizirajo in ne popustijo v obrambi, pa čeprav med ruševinami, in tudi ne izgubijo zaupanja v svoje moči in v svojo prihodnost... Gre torej za to, da podrobno preučimo, kateri so tisti elementi civilne družbe, ki ustrezajo obrambnim sistemom v pozicijski vojni.¹⁷

Še bolj izrečna pa je raba kategorije »civilna družba« v kritiki sindikalističnih in economicističnih teženj v beležki z naslovom »Nekateri teoretični in praktični vidiki ekonomizma. V tem zapisu je namreč Gramsci vzpostavil razmerje med ideologijami laissez-faire in teoretičnim sindikalizmom (prve pojasnjuje kot »izraz vodilne in vladajoče družbene skupine, druge kot izraz še podrejenega razreda«), nato pa razkril, da teorija sindikalizma onemogoča podrejeni družbeni skupini, »da bi se razvila prek ekonomsko-korporativne

¹⁵ Več avtorjev, *Lecture di Gramsci*, nav. d., str. 100.

¹⁶ Cf. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, nav. d., str. 866.

¹⁷ Prav tam, str. 1615–1616.

faze na stopnjo etično-politične hegemonije v civilni družbi in da bi postala vladajoča v državi.¹⁸ V bistvu je ravno economicistična ali sindikalistična vizija političnega boja pglavitna ovira, proti kateri se mora boriti proletarska stranka, ko oblikuje svojo politično kulturo.

Če povzamemo — in zato uporabimo terminologijo, ki se bolj prilega današnjim problemom — lahko rečemo naslednje: Gramscijev način pojmovanja in vrednotenja pojma civilna družba je vnesel v italijanski marksizem kritično spodbudo, ki je peljala v dve smeri in je preseгла interpretativne kategorije, na katere se je skliceval v začetku in jih tudi večkrat analiziral. Prva smer je *kritika etatizma* in seveda sploh vsakršne avtoritarne in prisilne oblasti. Druga smer pa je poudarjanje *etično-kulturnega elementa*, »intelektualne in moralne reforme« v razrednem spopadu za hegemonijo. In prav z celoto teh elementov se velja danes kritično spoprijeti.

Iz te, sicer zelo splošne analize Gramscijevega razmišljanja o civilni družbi, povsem jasno sledi, kako odločilen je bil pomen tega razmišljanja kot temelja za teoretsko in politično graditev italijanskega marksizma po drugi svetovni vojni. Gramscijeva prisotnost je očitna — tega sploh ni treba dokazovati — zlasti v osrednjosti, ki jo pripisujemo tematiki konsenza (in s tem demokracije); v ne-mehaničnem razmerju med strukturo in superstrukturo; v pozornosti, ki jo namenjamo vprašanju organizacije kulture in vlogi intelektualcev; v načinu, kako smo uporabili razločevanje med »pozicijsko vojno« in »manevrsko vojno«, da bi opozorili na specifičnosti in avtonomnost vprašan in razmer boja v zahodnih družbah glede na »oktobrski model«. V splošnejšem smislu pa je prednost, ki jo dajemo boju civilne družbe glede na »dan x« — toliko nenadnega kolikor hipotetičnega »prevzema oblasti« — ta boj je temelj »reformne strategije« kot strategije demokratičnega boja za spremembo družbe v socialističnem smislu, kakor je bila izdelana pod vodstvom Togliattija in jo je pozneje dopolnil in dorekel Enrico Berlinguer kot »strategijo reform in zavezništev«.

Seveda pa je jasno, da razmerje z gramscijevisko mislijo ni razmerje mehanične navezave, ampak se dogaja skozi posredovanje; kaže pa se v oblikah, ki jih postopoma narekuje strategija reform, velikih sprememb, objektivnih in subjektivnih, ki so se zgodile v italijanski in svetovni stvarnosti od tistih časov, ko je Gramsci živel in pisal. Toda izvora te strategije ne bi pravilno in ustrezno dojeli, če bi spregledali analizo civilne družbe v *Zvezkih*. Zato je prav, da znova preberemo definicijo »strategije reform in zavezništva«, kakor jo je predlagal Enrico Berlinguer v sklepni besedi na XII. kongresu KPI v Bologni

¹⁸ Prav tam, str. 1590. Da bi bolje razumeli razmislek, ki ga Gramsci jemlje za osnovo tej trditvi je prav, da navedemo celoten odlomek, v katerem se nahaja: »Vzpostavitev gibanja laissez-faire temelji na teoretski zmoti, katere praktičnega izvora ni težko odkriti: namreč na razločevanju med civilno družbo in politično družbo, ki je metodični razloček, pa ga predstavljajo kot organsko razliko. Tako se trdi, da je ekonomska dejavnost lastna civilni družbi in da država ne sme posegati v njeno urejanje. Ker pa se v dejanski stvarnosti civilna družba in država istovetita, je treba pribiti, da je tudi liberalizem urejevanje (v izv. regolamentazione) državne vrste, je uvedeno in se ohranja po zakonodajni in prisilni poti: je ukrep volje, ki se zaveda svojih ciljev in ne spontani avtomatični izraz ekonomskega delovanja. Liberalizem je politični program, ki — če zmaga — omogoči, da dozori vodilno osebo neke države in tudi ekonomski program same države, kar pomeni, da spremeni distribucijo nacionalnega dohodka. Drugače pa je s teoretskim sindikalizmom, ker se nanaša na podrejeno skupino, ki ji je s to teorijo omogočeno, da bi kdaj postala vodilna, da bi se razvila prek korporativno-ekonomske faze, da bi se dvignila na stopnjo etično-politične hegemonije v civilni družbi in da bi postala vladajoča v državi. Kar zaveda liberalizem: gre za primer frakcije vodilne skupine, ki ji ne gre za spremembo strukture države, ampak samo za preusmeritev vlade... V gibanju teoretskega sindikalizma (...) ni mogoče zanikati dejstva, da sta neodvisnost in avtonomnost podrejene skupine, ki trdi, da ju izražata, v resnici žrtvovani intelektualni hegemoniji vladajoče skupine, kajti ravno teoretski sindikalizem ni nič drugega kot en vidik liberalizma, ki ga opravičujejo nekatere sprevržene in potemtakem banalizirane filozofije prakse.«

leta 1968. »Problem, ki je pred nami v prihodnjih mesecih je: kako uresničiti pomembne pridobitve za delavce in za vse delovne ljudi na socialnem polju, se pravi v zvezi z vprašanji življenjskih in delovnih pogojev in na področju demokracije in participacije, kar pomeni, da gre za nove oblike nadzora in oblasti v rokah delavskega razreda. V tem je bistvo naše reformne strategije. Toda moje mnenje je, da je ta izraz, sam po sebi, neprimeren zato, da bi v vsej polnosti izrazil našo politiko, ker ne daje popolne vizije procesa, ki naj nas pripelje v socializem, pa tudi zato, ker lahko zavede, da bi zanemarili nekatere pomembne elemente, zlasti v zvezi z odločilnimi vprašanji političnega vodenja in oblasti. V bistvu se mi zdi, da je potrebno ta izraz — strategija reform — povezati z drugimi pojmi in ga združiti v izraz *zgodovinski blok*, ki je prav tako lasten naši tradiciji. Sicer pa smo že velikokrat rekli, da po našem pojmovanju ni partija tista, ki osvoji oblast, ampak to stori blok različnih družbenih in političnih sil, katerega del je partija; rečeno je bilo prav tako tudi, da je treba korakoma nadaljevati z graditvijo tega zgodovinskega bloka in v njem uveljaviti hegemonijo delavskega razreda. Reformna strategija je potemtakem predvsem strategija zavezništev, kar je bilo navsezadnje vedno in še ostaja osrednje vprašanje vsakega revolucionarnega procesa.«¹⁹

Ta odlomek iz Berlinguerja, v katerem se koncept zgodovinskega bloka raztaplja v manj zavezujoč koncept »bloka družbenih in političnih zavezništev« je primerno brati tako, da upoštevamo opredelitev, ki jo je uvedel Berlinguer sam v svojem referatu na Centralnem komiteju 11. novembra 1971: »Graditve zgodovinskega bloka ni mogoče omejiti na razvrstitev družbenih sil, čeprav je v tem njegov temelj. Novi zgodovinski blok lahko nastane, če delujemo sočasno na strukturo in superstrukturo, hkrati v sferi političnih razmerij in v državi, če na kulturnem, intelektualnem in moralnem področju izvajamo akcijo, katere cilj je zbrati in združiti vse sile, večino prebivalstva, ob danem sistemu idej in vrednot.«²⁰

Sklicevanje na Gramscija je torej očitno in eksplicitno. In vendar: če pomislimo na to, kakšen je bil v zadnjih 30 ali 40 let razvoj naše politike reform in zavezništva, potem se moramo danes vsekakor vprašati, če nismo v tej politiki izgubili nekaj celovitosti in bogastva pojma »civilna družba«, kakor ga je bil predlagal Gramsci, namreč v smislu, da je v konkretnem pojmovanju reform in zavezništev prevladal v glavnem ekonomski, družbeni, politični vidik, manjše pozornosti pa so bila deležna vprašanja spreminjanja navad, kulture, ideoloških tokov, ne-materialnih odnosov med ljudmi in instituti, v katerih se dogaja vsakdanje življenje — skratka tisto, kar je bilo za Gramscija dejansko tkivo civilne družbe, področje na katerem se prvenstveno uveljavlja idejna in politična hegemonija enega in drugega razreda.

Če navežemo na mišljenjski model, ki smo ga prej uvedli: zdi se mi, da je od dveh političnih elementov, ki jih je vnesla Gramscijeva analiza v kategorijo »civilne družbe« v bistvu bil prvi pomembnejši za konkretni razvoj politike italijanskih komunistov: to je tematika konsenza, kritika avtoritarnih in prisilnih odločitev, analiza kompleksnega in razčlenjenega značaja zahodnih družb in s tem prizadevanje za vzpostavitev mreže družbenih in političnih zavezništev s ciljem, da bi postopno spreminjali produkcijska in družbena razmerja in uresničili in razširili demokracijo. Drugi element — namreč kritika ekonomizma, ter pozornost, ki je utemeljena v boju, ki ni več ekonomski in

¹⁹ XII. kongres Komunistične partije Italije, Rim 1969, str. 768–769.

²⁰ E. Berlinguer, *La Questione comunista*, Rim 1975, str. 389.

sindikalen, ni pa še neposredni politični boj — ni doživel enako pomembnega razvoja. Tudi sama tema o »intelektualni in moralni reformi«, ki jo je Gramsci štel za bistveno pri graditvi nove hegemonije je bila pogosto predmet proučevanja in je bila izkrivljena, ni pa se uveljavila kot resnična politična spodbuda. Zato tudi kritika stalinizma ni dobila pomena in prodornosti, ki ju potencialno vsebujejo že *Zvezki*.

Da se razumemo: v današnjih razmerah opraviti temeljito kritiko economicističnih teženj in dediščine v naši marksistični tradiciji in v zgodovinski zapuščini delavskega gibanja ni majhna stvar. Vprašanje, ki se danes zastavlja in je neodložljivo — ker je zrelo in ker je prav tu resnični spoprijem s kapitalistično ideologijo, ki jo še vedno prežema prvenstvo ekonomskih interesov — namreč ni vprašanje taktičnih popravkov, ampak je vprašanje, kako preseči v bistvu kvantitativno in produktivistično vizijo razvoja in konkretne graditve družbe drugačnega tipa: družbe, v kateri bodo vse večjo težo dobivali tisti elementi, ki jih je Marx opisal kot »bogatejše potrebe« človeka, kar pomeni, da gre za specifično človeške potrebe, za nematerialne potrebe. Seveda pa je jasno, da verbalna zatrjevanja niso dovolj, treba je delovati v območju strukturnih procesov in na ravni političnih, kulturnih, idejnih bojev.

Nikakor ni mogoče reči — misliti tako pa bi sploh pomenilo biti zunaj korektnih zgodovinske ali kritične zastavitve — da so v gramscijanski misli že dovršeno izdelane vse predpostavke za teoretski razvoj v takšno smer. Tudi če zanemarimo očitni fragmentarni značaj *Zvezkov*, moramo ugotoviti, da so pri Gramsciju prisotni in se prepletajo različni politični in kulturni motivi. Zlasti je znano, da zavzema v njegovi misli pomembno mesto — kljub njegovi lastni kritiki ekonomizma — tudi močno produktivistično gledanje na razvoj in tudi na same naloge delavskega razreda: kar pa je več kot razumljivo glede na konkretne zgodovinske okoliščine njegovega časa. Vsekakor pa je zunaj slehernega dvoma, da Gramsci tedaj, ko poudarja tematiko »civilne družbe« kot poglobitvega mesta boja za hegemonijo, kadar torej opozarja na vprašanja, ki zadevajo najbolj razširjene ideologije, zdravo pamet, navade, kulture, ne-ekonomske odnose med ljudmi, vrednostne odločitve, okrog katerih se angažira vsakdanje življenje in poudarja nujnost globoke »intelektualne in moralne reforme«, že samo s tem spodbuja razmišljanje prav na ravni vprašanj, ki spravljajo danes v težave levico vseh ekonomsko najbolj razvitih dežel: ta raven vprašanj je odločilna, če hočemo vzpostaviti čvrsto vez med tradicionalnimi silami delavskega gibanja, velikimi množicami mestnih srednjih slojev, kjer čedalje bolj prevladuje tehnično in intelektualno delo in novi poklici, bojnim potencialom, ki ga pomenijo ženska, pa tudi ekološka, duhovna, posvetna in religiozna gibanja, ki jih vse motivira obnovljeno zanimanje za velike teme razmerja med etiko, znanostjo, ekonomijo, politiko. Na teh tleh je potrebno odgovoriti na »zahtevo po projektu«, ki se vse bolj silovito zastavlja.

Seveda bi bilo povsem zgrešeno — iz razlogov, ki smo jih že navedli — če bi hoteli pri Gramsciju najti napotke in predloge, ki prav specifično ustrezajo novim, v našem času dozorelim vprašanjem. Toda ponovno branje Gramscija, zlasti na odločilnih mestih, ki zadevajo razmerja med politiko in družbo, brez dvoma nudi — kot smo videli — zelo koristne spodbude in motive.

OB GRAMSCIJU: O INTELEKTUALCIH IN KULTURI

Strogo teoretsko gledano je Gramscijeva misel hibrid: po eni strani izhaja iz idealizma, subjektivizma, individualizma in pravzaprav že po nastanku nujno tudi iz liberalizma »avantgardne meščanske kulture«, po drugi strani pa sega v historični materializem, v politično refleksijo in v subjektivizem njemu skoraj sodobne marksistične tradicije, ki pa ni deterministična. Svetle točke te teoretske hibridnosti, ali rečeno modno, ta plodni eklekticizem je seveda na tistih točkah, kjer je iznašel kaj, česar ni ne pri levih in ne pri desnih učiteljih in je postalo pomembno tudi zunaj italijanskih meja. Te točke pa so: prepričanje, da huda materialna nasprotja postanejo politično pomembna in zares zavestna šele, ko stopijo na tla ideologije; prepričanje, da so intelektualci »fleksibilno orodje« zgodovinskega bloka in zato dobi zgodovina intelektualcev tako pomembno mesto v zgodovini rekonstrukcije razrednih bojov — tu Gramsci ni samo tisti, ki predlaga angažirano, »organsko« pojmovanje intelektualcev, ampak pravzaprav predlaga »sociologijo intelektualcev«, ki pa ni imela veliko nadaljevalcev; izvirna točka je tudi pojmovanje drugačnega razmerja med elitami in množicami, ki sicer ne more ven iz starega razločevanja med vladajočimi in vladanimi, vendar pa ta razloček razvija v polju konsenza (od tod seveda kritika crocejanskega aristokratizma), sèm morda sodi tudi nadvse kompleksna in danes obrabljena teza o tem, da sredi vprašanja o intelektualcih stoji Vladar, se pravi *politika* v dvojni recipročni zvezi (dejavnost intelektualcev namreč ohranja svojo specifičnost, vendar je del Vladarja, pa tudi dejavnost Vladarja, se pravi politike — ponekod partije — je po sebi intelektualna dejavnost). Čeprav je izvajanje oblasti za Gramscija zmes prepričevanja in prisile pa gre vendarle v prvi vrsti za iskanje tega usodnega konsenza, v tem primeru med idejnimi motivacijami in praktičnimi odločitvami, med politiko in kulturo.

Razumljivo in dovolj jasno je potemtakem, da ima vprašanje intelektualcev nadvse pomembno mesto tako v Gramscijevi politični teoriji kot v njegovi analizi zgodovine Italije. Zanj intelektualec ni samo producent kulture, klasično humanistično izobražen »razumnik« — umetnik, znanstvenik, filozof itn., — ampak razširja njegove funkcije in naloge v skladu s sodobnim razvojem in seveda s svojim dovolj tayloristično pojmovanim industrializmom. Ni dvoma, da Gramsci z vso naklonjenostjo gleda na vlogo, ki so jo v preteklosti, zlasti

v kontekstu italijanske zgodovine, odigrale posamezne kategorije intelektualcev (na primer duhovništvo), vendar pa njegovo misel pretežno zaposluje dejstvo, da je razvoj modernega kapitalizma, z oblikovanjem množične družbe, z vse večjim prepletanjem med državo in civilno družbo izjemno povečal pomen in razširil dejavnosti, ki jih je mogoče prepoznati za intelektualne.

V *Zvezkih iz ječe*,¹ ki so nam tu poglavitno referenčno besedilo, Gramsci poudarja razloček med politično družbo (ali tudi: partijo, razredom), ki svoje gospodstvo izvaja izključno prek prisile državnega aparata, in med politično družbo, ki si pridruži oziroma vključi vase intelektualce in kulturne organizacije civilne družbe in je šele tako sposobna izvajati oblast prek oziroma s konsenzom. Prav zato namreč, ker si zna pridobiti pristanek ali celo privrženost ne samo svojih »organskih intelektualcev« (se pravi tistih, ki so neposredni izraz določenega razreda in njegovih interesov), ampak veliko širših plasti intelektualcev, lahko *vladajoči* postane tudi *vodilni*, se pravi »resnično napredna« družbena sila.

Vendar pa je znano, da določena obdobja in določene leve interpretativne smeri niso vselej dovolj široko pojmovale Gramscijeve koncepcije intelektualca, da so ga »po potrebi« razumele glede na katero od izvzetih funkcij; če je bilo to (zelo dobrohotno) še mogoče opravičevati pred kritično izdajo *Zvezkov* (1975), pa poslej zgolj filološko korektno »ponovno branje« klasika ni več mogoče. Zdaj gre za vprašanje kritičnega branja prav te zveze med intelektualno produkcijo in organizacijo kulture, med teorijo in njeno praktično rabo.

Tako je določena teoretska usmeritev v t. i. marksizmu šestdesetih let opredeljevala status intelektualca kot nalogo, da pogloblja svojo specifičnost in jo izročala partiji, ki ni toliko posrednik kolikor porabnik tega produkta. Ne opravlja torej predvsem vloge posrednika med intelektualci in delavskim razredom, ampak ta dva elementa »zgodovinskega konflikta« bolj razporedi v okvir upravljanja in vladanja. Subjekt in hkrati gibalno gibanje v socializmu (komunizmu) je v končni posledici razvoj konstantnega kapitala in *politična* organizacija, ki z njim institucionalno upravlja. Po tem pojmovanju naj bi intelektualec sprejemal naročila od partije in s tem bi bila njegova naloga opravljena. Njegovi interesi in interesi delavskega razreda so tako zvedeni na razmerje med stranko, vlado in kapitalom.

Vprašanje je seveda, ali je ta ortodoksnost šestdesetih let (ortodoksnost, kolikor se navezuje na Marxovo razlago pojavov visokih mezd v *Mezdnem delu in kapitalu*) nova in hkrati avtentična interpretacija gramscijanskega pojmovanja intelektualca ali pa je poskus posodobitve gramscizma z izgubo Gramscijeve izvirnosti. Gramscijansko pojmovanje intelektualca namreč ni teoretska sistematizacija tega družbenega pojava, ampak njegova analiza znotraj danega družbenega konteksta: zaostalost Italije glede na Evropo ter predfašistična in fašistična ekonomija, vse to je Gramsciju narekovalo, da je nedvoumno terjati industrijski razvoj (v Gramscijevem pojmovanju — sicer ne povsem izrecno rečeno — delo kot prva človekova potreba iz komunistične utopije prestopi v industrijsko delo, ki je, po njem, proti-kapitalistično, ker je in kolikor je proti-odtujevalno). Predvsem pa je bila razredna sestava dejansko raznolika, dezorganizirana in celo destrukturirana (glede na klasično dihtomno pojmovanje razredne družbe); obstajale so obsežne predkapitalistične *plasti* in tudi določena samostojnost nekaterih plasti, obstajal je razloček med vlogo v produkciji in med samopredstavo o lastni družbeni funkciji. Iz te relativne avto-

¹ *Quaderni del carcere* (ur. V. Gerratana), Einaudi, Torino 1975.

nomije so se hranile ideološke oblike, ki so vzdrževale družbene skupnosti (sociološko rečeno »agregate«) in prav zgodaj jim je Gramsci že pripisal praktično-politično, materialno, odločilno vlogo. V tem okviru je bilo tako rekoč obvezno, da je vprašanje intelektualcev stopilo v ospredje njegove *politične* refleksije.

Morda se je prav zaradi tega — zaradi začetne Gramscijeve postavitve vprašanja intelektualca v območje političnega, in ne v zgodovinski blok strukture/superstrukture (Gramscijevi izrazi) — uveljavilo pojmovanje gramscijanskega tipa intelektualca kot organskega intelektualca; vendar je to poenostavljeno in enostransko pojmovanje. Gramscijevo opredeljevanje intelektualca namreč vsebuje celo vrsto pomenov od tradicionalnega — intelektualec kot neodvisni producent kulture — do pojmovanja intelektualca kot uslužbenca, uradnika ideoloških aparatov (v čisto althusserjanskem smislu) pa do intelektualca kot tehnika (Gramscijev izraz, ki se ne pokriva in ne ujema z »inženirjem duš«, izraža pa njegovo zaupanje v industrijsko dejavnost kot profesionalno in kakovostno višjo). To je deskriptivna opredelitev izraza, vendar ne brez teoretske konotacije, ki je, preprosto rečeno, v tem, da je intelektualec *homo sapiens*, ki predstavlja, je reprezentant načrtovanja in subjektivne kreativnosti, ki sta sicer zapopadena v vsakršnem delovanju *homo faber*. Ta zveza — imanentna vsebovanost intelektualnega elementa v vsakršnem človeškem delu in poudarjanje prevlade tega elementa v posebnem delu, intelektualnem — je rdeča nit gramscijanske refleksije od praktične izkušnje sindikalnih svetov do filozofije prakse, ki je že v svoji zastavitvi dojela marksizem kot filozofsko preseganje in vsebovanje (zapopadenje) ekonomske determiniranosti. Takšna formulacija je seveda neločljivo povezana s tipom delavskega razreda, s kakršnim se je srečeval Gramsci: razreda, ki pozna svoj posel (tudi v smislu sindikalizma) in je pripravljen vstopiti v industrijsko »delovno dejavnost«, ali, drugače rečeno, kljub pretežno agrarni strukturi in zaostanku v industrijskem razvoju ta razred ni zašel v nikakršno stanje predindustrijskih frustracij. Zato je Gramscijev koncept intelektualca-delavca-komunista izšel iz zgodovinskih, vendar empiričnih podatkov Fiata, medtem ko je najbolj izrazite opredelitve koncepta intelektualca kot avtonomne sile v družbi podal v analizi južnega vprašanja, ki je, kot je znano, trajno zaposlovalo Gramscijevo misei in celo vplivalo na njegov spoprijem s Crocejem.

Gramscijevo razmišljanje o intelektualcih je metodološko, to pravi tudi sam (Quaderno 12): »Razločevanje med ‚organskim‘ in ‚tradicionalnim‘ je metodološke vrste; *organski* intelektualec je intelektualec ali skupina intelektualcev, ki predstavlja, združuje in vodi neko družbeno skupino, *tradicionalni* intelektualec je intelektualec ali skupina intelektualcev, ki nima stika z drugo družbeno skupino ali ga je izgubila in vzdržuje samo kontinuiteto s prejšnjimi intelektualnimi skupinami, poleg tega pa se slepi s tezo o lastni neodvisnosti od vladajoče družbene skupine.« Ne gre za razloček med dvema različnima kategorijama intelektualcev in tudi ne za razlike pri opravljanju vlog: kategorij organskih intelektualcev je toliko, kolikor je družbenih skupin; vloga pa je v bistvu ena sama: biti intelektualec, se pravi »tehniki in voditelji«, vodja, vzgojitelj. Razloček med organskim in tradicionalnim intelektualcem je v stopnji zavedanja lastne vloge. To pa objektivno pravzaprav ni velik razloček. Zato »organskost« intelektualca ni odvisna od pripadnosti kakšni stranki ali gibanju (kar je sicer razširjeno mnenje o Gramscijevem intelektualcu) marveč

je objektivna vloga, ki jo opravlja dejavnost posameznika ali skupine na druge družbene skupine.

Z opredelitvijo intelektualca-delavca so povezane, vendar ne izenačene, druge gramscijanske opredelitve — razkrijejo nam prizadevanje, da bi se s teoretskim razmislekom (»intelektualno prakso«) in praktično izkušnjo dokopal do enotnosti neke kategorije — znotraj »superstrukture« — različnega tipa *razmerja* med intelektualci in kapitalom: razmerje tesne vpetosti v zgodovinski proces, ki velja za »tehnike« (v okoliščinah, ko je bila družbena razpoka med posameznimi hierarhičnimi ravnemi znotraj tovarne sicer velika, vendar so si na nekaterih ravneh nekateri členi procesa — »tehniki« — lahko predstavljali celoto delovnega procesa in jo tudi načrtovali). Nadalje gre za razmerja v sistemu institucionalnega posredništva, kjer je bil prepad med neposrednim vodenjem ekonomskega življenja in življenjem samim vse večji, in to zaradi dejanske institucionalne ločenosti države glede na rastočo kapitalistično »racionalnost«. In nazadnje je treba omeniti razmerje avtonomnosti, ki velja za »poklicnega« intelektualca, ki je osrednji družbeni lik v gramscijanski misli ter mu je pripisana politično-programatska moč. Avtonomnost seveda ni »absolutna«. Vez, ki intelektualce povezuje z določenim razredom seveda je, vendar se zdi v Gramscijevi koncepciji dokaj ohlapna, ne dovolj »materialistična«: značilno je namreč, da Gramsci ni upošteval sposobnosti vrednotenja abstraktnega znanstveno-tehničnega in organizacijskega dela (ki je pomembna sestavina gramscijanske kategorije intelektualca) zaradi koristnosti tega pojava v italijanskem industrijskem razvoju v dvajsetih letih, marveč je opredeljeval intelektualce sociološko-empirično, na podlagi družinskega izvora. Tako so npr. drobnoburžoazni intelektualci na Jugu skupaj z nekaj velikimi intelektualci (iz velike buržoazije) bili konstitutivna ideološka opora agrarnega družbenega bloka. Tesno odvisnost vloge in položaja intelektualcev od konkretnega družbenega razvoja, od razvoja kapitalizma in prodora industrializacije je zelo jasno označil prav v znamenitem spisu *Nekatero teme južnega vprašanja*: »Industrializacija je uvedla nov tip intelektualca: tehničnega organizatorja, izvedenca (specialista) uporabne znanosti. V družbah, kjer so se ekonomske sile razvile v kapitalistični smeri do take mere, da so absorbirale večino nacionalnih dejavnosti je prevladal prav ta drugi tip intelektualca. V deželah, kjer pa ima kmetijstvo še vedno pomembno ali kar prevladujočo vlogo, se je ohranil pretežno stari tip, iz katerega prihaja največji del državnega osebja in opravlja funkcijo posredovanja med kmetom in upravo na sploh.« Toda: v obeh primerih, tedaj ko gre za tehnične in znanstvene intelektualce, ki so neposredno vključeni v produkcijo ali tedaj, ko gre za intelektualce, ki so bolj povezani s tradicionalnimi dejavnostmi ali državnimi administrativnimi funkcijami — za Gramscija je vloga teh plasti vselej odločilna prav znotraj razmerja med temeljnimi razredi, se pravi med buržoazijo, proletariatom in kmeti. Tako se vprašanje intelektualcev v njegovi politični teoriji kar najtesneje povezuje z vprašanjem hegemonije in konsenza.

To razmerje je potem prenešeno na intelektualce, ki so »organski« podjetniškemu razredu. Intelektualec je predvsem neproduktivni delavec in ravno zato njegovo razmerje s strukturo ni samo razmerje posredništva, marveč je celo razmerje, ki determinira samo strukturo in jamči obstoj »socialnega bloka«, na katerem se utemeljuje ta struktura. Teoretično in praktično pojmovanje delavske avtonomije, na primer, ne razreši kar avtomatično vprašanja razmerja med tovarniškim delavcem in drugimi členi abstraktnega

družbenega dela. Vendar ne gre več za vprašanje posredništva, ki se opredeljuje v okviru »političnih tehnik«, ampak ga razberemo iz analize *intelektualnega dela kot produktivne sile*.

Zato je v *Zvezkih* poudarek premeščen na trditev, da ves kompleks marksovskih »ideoloških oblik« tvori v bistvu okvir, v katerem posamezniki in razredi pridobijo zavest o konfliktu in prav to jim omogoča, da sploh zavzamejo stališče in se zanj bijejo. To je gnoseološka in v Gramscijevem smislu »organska« trditev, ki jo uporabi tudi za kritiko vulgarnih interpretacij razmerja ekonomija/ideologija. Ker je po Gramsciju predvsem ideologija tisto, kar drži skupaj, kar je vezivo »zgodovinskega (oz. socialnega) bloka« je oblikam ideologij s tem dan odločilni pomen prav pri oblikovanju militantne intelektualne in moralne perspektive. Tako imajo intelektualci pri Gramsciju vlogo vzpostavljanja in promocije političnega boja, ki jo opravljajo tako, da razkrivajo celostno konfliktnost, ki jo vsebuje razredni spoprijem znotraj produkcijskih odnosov. Njihova vloga se razširja in hkrati konkretizira (namreč v formuli o »kolektivnem intelektualcu«) v partiji, ki zamenja oz. nadomesti razredno spontanost in razredu priskrbi ideologijo, etiko, zdravo pamet. Takšna vloga mora biti v določenem smislu kritična do ideologije² in terja poudarjeno profesionalnost intelektualcev. Zato pa je potrebno izrecno poudariti element subjektivnosti zgodovinskega procesa, in sicer prav s poudarkom na volji po spreminjanju, ki pa jo organizira, usmerja in vodi partija. Vso to subjektivnost vidi Gramsci v *organizirani zavesti*, ki ji partija (njo samo pa je ta zavest pravzaprav tudi vzpostavila!) daje objektivni status, ki poslej torej objektivno determinira zgodovinsko-družbene procese. Gramscijansko pojmovanje intelektualca tega potemtakem razkriva kot specifični družbeni lik, ki je zmožen izdelati — skozi znanje, s svojo spoznavno premočjo — kolektivno zavest.

Tako se zdi, da je pojem avtonomnosti pri Gramsciju na več mestih dvoumen in nejasen, vendar ne tako, da bi opravičeval mnoge nesporazume v pogramscijevskih razlagah tega tipa intelektualca. Gre namreč za avtonomnost, ki ni neodvisna od konkretno-zgodovinskih danosti in ne pomeni odločitve za neko zgodovino kulture, ki bi vsebovala samo pojave, ki so iminentni tej (avtonomni) kulturi. Dejstvo, da »se imajo intelektualci za neodvisne, avtonomne, ki jih označujejo samo zanje značilne lastnosti«, je Gramsci štel za »socialno utopijo«; zato je skušal obdelati mnogovrstne različne vloge, ki jih intelektualci opravljajo v družbi; vendar je bila ta raznovrstnost vlog intelektualcev v Gramscijevi koncepciji dolgo prikrivana, zato je lahko prevladala utilitarna raba zgolj formule o organskem in kolektivnem intelektualcu. Z drugimi besedami, spregledana je bila prav najbolj kritična in najmanj ideološka razsežnost tega pojmovanja, ki pa v bistvu pomeni razkritje kulture kot polja, znotraj katerega je mogoče razumeti mehanizme hegemonije, socialnih blokov itd.

Opredeliti namen neke filozofije je nemara ne samo kočljivo, marveč tudi ne povsem »znanstveno« dejanje. In vendar bomo kot izhodišče za ugotavljanje njegove današnje aktualnosti vzeli namen Gramscijevega marksizma, to je prizadevanje, da bi prestavil Marxov »logični red« v »zgodovinski red«, da bi spremenil znanost o kapitalističnem produkcijskem načinu in njegovih

² Gramsci razvija tematiko ideologije v smeri, ki je prikladna za nevtralnno rabo izraza: ideologija v »šibkem« smislu, kot jo je označil Norberto Bobbio glede na njen »močni« pomen v marksistični tradiciji. (Saggi sulla scienza politica in Italia, Bari 1969, str. 114–115.)

razvojnih možnostih v akcijsko znanost. Zato produktivnih sil Gramsci ne pojmuje več kot objektivnih elementov nekega objektivnega zunanjega sveta, temveč kot sile, ki imajo hkrati tudi subjektivno razsežnost, sposobnost, da lahko aktivno posežejo v spreminjanje tega sveta.³ Vendar se te produktivne sile, pravzaprav proizvajalci, ne zavedajo možnosti, ki jim jih daje njihov objektivni položaj v mehanizmu družbene reprodukcije. Kot podrejeni razred so ločeni od razvite racionalnosti, s katero teorija, se pravi Marxov logični red, razlaga vlogo živega dela. Toda njihova »zdrava pamet« na določen, protislovni način zanesljivo dojema — na podlagi praktične skušnje iz dela — drugačnost in neustreznost svojega družbenega položaja in nujnost spremembe družbenega življenja. In prav iz tega »že obstoječega razrednega boja« si zastavlja Gramsci vprašanje, kako spremeniti intuitivno, zdravorazumsko doživljanje proletariziranih množic, to pragmatično skušnjo v neko obliko razvite racionalnosti, torej na določeno raven teorije. Marksizem se mora spoprijeti s to množico — ne tako, da vanjo od zunaj vnaša alternativno vizijo sveta, temveč tako, da jo usposobi, da si sama izoblikuje lastno pojmovanje družbe, njene strukture in mesta, ki ga ima v njej.⁴ Gre za proces razumevanja, v katerem se »subjekt«, ki si in ko si pridobi znanje o svetu in svojem mestu v njem, začne spreminjati, ko spreminja sistem odnosov, v katere je ujet. Po Gramsciju je marksizem »pogled na svet«, je svetovni nazor: »Novo pojmovanje sveta, ki je intimno povezano s tem političnim programom, je pojmovanje zgodovine, ki jo ljudje priznavajo za izraz svojih življenjskih nujnosti. Ni mogoče misliti življenja in razširjanja neke filozofije, ki ni hkrati aktualna politika, tesno povezana z najpomembnejšo dejavnostjo v življenju množic, z delom, in ki se ne kaže hkrati v določenih mejah nujno povezana z znanostjo.«⁵ Na ta način je torej mogoče marksizem historično razumeti hkrati kot »teorijo« in »prakso«. Sočasno ga je treba in ga je mogoče razumeti kot višji produkt zahodne kulture in kot kulturno obliko, ki si jo lahko in si jo morajo prisvojiti množice. Historični materializem kot znanje in spoznanje o kapitalističnem, zahodnem produkcijskem načinu, njegovih elementih, strukturi, možnostih spreminjanja, je treba razumeti kot »sintezo vse kulture tega obdobja«. ⁶ Je neposredni dedič vse napredne meščanske kulture, zato v filozofiji prakse koincidirata zgodovina in filozofija, politika in filozofija. »Ustreza razmerju protestantske reformacije + francoska revolucija: je filozofija, ki je tudi politika in politika, ki je tudi filozofija.«⁷

Na tej podlagi je mogoče razumeti Gramscijevo pojmovanje ideologije kot konceptualnega polja, ki je pozitivno dvoumno, ker je homogeno obema poloma: filozofija/ideologija in ideologija/politika; na ideologijo delujeta tako politika kot filozofija. Tukaj ideologija pomeni ideološki način bivanja v praktično-političnem smislu, v smislu funkcionalnosti določenega idejnega stališča ali svetovnega nazora: je intelektualno in moralno obzorje, znotraj katerega je določeno politično ravnanje mogoče in legitimno — sile, ki ga sprožajo, pa so idejno enotne. Gre torej za razmerje med ideologijo in družbo, ideologijo in etično-političnim ravnanjem, ideologijo in kulturo. Če bi na tem ozadju iskali referenčne točke, ki opredeljujejo (v zvezi s politiko in kulturo) koncept

³ Prav v gramscijanski tradiciji se danes italijanski marksisti ukvarjajo z vprašanjem o delavski znanosti, posebej v njeni zvezi z ideologijo.

⁴ Na tem mestu se ne moremo ukvarjati s sicer zelo zanimivo Gramscijevo stalno strastjo za vzgajanje in z njegovim značilno moralizatorskim tonom.

⁵ Quaderni, str. 1295.

⁶ Prav tam, str. 1248.

⁷ Prav tam, str. 1860.

ideologije, bi morali navesti vsaj naslednje: leninsko zahtevo po revalorizaciji ideološke razsežnosti revolucionarne akcije, se pravi po krepitvi ideološke ali teoretske fronte razrednega boja; vpliv Croceja in še posebej Sorela, katerega teorija o mitu kot organizmu podob, ki da je imanenten revolucionarnemu žaru in spodbija akcijo — ta teorija je namreč v mladem Gramsciju sprožila (ne prav brez razloga) razmišljanje o pomenu čustvene komponente v udejnjanju ideologije kot materialne sile (mimogrede, Gramsci govori o »politiki kot strasti«); in še machiavelistični vpliv, ki ga je čutiti ob obravnavi vprašanja elit, s katerimi se je sicer polemično sprijemal, vendar je vplival na njegovo opredeljevanje razmerja prisila/konsenz.

Sicer pa se Gramsci ukvarja tudi z nevarnostjo, ki je v določenem obdobju pravzaprav nujnost: množice si namreč prisvajajo marksizem v vulgarni obliki; na ravni ekonomizma. Celovito Marxovo pojmovanje »je dobilo primitivne in supersticiozne oblike«. Kajti »zgodí se, da so družbene skupine, ki v določenih vidikih izražajo najvišji vrh modrost, v drugih vidikih v zamudi zaradi oz. po svoji družbeni poziciji in so nesposobne za neko zgodovinsko avtonomijo«. ⁸ Ta marksizem množic je sicer koristen za oblikovanje razredne zavesti proizvajalcev, toda popolnoma nesposoben, da bi iz zavesti naredil usmerjevalno in vodilno ustanovo vsega družbenega življenja, »nezadosten za to, da bi ustvaril široko kulturno gibanje . . ., ki bi moralno poenotilo družbo«. ⁹

V ozadju teh vprašanj se potemtakem vzpostavlja Gramscijevo prizadevanje za uresničenje marksistične teorije kot višje oblike kulture, ki bi mogla misliti procese, v katerih se sama pojavlja v dvojni obliki, v obliki leninskega hegemonističnega preboja (z vsemi njegovimi težavami) in v obliki novega marksizma množic, ki začenja dobivati etično-politične razsežnosti, je pa še okužen s čisto ekonomizističnimi elementi. Ta novi marksizem, ki se sprijema z vprašanji prehoda in hegemonije, se poimenuje »filozofija prakse« in se uveljavi v obliki politične znanosti, ki ustreza graditvi hegemonije na Vzhodu, vrh pa doseže v problematiki *intelektualne in moralne reforme*. »To, kar obstaja, je preplet novega in starega, začasno in navidezno ravnotežje, ki ustreza ravnotežju družbenih razmerij. Šele ko se ustvarja nova država, je resnično nujno ustvariti *visoko kulturo*«. ¹⁰ Zato se v trenutku prehoda posebej postavlja vprašanje filozofije, vprašanje splošne teoretske forme marksizma: naloga je »... dvigniti to pojmovanje, ki je zaradi potreb neposrednega praktičnega življenja vulgarizirano, na višino, ki jo mora doseči, da bi lahko reševalo bolj kompleksna vprašanja, ki jih zastavlja aktualni razvoj boja, dvigniti ga do ustvarjanja nove celostne kulture, ki mora imeti množični značaj protestantske reformacije in francoskega razsvetljenstva in klasičnost grške kulture in italijanske renesanse, kulture, ki bo sintetizirala Kanta in Robespiera, politiko in filozofijo v imanentno dialektično enotnost ne samo francoske ali nemške družbene skupnosti, marveč evropske in svetovne«. ¹¹

Prav v duhu prizadevanj za prosvetljevanje in za dvig množic na višjo kulturno raven je treba opozoriti oziroma razumeti tudi Gramscijevo analiranje posameznih »segmentov« kulture. Analiza »ljudske« (»popolare«) kulture je zanj analiza kulture podrejenih razredov. Prepričan je, da je ob porazu delavskega gibanja (torej v času »pozicijske vojne«) potreben kulturni boj, ki lahko vzpostavi zgodovinski blok, ta pa si zagotovi hegemonijo: to je tre-

⁸ Prav tam, str. 1377.

⁹ Prav tam, str. 424.

¹⁰ Prav tam, str. 1866.

¹¹ Prav tam, str. 1233.

nutek konsenza, ki je nujnost na poti do oblasti. Tako se izkaže, da je analiza intelektualcev sicer nadvse potrebna, vendar pa je potrebno proučevati tudi mentaliteto in kulturo »ljudskih razredov«, ki so daleč od oblasti in kulture.

Seveda je ta kultura (v širšem smislu zopet: »pogled na svet«) za Gramscija folklor. Vendar do nje ni niti sladkobno naklonjen, kot je bilo značilno za romantično držo, niti naduto vzvišen, kar je razredna pozicija hegemone kulture. Na srečo pa ga ne zanese v populizem, saj takšno folkloro/kulturo dovolj negativno opredeljuje: je provincialna in anahronistična, večinoma »odpadek« hegemone kulture in ustreza temu, kar je v filozofiji zdrava pamet — »nekoherantno, nedosledno prepričanje, konformno z družbenim in kulturnim položajem množic, katerih filozofija je«. ¹²

Ta kultura tudi ne more biti »nacionalna«, ker je to lahko samo sodobna kultura na svetovni ali vsaj evropski ravni. In kaj sledi? Morala oziroma nauk: naloga »filozofije prakse«, ki je izraz podrejenih razredov je »vzgjajati množice«, jih osvoboditi njihove zaostale kulture in jih dvigniti na raven moderne vizije sveta. Dve na videz protislovni tezi, potemtakem: podcenjevanje ljudske kulture in te folklore zaradi njene zaostalosti, hkrati pa priznanje, da je ta kultura zaresna stvar in jo je potrebno analizirati. V tem je Gramscijeva novost, pravzaprav je tu Gramsci na področju sociologije kulture: poskušal je izdelati metodološke kriterije, ki bi upoštevali posebne lastnosti podrejenih razredov in njihove socialne in mentalne strukture in ki bi tudi omogočili razločevanje zahtev in potreb teh razredov glede na omikani in hegemoni razred. Zato se je lotil (v italijanskemu prostoru) povsem nove analize, namreč analize raznih žanrov (bulvarske, trivialne literature, kriminalk, ljubezenskih zgodb itn.), pa tudi analize produkcije in distribucije teh žanrov. Vse to pa se dogaja vselej v značilno gramscijanskem prepletanju filozofije (prakse), politike, kulture, ideologije.

Poskus tu opravljene predstavitve nemara opozarja na to, da je v Gramscijevi misli stalno prisotno iskanje in opredeljevanje zvez in razmerij; sicer pa je v teoriji ena najbolj zanemarnjenih značilnosti oziroma lastnosti marksizma njegova zveza z občo kulturo, z vso kulturno tradicijo, saj ga prav to dela univerzalnega, medtem ko ga siceršnja običajna raba kot zgolj »praktične ideologije« (»ideologije prakse«) zožuje, omejuje, ne samo filozofsko marveč tudi ideološko, ker je v pragmatični rabi zreduciran na enkratno uporabo v posebnih situacijah. Na teoretski ravni je to naloga, da bi mislili razmerje baza/vrhnja stavba (struktura-superstruktura, z Gramscijevimi izrazi) v kategorijah »zgodovinskega bloka«, kot posredništvo med ekonomskim in etično-političnim elementom. To *posredništvo* kot nova konstrukcija terja, da — v skladu z Marxovimi logičnimi prizadevanji — v temelju prenovimo pojmovanje razmerja med množicami/intelektualci, vodenimi/voditelji, produkcijo/oblastjo. Intelektualna in moralna reforma je torej tema, ki osredišča dejansko gibanje in teorijo, ki to gibanje vodi, proces vzpostavljanja »zgodovinskega bloka« in proces vzpostavljanja temu bloku ustrezne teoretske forme — »filozofije prakse«. Teži torej k takšni vrsti »sintetiziranja« Marxa, ki bi pojmovalo enotnost strukture/superstrukture v kategorijah zgodovinskega bloka, ki je posrednik med ekonomskim in politično-etičnim elementom. »Ali je mogoča kulturna reforma, se pravi kulturni dvig deprimiranih družbenih elementov brez vnaprejšnje ekonomske reforme in brez spremembe ekonomske ravni življenja? Prav zato je intelektualna in moralna reforma vedno povezana s pro-

¹² Prav tam, str. 1396.

gramom ekonomske reforme in *program ekonomske reforme je konkreten način, po katerem se danes kaže vsakršna intelektualna in moralna reforma.*¹³

Intelektualna in moralna reforma se ne osamosvoji (v določenem smislu — odtuji) kot zgolj kulturna operacija, ampak pomeni, da proizvajalci osvojijo nadzor nad družbeno akumulacijo.

»Moralna in intelektualna reforma« je tako končna točka reformulacije marksizma v »filozofijo prakse«, občo teorijo, ki ustreza graditvi novega organskega bloka strukture-superstrukture.

* * *

Znanstveno delo o vlogi intelektualcev in pojmovanju kulture ni samo zelo kompleksno dejanje, ampak je tudi, kot učijo praktične in teoretične izkušnje, dokaj nepriljubljeno. Prav takšno delo pa je hotel opraviti Gramsci in ga je celo štel za privilegirani način kritične obravnave ideologije v moderni družbi. Če še danes obstaja toliko nesporazumov in različnih razlag Gramscijevega pojmovanja intelektualcev, to ni toliko posledica Gramscijeve fragmentarnosti in nesistematičnosti, kolikor doslej prevladujoče praktične in pedagoške redukcije tega dela njegove misli. Za tradicionalnega intelektualca so Gramscijeve misli o njem (ki je zgodovinski objekt samemu sebi in mora opraviti kritično analizo procesov, skozi katere si lahko pridobi določeno avtonomnost glede na politično in ekonomsko oblast) sumljive; če jih bere kot predpis, kakršen mora biti komunistični intelektualec, v celoti v položaju mučne odvisnosti, pa mu vzbujajo celo bojazen. Vendar je to napačno oziroma zgolj politično branje, ne pa intelektualni in znanstveni izziv. Neproduktivno in neaktualno branje, predvsem pa negramscijevska.

Prav razmislek o Gramscijevem pojmovanju kulture, intelektualcev ter moralne in intelektualne reforme se zdi legitimna in bržčas plodna iztočnica za analizo »fenomena Gramsci« na Slovenskem, za umestitev Gramscijevega dela in morebitnega vpliva na slovensko družboslovno teorijo. Vendar se je pokazalo, da je za takšno analizo za zdaj na razpolago še vse premalo zgodovinskih virov, ki bi izpričevali preboj Gramscija v slovenski prostor in njegovo prisotnost v njem. V obdobju od l. 1900 do 1930 (l. 1899 se pojavi prvi *teoretični* odmev na marksizem v slovenskem revialnem tisku,¹⁴ tj. Janeza Evangelista Kreka študija »Marksizem razpada«) se je recepcija marksizma na Slovenskem dogajala skozi odklanjanje, kar naj na tem mestu ponazorimo le z nekaterimi naslovi razprav: F. Terseglav je obravnaval »Notranje hibe marksizma« (1905), nepodpisani avtor pa »Netočnost zgodovinskega materializma« (1921). Med leti 1923 in 1927 naletimo na nekaj polemik in zapisov, o katerih bi lahko (zelo poenostavljeno in vedoč, da ne dovolj argumentirano) rekli, da v teoretskem smislu očitajo marksizmu predvsem economicizem in vulgarni materializem (Krek, Ušeničnik itn.), v političnem pa ga imajo za degradacijo socialne demokracije; dovolj natančno so obravnavali predvsem Bernsteina in Kautskega. V letu 1928 naletimo na prvi teoretski katoliški odmev na marksizem, in sicer s Kocbekom. Potem, zlasti pa z letom 1931 se zariše prava prelomnica — poslej je v treh letih izšlo več člankov in študij o teoretskih vprašanjih marksizma kot prej v tridesetih. Čeprav je *Manifest komunistične partije* izšel v slovensčini leta 1901, vse do tega obdobja ne moremo govoriti

¹³ Prav tam, str. 953. (Podčrtala N. P. zaradi aktualnosti in poduka.)

¹⁴ Povzeto po B. Pihler, *Gradivo za zgodovino marksizma na Slovenskem*, Vestnik IMS SAZU 1/1980, Ljubljana 1981.

o opaznejšem vplivu in prisotnosti marksizma oz. historičnega materializma v slovenski družboslovni misli. Veliko prisotnejše so vsekakor bile teoretske variante socialne demokracije. V tem kontekstu se pravzaprav ne moremo čuditi, da Gramsci ni bilo ime, ki bi kaj pomenilo v tem prostoru.¹⁵ Zgodovina marksistične in družboslovne misli je zato bolj pred vprašanjem kdaj (zlasti v 60. letih) in zakaj tako pozno je prišlo do prvega stika z Gramscijem, in še ta je bil takorekoč literarno-sentimentalne narave: Antonio Gramsci, kaznjenc, zapornik, žrtev ideje — zato so *Pisma iz ječe*, njegovo prvo v slovenščino prevedeno delo, bolj sad komunističnega resentimenta kot premišljena poteza družboslovne teorije.

V zvezi z vprašanjem, na katerega pa ne znamo odgovoriti, namreč zakaj se Gramsci pravzaprav nikoli (ali vsaj do danes) ni zares »prijel« v slovenskem prostoru, lahko za zdaj govorim le na ravni domnev, še manj, celo samo na ravni namigov in domislekov, kot so: v teoretskem smislu se ni uveljavil, ker je slovenska družboslovna misel, še zlasti njena najbolj razvita »veja«, filozofska, vezana pretežno na nemški¹⁶ krog pravzaprav vedno nekoliko dvomila v znanstveno strogost »romanskega« načina mišljenja; v komunistični partiji ni bilo zanimanja za Gramscijevo misel (če so zanj vedeli, pa tudi pozneje ne, ko so zanj zanesljivo vedeli) iz več razlogov: deloma je zopet kriv predsodek o nekakšni površnosti, celo frivolnosti, ki da je značilna za »romansko« mišljenje, ki zato ni dovolj ortodoksno in je vedno vzbujalo nekakšno bojazen, da gre za elemente anarhoidnosti, deloma pa je za partijo leninskega tipa¹⁷ ta marksizem preveč kulturnen in kultiviran (še zmeraj marksizem običajnega levega italijanskega buržuja iz obdobja Gramscijevega življenja) in še zlasti neprijeten pojav prav s svojimi tezami o intelektualcih in kulturni politiki, ki jim dogmatska ortodoksija zlahka pripiše elitnost, zlasti če jih bere, kakor pač to običajno počne, kot politično sporočilo (»napotilo za akcijo«) in ne kot znanstveno intelektualni izživ.

Kar pa zadeva sedanji trenutek, je prav tako nemara treba reči, da Gramscijevo misel odkrivamo bolj zaradi njene aktualnosti — in v tistih delih, kjer je aktualna — (civilna družba, zavezništva, kolektivni intelektualci) — glede na družbeno-politični trenutek, manj pa v kontekstu kritičnodružboslovne refleksije in kontinuiranosti marksistične misli, dasiravno posebne vrste, saj gre za dovolj izviren prispevek k historičnem materializmu.

¹⁵ Nečedni geografski determinizem je podpisano zavedel, da je domnevala, da bi nemara tržaški »levičarji«, ki so po letu 1930 mnogo pisali in polemizirali o marksizmu, le utegnili poznati Gramscija tudi kot teoretika. Toda doslej pregledana dela, zlasti V. Martelanca in D. Gustinčiča, te predpostavke niso potrdila; seveda pa bi resnejša analiza utegnila postaviti na laž to opombo. (Pokojni F. Klopčič je prof. dr. B. Debenjaku — ki se mu za sporočilo zahvaljujem — omenil, da je Martelanc komuniciral z Gramscijem; vir je usten in nedokazljiv).

¹⁶ Izjema je B. Croce, ki ga omenjajo že prve zgodovine oz. pregledi estetike (A. Sodnikova, F. Veber).

¹⁷ O tem gl. tudi P. Vranicki, *Zgodovina marksizma*, II (str. 172–180), III (str. 177). Mladinska knjiga, Ljubljana 1983.

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe

HEGEMONIJA IN SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Partizanska knjiga (Analecta), Ljubljana 1987, 157 str.

Razcep med teorijo in prakso se v marksizmu, ki si je dal za nalogo, da se udejanji, kaže kot niz zgrešenih srečanj, kar je sicer postala skorajda že publicca. In vendar še vedno potekajo debate, katerih cilj je v dejanskosti — ki jo je prinesel zgodovinski razvoj in je zaznamovana z vse večjo razdrobitvijo in razslojevanjem nekoč domnevno enotnega delavskega razreda ter na drugi strani s pojavom novih družbenih gibanj, ki so prevzela levo pobudo, s katerimi pa tradicionalna (akademska) marksistična misel ne ve, kaj početi, saj se ne umeščajo v njene togo postavljene okvire — v tej dejanskosti torej določiti pravega nosilca revolucionarne akcije oziroma zatrditi njegovo enotnost, ki je njen pogoj. Ponuženi odgovori segajo od omejevanja pojma delavskega razreda na delavce v neposredni proizvodnji (toda predstavljajo manjšino, pa še ta izginja) do iskanja subjekta, ki bi prevzel štafetno palico zgodovinskih interesov, v enem od novonastalih gibanj. Vsi pa s svojo očitno nezadostnostjo izpričujejo, da je samo vprašanje zastavljeno napak in da je njegovo obzorje treba prestaviti. Vendar ta premestitev ne bi mogla biti nedolžna, saj v tako strukturiranem polju tradicionalni marksizem že ves čas prav temelji, zato se zdi, da bi se z odpravo tega polja zamajal tudi sam marksizem.

Takšno je nekako ozadje, iz katerega izhajata avtorja E. Laclau in Ch. Mouffe. Naloga, ki sta si jo zastavila, je dvojna. Najprej poskušata razviti vse konsekvenc

ce njegovih zgodovinskih neuspehov, ovrednotiti ter po potrebi prevrednotiti ali sploh zavreči tudi njegove najosnovnejše koncepte in na tej podlagi izdelati strategijo levih sil, ki bi se lahko postavile po robu plimi neokonservativizma. Tako sta se lotila obdelave nekaterih spornih vprašanj iz zgodovine marksizma. Pokaže se, da je bil marksizem tako rekoč že od začetka v krizi, ki je bila posledica istega razcepa. Avtorja trdita, da ni bila osnovna dilema, okoli katere se je zarisala znamenita ločnica znotraj II. internacionale, odnos do Marxa, marveč vprašanje, kje oziroma kako zagotoviti enotnost delavskega razreda, ki je že tedaj razpadla. Revizionisti so jo videli kot rezultat akcije na politični ravni, zato so dosledno socializmu/komunizmu odrekli njegovo neogibnost in ga vzpostavili kot etični ideal. Ortodoksija pa, ki je bila na jeziku dosledno revolucionarna, je zahtevala, da je tedanja razpršenost le začasna stopnja, ki jo bo razvoj produkcijskih sil že sam ob sebi prej ali slej odpravil. Hkrati je neskladje, ki se je kazalo med teorijo in prakso, kodificirala kot razmerje med bistvom in pojavnostjo, med esenco in akcidenco, ki ga je nato prevzela stalinistična vulgata (razširjena marsikje še danes) in ki rabi kot legitimizacijska podlaga najrazličnejših dejanj v imenu pravih, zgodovinskih interesov delavskega razreda. V takšnih razmerah je naloga teorije, ki naj bi edina imela vpogled v stvari same, da segmente dejanskosti v njeni pojavnosti spelje na bi-

stvo in nujnost ali pokaže, da so, ker so pač naključni, irelevantni. To je ena pot. Drugi način pa (ki ni neodvisen od prvega, saj temelji na istih predpostavkah) je razširiti področje naključnega, kar se je zgodilo s pomočjo pojma hegemonije, ki je dobival vedno večji pomen, s čimer pa so njegove protislovnosti postajale vedno bolj očitne. Čeprav se je pojavil že pri ruski Socialni demokraciji, se je tu še docela vpisoval v prvo perspektivo. Ključne preboje sta izvedla predvsem R. Luxemburg, ki je pokazala, kako ima v določenih okoliščinah stavka pomen, ki prerašča onega, ki ga neposredno izraža, da lahko zato ekonomski boj pomeni delavce ter ustvari pogoje za politično akcijo, in seveda A. Gramsci. Ta je poudarjal, da mora revolucionarni subjekt v stanju organske krize s politično in propagandno akcijo zbrati okrog sebe vse nezadovoljne nevezane družbene dele ter tako ustvariti enoten zgodovinski blok za skupno akcijo. Pri tem je ključnega pomena, da identiteta ni dana že vnaprej, marveč se vzpostavlja in spreminja z različnimi zahtevami posameznih segmentov, ki jih v procesu hegemonizacije integrira vase. Toda, kakor je naključje na ontološki ravni nezdružljivo z nujnostjo, predstavlja mejo tako razsežnosti kot veljave njenega pojmovanja to, da oba menita, da mora biti revolucionarni subjekt prav delavski razred, zaradi česar se oba v odločilnem trenutku nevrpšljivo sklicujeta na ekonomsko raven. Če se namreč subjekt in njegova enotnost vzpostavita s politično in propagandno akcijo (ter je zato njegova enotnost simbolne narave), tedaj lahko posamezen družbeni element, sloj, razred, svojo apriorno privilegirano prejema le z nekega tretjega, nevtralnega mesta, ki je po marksistični vulgati ekonomija. Tako se pokaže, da sta razredni ontologizem (tudi redukcionizem) in ekonomski esencializem zgolj dva pola istega vprašanja. Avtorja nato, sledeč nekaterim drugim angleškimi teoretikom, izpodbijata njeno nevtralnost, ker da delovna zmožnost ni blago kot so druga, saj si kapitalist z njenim nakupom še ne prisvoji tudi njene uporabne vrednosti, zaradi česar v sam produkcijski proces vstopajo nekatera nadzorovalna in disciplinska razmerja. — Ob tem bi lahko pripom-

nili, da Althusserja, čeprav je njuna kritika koncepta zadnje instance povsem veljavna, ni moč postaviti v isti koš. Prav Althusser je namreč s konceptom razrednega boja na teoretski ravni odpravil možnost nevtralnosti in razvil nastavke, ki privedejo do rezultatov, ki so zelo sorodni njunim. Če je kljub temu pristopil na pozicije delavskega razreda, je to večkrat tudi eksplicitno razglasil za politično in ne teoretsko dejanje. No, po mnenju avtorjev je treba storiti še ta zadnji minimalni, a odločilni korak in se odpovedati delavskemu razredu, kar tokrat ni posledica zagrenjenosti med njegovim zgodovinskim neuspehom, marveč nujna teoretska konsekvenca, ter vsaki družbeni skupini sploh, kolikor je izostala raven objektivnosti, na kateri lahko edini utemelji svojo zahtevo po primatu. Ker je družba imanentno simbolna tvorba, ker vsak njen moment obstaja le, kolikor je simbolno posredovan, je neposreden vpogled v stvari same, stanje, v katerem bi objektivne razmere same spregovorile, popolna iluzija — čista resnica je že prva laž. Vsak pojav stopa v družbeno polje diskurzivnosti le kot odprt, plavajoč označevalec, katerega pomen se šele naknadno (logično, ne časovno) vzpostavi skozi prakse in diskurze, s katerimi se artikulara. Tako npr. civilna družba, ki bi v naših razmerah verjetno res pomenila pridobitev, ni pozitivna že sama na sebi, saj lahko predstavlja tudi trdnjavo najrazličnejših predsodkov: Ku-Klux-Klan je civilna družba. Po drugi strani razmerje hlapec-gospodar (kar je sicer že simbolni odnos) kot tak ne povzroča odpora; do njega pride lahko šele tedaj, ko je dojet (torej simbolno posredovan), kot krivičen itn. Ker je objektivnost zmeraj že simbolna objektivnost in nujnost zmeraj simbolna nujnost, avtorja poudarjata, da neke akcije ni mogoče razložiti s preprostim naštevanjem okoliščin, ki naj bi jo pogojevale, med obema ravnema ni legitimnega neposrednega prehoda.

Toda najsi je logika, ki sta jo sklicujoč se na Lacana in nekatere poststrukturalistične avtorje, razvila v ta namen in ki vsekakor predstavljajo osrednji prispevek njune knjige, zastavljena še tako dobro in najsi jima je uspelo formulirati nekaj še tako ustreznih zaključkov, celotna iz-

peljava le ni tako neproblematična. Prva pomanjkljivost se kaže že prav v pojmovanju znaka. Ta je namreč ime za ireduktibilni razcep med označevalcem in označenem, ki pa v njuni osnovi ne izhaja iz luknjičavosti samega simbolnega, marveč je posledica tega, da označevalec nikoli ne more v celoti zajeti pomena nekega označenca, ki da vedno izraža tudi nekaj več; namesto da bi pokazala, kako je bogastvo pomena vzvratni učinek njegove votlosti, je le-to izhodišče njune analize, ki na ta način vanjo vpelje predpostavko, proti kateri je sicer naperjena njuna knjiga, namreč predpostavko ontološke danosti neke polne prezenice. To bogastvo v obliki presežka pomena nato iz svoje, strogo vzeto nemisljive zunanjosti, subvertira vsako identiteto, ki je zato le začasna in majava. Označevalec dobi lebdeč status, s čimer se odpre polje interdiskurzivnosti, ki ga poskušajo preko logike diference in ekvivalence zamejiti razne artikulacijske prakse. Pride do tipično poststrukturalističnega drsenja v neskončnost, ki vedno niha med nekim vsem in ničem, med popolno enotnostjo in popolno razpršenostjo, drsenja od diferencialne mreže, v kateri so vsi označevalci prevedeni v njene momente, do tega, da so vsi razpuščeni v elemente. To sta skrajnosti, ki ne moreta biti doseženi, saj bi bilo v tem primeru odpravljeno samo polje, ki omogoča artikulacijo — trenutek končnega šiva nikoli ne napoči. Slabost njunih argumentov kaže na tole nedoslednost: ker koncepta šiva nista prevzela v njegovem radikalnem dosegu nič, ki se šteje za ena, družbe ne moreta pojmovati kot suturirane, umanjka pa jima tudi koncept subjekta, ki ga izenačita preprosto z vsakokratno subjektno pozicijo, ki jo privzema, ali drugače rečeno, tudi subjekt pojmujeta na ravni plavajočega označevalca. Isto bi lahko ponovili ob logiki diference in ekvivalence, ki ju pojmujeta le kot dva nasprotujoča si tipa artikulacijskih praks, kjer ena ne more nikoli povsem odpraviti druge, nista pa ju zmožna misliti skupaj, ne pojasnita, da je to posledica njune medsebojne pogojenosti. Brez tega dodatka dobi prehajanje elementov v momente podobo možnosti prehoda forme, ki bi ne imela vsebine, ki bi bila

brez forme. Če zatorej razglašata, da družba ni možna (mišljena je seveda družba, ki bi si bila presojna, identična s sabo — teza, ki je naperjena proti marksistični viziji socializma/komunizma kot brezkonfliktne družbe in proti celotni jakobinsko-racionalistični tradiciji, v katero da se vpisuje), izkustvo te nezmožnosti imenujeta antagonizem, je treba pristaviti, da je antagonizem zaznamovan s temeljno dvoumnostjo. Po eni plati se približuje konceptu realnega kot nemogućnega. Antagonizem tedaj ni neki objektivni odnos, marveč meja sploh vsake objektivnosti, ne umešča se na raven odnosa nujno—naključno, marveč je nekaj, kar to razmerje šele omogoča in hkrati nenehno subvertira, nekaj, s čimer pride na dan radikalna kontingentnost družbene. Družba vzpostavlja lastno inteligibilnost le tako, da izvrže (dejal bi, pozitivira) antagonizem, ki jo subvertira. Po drugi plati pa jima figurira kot neko objektivno nasprotje, ki je prišlo do svojega izraza, in s tem predstavlja ne več notranjo, marveč zunanjo mejo družbe.

V tej podvojitvi, ki je je deležna sploh večina njunih konceptov, ni težko zaznati sledi, ki se vleče vse do presežka pomena, kakor tudi ni težko pokazati, da ne gre za dve plati istega pojma, temveč za pojma, ki sta sicer vzporedna, toda gibljeta se na radikalno različnih ravneh. Če kaj, potem je antagonizem lahko ime za to realno simbolnega, da je pogoj vsakega pomena sploh neka točka čistega nesmisla, prazna gesta, kar preprečuje, da bi bilo polje pomena kadarkoli polno. Ta razcep poraja na ravni objektivnosti nasprotja, boje, ki ga s svojo prisotnostjo maskirajo. Zakaj, dokler boj še traja, vztraja tudi iluzija možnosti uspelega srečanja, in šele takrat, ko je dobljen, pa cilj ni, ker ne more biti, dosežen, pride antagonizem do svojega bistva. V tem smislu antagonizma v njegovi neposredni danosti ni, obstoji pa v svojih posledicah, ki so nujne. V tem smislu tudi antagonizem ni samo meja, ki družbo subvertira, ampak tudi njen konstitutivni pogoj. In če že pritegnemo avtorjema, ki pravita, da je družbeno artikulacija, kolikor družba ni mogoča, je treba dodati: prav to je družba. Možna je prav skozi lastno nemogućnost.

Če bi ji lahko uspelo, da se udejanji kot enotna, bi to pomenilo njeno izničenje.

Zanimivo je, da s tem nekako soglaša njuna zahteva, da bi si moral vsak napreden projekt prizadevati za družbeno pripoznanje tega razcepa. Zanimivo zato, ker se zdi, da je to tudi edino politično priporočilo, ki se ga da izpeljati na zgolj teoretski ravni. Kolikor je družba simbolna tvorba, lahko teorija pretendira le na izdelavo logike simbolnega, ki je sposobna pokazati, kako prihaja ali je prišlo do določitve kakega pomena, ne more pa ga podeliti že vnaprej. Dejansko zagrešita v zadnjem delu knjige, ko poskušata utemeljiti projekt radikalne demokracije, ki ga organizirata okoli koncepta hegemonije, nekaj teoretsko neupravičenih prehodov v politični diskurz. Tako npr. ni jasno, v čem se hegemonije artikulacij-

ske prakse ločijo od ostalih. Pogoj, obstoj relativno odprtega polja diskurzivnosti z gibljivimi mejami in prisotnost nasprotujočih si sil, je bodisi arbitraren bodisi nesmiseln, če zahteva nekaj, česar sploh ni moč odpraviti. Nemara postane v znova neuspelem poskusu povezave teorije in politične prakse njuna post-marksističnost, v obeh pomenih tega izraza, še najbolj očitna.

Kakorkoli že, treba je priznati, da je to »epochemachende« knjiga. Tako za marksizem, kolikor njeni izsledki terjajo, da se konča neko tradicionalno obdobje, kot tudi za teorijo sploh, saj predstavlja prvi (nam znani) poskus dosledne razdelave logike simbolnega na področju družbenega. Če odgovori ne zadovoljijo povsem, pa je vprašanje prav gotovo pravo.

Zdravko Kobe

SINOPSIS

UDK 001.5:57

Vojislav Likar

ŽIVLJENJE KOT EPISTEMOLOŠKI PROBLEM

V članku je prikazana Canguilhemova epistemološko zgodovinska analiza pomena in vloge vitalizma v zgodovini znanosti o življenju. Iz Canguilhemovega prevrednotenja klasičnih vitalističnih naziranj izhaja njegovo prepričanje, da je vitalizem igral epistemološko pozitivno vlogo v zgodovini biologije in da je moderno vitalistično pojmovanje življenja, ki poudarja posebnost, osrednjost in ireduktibilnost te kategorije še vedno epistemološki vnaprejšnji pogoj za obstoj biologije kot avtonomne znanosti.

UDK 001.5:57

Vojislav Likar

DAS LEBEN ALS EPISTEMOLOGISCHES PROBLEM

Der Beitrag befasst sich mit Canguilhems epistemologisch-geschichtlicher Analyse der Rolle und Bedeutung des Vitalismus in der Geschichte der Wissenschaft vom Leben. Aus Canguilhems Umwertung der klassischen vitalistischen Anschauungen geht seine Auffassung hervor, dass der Vitalismus eine epistemologisch positive Rolle in der Geschichte der Biologie gespielt hat und dass die moderne vitalistische Lebensauffassung, die das Spezifische, Zentrale und die Ireduktibilität dieser Kategorie hervorhebt, noch immer die epistemologische Vorbedingung für das Bestehen der Biologie als autonomer Wissenschaft darstellt.

UDK 165.75:165.4

Jelica Šumič-Riha

O ARGUMENTACIJI

Prispevek pokaže, do kakšnih konsekvenc pripelje radikalizacija strukturalističnega načela na področju argumentacije, da smisel izjave konstituirajo njej imanentne implikacije za nadaljevanje diskurza.

UDK 165.75:165.4

Jelica Šumič-Riha

ÜBER DIE ARGUMENTATION

Der Beitrag versucht die Konsequenzen aufzufinden, zu denen die Radikalisierung der strukturalistische Prinzipien auf den Gebiet der Argumentation führt, der Sinn der Aussage werde durch die ihr immanente Implikationen für die Weiterführung des Diskurses konstituiert.

UDK 111.852

Aleš Erjavec

ESTETIKA: MED POJMOM IN KONCEPTOM

Avtor estetiko, ki jo lahko razlagamo kot filozofijo lepega, kot filozofijo umetnosti ali kot metakritiko, proučuje v njenem razmerju do znanosti in filozofije ter ugotavlja, da je estetika prisiljena vztrajati med obema ter uporabljati pri tem tudi neznanstvene pojme in ne le znanstvene koncepte. Estetika lahko od znanosti privzame metodo argumentiranja, ne pa tudi njene metode verifikacije. Po avtorju je estetika del filozofije kulture, kajti na ta način se legitimno ukvarja le z umetnostjo in to nujno vedno dojeta skozi filter družbe in zgodovine.

UDK 111.852

Aleš Erjavec

AESTHETICS: BETWEEN NOTION AND CONCEPT

Aesthetics, which can be defined as philosophy of beauty, as philosophy of art or as metacriticism, is analysed in its relationship to sciences and to philosophy. The author concludes that aesthetics is destined to pertain someplace between both and to use unscientific notions and scientific concepts. Aesthetics can use scientific methods of argumentation, but not its methods of verification. The author defines aesthetics as a part of philosophy of culture, for in such a way aesthetics legitimately deals with art only and must take into consideration that art always passes through the filter of socio-historical fabric.

UDK 321.011.5

Neda Pagon

K RAZPRAVAM O POSTMARKSIZMU, POSTSOCIALIZMU, NOVIH GIBANJIH

Avtor primerja dve besedili (A. Touraine, *L'après socialisme* in J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*) in skuša ugotoviti, ali obstaja med njima kakšno skladje ali skupno izhodišče glede ugotavljanja kulturne identitete marksovskega socializma in njegovega spreminjanja v postindustrijski družbi.

UDK 321.011.5

Neda Pagon

ZUR DISKUSSION ÜBER DEN POSTMARXISMUS, POSTSOZIALISMUS UND DEN NEUEN BEWEGUNGEN

Die Autorin vergleicht zwei Texte (A. Tourain, *L'après socialisme* und J. Habermas *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*) und versucht festzustellen, ob sie hinsichtlich der Auffassung der kulturellen Identität des marxischen Sozialismus und seiner Veränderung in der postindustriellen Gesellschaft übereinstimmen oder sich auf eine gemeinsame Unterlage stützen.

UDK 321.011.5 (439)

Tomaž Mastnak

POSTMARKSIZEM, MADŽARSKI PRIMER

Avtor izhaja iz mnenja, da je iztek marksizma v »socialistični polovici Evrope« dejstvo, in skuša na primeru madžarske socialne in politične teorije prikazati, kako je potekala transformacija kritične misli iz marksizma v postmarksizem. V prvem delu obravnava kritiko marksizma, oblikovanje demokratične opozicije in naraščajoče intelektualno in politično zanimanje za družbo; v drugem delu dokazuje, da je uvedba pojma civilna družba sprožila rekonpozicijo kritičnega oziroma opozicijskega diskurza; v zaključnem delu nakazuje nekatere logične povezave tega novega diskurza (status demokracije in socializma, opuščanje marksistične filozofije zgodovine in dialektike, novo pojmovanje politike).

UDK 321.011.5 (439)

Tomaž Mastnak

POSTMARKSIZMUS, DAS UNGARISCHE BEISPIEL

Der Autor geht davon aus, dass der Ausgang des Marxismus in der »sozialistischen Hälfte Europas« als Tatsache anzusehen ist und versucht am Beispiel der ungarischen Sozial- und Politiktheorie darzustellen, wie die Transformation des kritischen Denkens vom Marxismus zum Postmarxismus stattfand. Im ersten Teil wird die Kritik des Marxismus, die Ausbildung der demokratischen Opposition und das wachsende intellektuelle und politische Interesse für die Gesellschaft behandelt; im zweiten Teil wird bewiesen, dass die Einführung des Begriffs der bürgerlichehn Gesellschaft eine Rekomposition des kritischen bzw. oppositionellen Diskurses hervorgerufen hat. Im abschliessenden Teil werden schliesslich einige logische Verbindungen dieses neuen Diskurses (der Status der Demokratie und des Sozialismus, die Abkehr von der marxistischen Geschichtsphilosophie und Dialektik, neue Politikauffassung) angedeutet.

UDK 328

John Keane

DIKTATURA IN ZATON PARLAMENTA

Schmittova strategija kritike parlamentarizma je zasnovana na poskusu historiziranja parlamentarnega diskurza, na tem, da ga opazuje kot produkt liberalnih poskusov depolitiziranja modernega sveta. Na tej podlagi skuša Schmitt, metafizik, razgaliti pojave, ki so vezani na parlament, in s tem razkriti in razložiti njegovo bistvo. Fenomen parlamenta hoče demaskirati z vprašanjem po njegovih temeljnih načelih.

Schmittov opis parlamenta temelji na poenostavljenih konceptualnih abstrakcijah in zaradi tega selektivno, to je — enostransko, preučuje in poudarja le *nekatero* od značilnosti in zagat parlamenta.

Ta enostranskost Schmittove interpretacije se kaže na več načinov: prvič v njegovem očitnem neupoštevanju predliberalne zgodovine parlamenta; drugič v tem, da mu ni uspelo dojeti globokega prepada med liberalnimi načeli parlamentov devetnajstega stoletja; in končno v njegovem slepem zavračanju možnosti, da bi se demokratično reformiralo parlament in okrepilo njegove moči v nasprotju s »totalno državo«.

UDK 328

John Keane

DICTATORSHIP AND THE DECLINE OF PARLIAMENT

Schmitt's strategy for criticising parliamentarism rests initially on an attempt to historicise parliamentary discourse — to view it as the product of liberal attempts to depoliticise the modern world. On that basis Schmitt, the metaphysician, attempts to strip away the appearances surrounding parliament and, thus, to reveal and explain its essential nature. This unmasking of parliamentary phenomena is attempted by enquiring after its first principles.

Schmitt's account of parliament rests upon simplifying conceptual abstractions, and therefore selectively, that is, one-sidedly, scrutinises and emphasises only some of the characteristic features and predicaments of parliament.

The one-sidedness of Schmitt's interpretation is evident in several ways: first, in its striking disregard of the pre-liberal history of parliament; in its failure, secondly, to spot the wide gulf between the liberal principles of openness and discussion and the actual functioning of nineteenth century parliaments; and, finally, in its blind dismissal of the possibilities of democratically reforming parliament, of strengthening its power in opposition to the »total state«.

UDK 334.744:331.103

Miroslav Stanojević

SPRECIALIZACIJA IN INTEGRACIJA DELA V INDUSTRIJSKEM OBRATU

Produkcijska delitev dela je porazdelitev različnih fragmentov nekega produkcijskega procesa na različni individue. Tako fragmentirano delo je možno povezovati v enoten produkcijski proces samo s pomočjo — tej fragmentarnosti odgovarjajoče — diferenciacije, koncentracije in centralizacije integrirajoče/upravljalške dejavnosti. Upravljanje industrijskega obrata je posredovanje delovnih operacij — segmentov produkcijske delitve dela. Upravljanje je en pol delitve dela, ki je *nad* produkcijsko delitvijo dela kot drugim polom. Produkcijska delitev dela po eni strani, ter upravljalški kontrapunkt te delitve dela po drugi strani, sta pola kvantitativno in kvalitativno neenake delitve dejavnosti v industrijskem obratu. Ta bistveno neenaka delitev dejavnosti v produkcijskem procesu je tista matrica, po kateri se oblikuje upravljalška piramida — oblast v produkcijskem procesu.

UDK 334.744:331.103

Miroslav Stanojević

SPECIALIZATION AND INTEGRATION OF LABOUR WITHIN INDUSTRIAL PLANT

Productional division of labour implies the dissemination of several fragments of a production process among particular individuals. The work fragmented in this way can be joined into a unified production process solely by way of — corresponding to the mentioned fragmentation — differentiation, concentration, and centralization of the integrative/management activity. To manage an industrial plant means to transmit partial operations — segments of the productional division of labour. Management is the point of the division of labour which stands *above* the productional division of labour: the counterpoint of the productional division of labour. Productional division of labour, on the one hand, and the managerial counterpoint of this division of labour, on the other, represent the poles of the quantitatively and qualitatively unequal distribution of activities within an industrial plant. Such substantially unequal distribution of activities in the production process in the matrix how the management pyramid, i. e. power in the production process is set up / established.

