

Gintautas Mažeikis

SPONTANIŠKUMO IR INTERPELIACIJOS DIALEKTIKA: ROSOS LUXEMBURG SAMPROTAVIMŲ TEMA

Socialinės ir politinės teorijos katedra
Politikos mokslų ir diplomatijos fakultetas
Vytauto Didžiojo universitetas
Gedimino g. 44, LT-44240, Kaunas
El. paštas: g.mazeikis@pmdf.vdu.lt

Straipsnio tikslas – aptarti politinio spontaniškumo ir interpelacijos dialektiką remiantis istorinio ir socialinio materializmo perspektyva, kritiškai apžvelgiant Rosos Luxemburg samprotavimus. Spontaniškumu laikysiu vidinių aiškių priešasčių neterminuojamą apsisprendimą veikti ir patį veiksmą, o stichiškumu – išorinį ir gerai matomą didelių grupių ir masių savaiminį judėjimą, įveikiant reglamentus, standartus ir režimus. Atskirsiu išvystytą spontaniškumą, stichiškumą, kurie yra sąlygojami skonio ir alternatyvų patirties, nuo banalaus ir pasikartojančio gaivališkumo, kaip nerefleksyvios reakcijos į pasikartojančius stimulus. Spontaniškumo ir stichiškumo santykis su ideologine interpelacija yra aktualus politikos, tiesioginių (protesto) akcijų ir revoliucijos klausimas, aiškinantis partijų ir bendruomenių veiklos santykį. Išvystytas spontaniškumas ir stichiškumas lemia *derybinį atsaką ideologiniams kvietimams* (interpelacijoms). Istorinis materializmas, kaip jį formulavo daugelis marksistų, buvo nulemtas programinio naratyvo ir neanalizavo savaiminio besimokančio spontaniškumo, susijusių alternatyvų ir transformacijų, kūrybinio įveikimo (*Aufheben*), alternatyvų ir krypsmų gausinimo. Dar daugiau, visa tai buvo laikoma fraccine veikla, pavojingais nukrypimais, revizionizmu, oportunistu ir kt. Svarbiausiais pavyzdžiais mano pateikiamiems svarstymams pasirinkau profesinių sąjungų, vietos tarybų ir vi-

suomeninių komitetų veiksmus, jų tapatybių kaitas ir jų įtaką socialiniams procesams. Pagrindinė straipsnio analizuojama priešybė yra santykis tarp spontaniškų, stichiškų politinių grupių saviraidos ir partinės ideologijos. Skiriamos silpnosios ir stipriosios sąveikos tarp *patirtinės savimokos* ir *kreipiančiosios ideologijos*. Straipsnis diskutuoja ne išsivadavimo, o įsivadavimo (įtraukto išsivadavimo) sąvoką ir artimai ją sieja su bendruomeniniais ir visuomeniniais įsikitinimais: veiksmis, kurie padeda neideologiškai ir neprogramiškai transformuoti socialinę tikrovę, vykdyti intervenciją į Kita-būtį ir derybiškai keisti abiejų santykį.

RAKTAŽODŽIAI: spontaniškumas, stichiškumas, R. Luxemburg, tarybos, istorinis materializmas, socialinis materializmas, sedimentacijos, įsivadavimas, įsikitinimas.

Įvadas

Spontaniškumo ir stichiškumo idėjos filosofijoje naujai pasirodo oponuojant determinuojančio totalumo teorijoms, kaip galimybė susilpninti griežtą istorinio materializmo determinizmą, kaip pasipriešinimas primestiniam paklusimui partijoms. Rosa Luxemburg, Cornelius Castoriadis ir Hannah Arend gynė išvystyto ir transgresiško spontaniškumo bei stichiškumo idėjas, oponavo ideologinės interpelacijos idėjai, tačiau ne abstrakčiai neigė totalumo bei partinių apklausų ir kvietimų svarbą, o bandė jas įveikti (*aufheben*) *dialektiniu, neigimo neigimo* arba *kritikos kritikos* būdu. Totalumo (visuotinybės) idėjos dialektiką išplėtojo Georgas Vilhelmas Friedrichas Hegelis, kuris ne tik atskleidė kintantį abstraktumo ir konkretumo santykį, bet aprašė istorinį totalumo vaidmenį ir jo implikacijas įvairiausioms ideologijoms ar norminiams diskursams. Todėl politinės grupės sėkmė buvo aiškinama kaip efektyvus istorinio totalumo arba istoriškai pagrįstos ideologijos įgyvendinimas, primetimas spontaniškai grupei. Hegelis pastebi, kad abstrakčios totalybės objektyvacijos būna prieštaringos, nulemtos daugelio atsitiktinumų ir todėl gali būti kritikuojamos tam, kad dar galingesnė religija, filosofija, ideologija būtų objektyvuota politinėmis organizacijomis ir institutais. Šiuo požiūriu bet kokia revoliucija gali būti vėl revoliucionizuota. „Vėlyvasis“ Hegelis jau manė, kad šią atsitiktinumų tėkmę gali suvaldyti išsivysčiusi valstybė ar jai atstovaujanti partija, lyderis, kurie suvokia istorinius ir pasaulinius modernizacijos iššūkius, savo misiją ir galią atpažinti bei apklausti. Tokia tvarka turėjo sumažinti dvasios (*der Geist*) raidos savigriovę ir įgalinti racionalią modernizaciją. Karlas Marxas ir marksistai neabejojo istorine, dialektine totalybės svarba ir tuo, kad ji turi būti reprezentuojama moderniausiomis ideologijomis ir prievarta. Jie kovų ir priešybių lauką išplečia aiškindami gamybinę jėgą ir gamybinius santykius, bei rodydami, kad ne valstybė, o dominuojančios klasės yra istorinės ir socialinės raidos pagrindas. Atitin-

kamai buvo iškelta tokios ideologijos idėja, kuri suteikė dominuojančiai progreso partijai pakankamą valdžią ir savimonę. Ir vėlyvojo Hegelio, ir Marxo *Kapitalo* atveju, buvo linkstama suvaldyti stichijas ir, po revoliucijos, pažaboti kūrybinių grupių spontaniškumą manant, kad pats savaime, be istorinio konteksto, *praxis* negali nieko mokyti ir niekuo turingu virsti. Hegelio ir Marxo filosofijos subordinuoja visuomeninių konkretybių raidą, jų mokslinius tyrimus ir apšvietą totalinei istorinei raiškai, nors ir pripažįsta objektyvacijų atsitiktinumus ir klaidingumus. Marxo filosofijoje visuotinybė, struktūros ir sistemos, persmelkia ir vadovauja konkretybės kaitai, suteikia raidai logiką ir kryptį, taip naikinant skirtybių daugiakryptiškumą, daugiacentriškumą, riboja spontaniškumą, kuris buvo prilygintas nesąmoningumui. Totalybės viešpatavimo ir aiškių kryptių nuorodų gausu Marxo ir Friedricho Engelso knygoje *Vokiečių ideologija*. Tačiau, kūrinyje *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Politinės ekonomijos kritikos apybraiža)* Marxas suabejoja tokiu dar iš Hegelio *Dvasios fenomenologijos* atkeliavusiu žmonijos raidos vienkryptiškumu ir gamybinių jėgų ir gamybinių santykių totalumu, įvardydamas, kad egzistuoja daugelis socialinių-ekonominių santvarkų raidos galimybių.

Visos šios abejonės ilgainiui virto principiniu susipriešinimu tarp tų istorinių materialistų, kurie gina stiprios totalybės (istorinės, gamybinių santykių) viešpatavimą, ir tų, kurie kalba apie didelį spontaniškumo, stichiškumo vaidmenį tarp proletariato ar marginalijų grupių. XX amžiaus pradžios marksizmas dar nekėlė klausimo apie daugelį krypsmų, apie revizionizmo naudą, nediskutavo alternatyvos komunizmui. Tačiau Hegelio ir Marxo dialektika, kvietimas nebūti vulgariais materialistais, nesekti vienpusiu ir taktiniu požiūriu žalingu determinizmu, skatino dėmesį vietos organizacijoms, jų skirtingumui ir praktikoms, vadinasi, ir filosofinei *praxis* idėjai. Stichiškumo ir partinio įgaliojimo reikšmės opozicija pasireiškė gilia diskusija tarp Luxemburg, gynusios spontaniškumo vaidmenį, ir Vladimiro Lenino, kalbėjusio apie partijų elitų įtaką formuojant totalumo principus. Tam tikra dalimi ši diskusija iki Luxemburg ir Lenino jau vyko I Internacionalo metu, susidūrus Michailo Bakunino ir Marxo nuostatoms. Marxo ir Bakunino polemika buvo nepasisekusi ne tik dėl asmeninių nuostatų vienas kito atžvilgiu, bet ir dėl to, kad klausimas dėl istorinio spontaniškumo ir stichiškumo vaidmens nebuvo filosofškai suformuluotas.

Spontaniškumo vaidmens klausimą dialektiškai, tačiau ne istoriškai, o abstrakčiai, bandė nusakyti Immanuelio Kanto filosofija, vienu metu parodžiusi ir naują – skaičiuojamą ir kontroliuojamą laiką, kaip transcendentalinę formą, ir laisvą priežastingumą (*Kausalität durch Freiheit*) (Kant 1998: 428). Tą pačią idėją vėliau Johannas Gottliebas Fichte, Hegelis, jaunahegelininkai, taip pat György Lukácsas aiškina kaip spontanišką priežastingumą. Pavyzdžiui, Lukácsas, svarsty-

damas darbo teleologiją, pabrėžia sąryšį tarp suvokimo tikslingumo ir materialaus priešastingumo, kurių dialektinė jungtis ir yra spontaniškas kauzalumas (*spontane Kausalität*) (Lukacs 1984: 555) arba laisvas priešastingumas. Vis dėlto Lukácsas, nors ir rodo pagarbą bei simpatijas Luxemburg revoliucinei veiklai, išlieka nuoseklus leninietis kalbant apie partijos elito revoliucinį vaidmenį. Jis mano, kad spontaniškas kauzalumas turi būti įveiktas ir nukreiptas vadovaujančios partijos. Luxemburg oponavo vadovaujančios partijos politikai ir teorijai, kuria pasižymėjo lenininis, vėliau – maoistinis, Ho Ši Mino ar Fidelio Castro socializmas. Nors Kinijos kultūrinė revoliucija iš dalies gali būti interpretuojama Luxemburg prasme: kaip revoliucija, nukreipta prieš komunizmo biurokratiją, prieš partijos sankcionuojamą tvarką. Iš esmės Luxemburg ir jos pasekėjai sukūrė teorines prielaidas ir praktikas daugialypumų socializmui įgyvendinti, nors tiesiogiai to ir neįvardijo. Panašias idėjas išsakė ir Castoriadis, į kurio samprotavimus, kaip įvairovės prielaidą, atsižvelgė ir Jürgenas Habermasas. Tačiau nei Luxemburg, nei Castoriadžio ir juo labiau Habermaso samprotavimai lenininių komunistinių partijų neveikė, o daugialypumų socializmo ir *praxis* idėjų santykis liko marksizmo ir anarchizmo diskusijų paribiuose.

R. Luxemburg spontaniškumo teorija *versus* leninizmas

Marksistinė tradicija, kuria sekė ir Luxemburg, ir Leninas, rėmėsi savaip aiškinama Hegelio dialektika, gamybinių santykių analize, istoriniu materializmu ir klasių kovos teorija. Apie jokią kantiškąją amžinąją taiką ir susijusį teisingumą nebegalėjo būti ir kalbos, o augantys socialiniai bei ekonominiai prieštaravimai ir konfliktai buvo suvokiami kaip konkrečios istorinės totalybės, kuri turėjo savo nesąmoningą (*praxis*) ir tikslingą veiklą (praktiką), išraiškos. Luxemburg pasiūlyta marksistinė, materialistinė spontaniškumo idėja filosofiskai plėtoja *praxis* (Luxemburg 1972) idėją ir aprašo profesinių sąjungų, visuomeninių komitetų ir tarybų veiklą. *Praxis* ji aiškina panašiai, kaip ir Marxas tezėse apie Feuerbachą: „Viso ligšiolinio materializmo – įskaitant ir fojebachinį – pagrindinis trūkumas yra tas, kad daiktas, tikrovė, jutimingumas [„*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*“ – G.M.], imamas tik *objekto* forma, arba kaip *stebėjimo* forma, o ne kaip žmogaus jutiminė veikla, *praktika*, ne subjektyviai“ (Marx 1950: 362). Marxas skiria praktiką (πράξις, *praxis*), t. y. neapibrėžtą juslinę veiklą, būdingą rūšiai, nuo *Praktikum* – apibrėžtos subjekto veiklos, pavyzdžiui, profesionalaus revoliucionieriaus. *Praxis* nurodo istorinį gaivališkumą: stichiškumą ir spontaniškumą, t. y. dar ne subjektyvuotą, ne interpeluotą veiklą; atveria dar nesusvetimintą, tik nesąmoningai istorijos veikiamą aktyvumą.

Luxemburg tik išplečia šią hegelišką, marksistinę *praxis* interpretaciją, sakydama, kad šis iš apačios kylantis sąmoningumas gali kaupti savo patirtį ir plėsti tokius solidarumo tinklus, kurie nepriklauso nuo partijų įtakos.

Luxemburg revoliucinio spontaniškumo teorija ne iš esmės, bet savo akcentais, yra priešinga Karlo Kautsky'io ir Lenino teorijoms, teigusioms, kad profesionali revoliucionierių grupė turi „įdiegti“ marksistinę ideologiją į darbininkų klasę, kad tik profesionalūs inteligentai revoliucionieriai gali organizuoti politinę proletariato organizaciją ir vadovauti jos kovai. Todėl darbininkams suvaldyti yra reikalingos partinės organizacijos ir aparatas:

Ir štai aš teigiū: 1) kad nė vienas revoliucinis judėjimas negali būti tvirtas be pastovios ir perimamumą saugančios vadovų organizacijos; 2) kad kuo platesnės yra masės, gaivališkai įtraukiamos į kovą, sudarančios judėjimo bazę ir dalyvaujančios jame, tuo labiau tokia organizacija yra reikalinga ir tuo stipresnė turi būti ta organizacija [...]; 3) kad tokią organizaciją turi sudaryti daugiausiai žmonės, kurie iš profesijos dirba revoliucinį darbą [...]. (Leninas 1978: 118–119).

Priešingai, Luxemburg kitaip interpretuoja *praxis* idėją, priešinasi prievartiniam įtarpinimui ir kalba apie masių kūrybinės galios atsiskleidimą, jų savimoką, apie intuicijos ir skirtybių įgalinimą ir besimokančią revoliuciją, kuri remiasi visuotiniu streiku, o ne organizuotu kariniu perversmu, ne vadų štabo pergale. Luxemburg plėtotą kritiką nulėmė jos dėmesys socialdemokratų (teoretikų, profesionalių revoliucionierių) neveiksmingumui ir neefektyvumui, vykstant 1905–1907 metų revoliucijai Rusijoje ir konkrečiai Varšuvoje, kur ji aktyviai dalyvavo.

Ilgainiui, pasak istoriko, disidento Nikolajaus Voslenskio, būtent profesionalių revoliucionierių instituto išaukštinimas ir atsiskyrimas nuo darbininkų profesinių sąjungų ir tarybų sukūrė prielaidas nomenklatūros, kaip naujos klasės, kilmei (Восленский 1991). O Luxemburg spontaniškumo ir ideologinio įgalinimo (interpeliacijos) dialektika kvietė vengti vienpusio „profesionalių revoliucionierių“ dominavimo, jų indoktrinuojančio švietimo ir atitrūkimo nuo vietos tarybų poreikių. Jos saviugdos teorija, derinama su lygybės principais ir proletariato naujų vaidmenų vizija, atskleidė kitokį, ontiška pamatuotą revoliucijos kelią nei pasirinko bolševikų partija. Ir bolševikai, ir Luxemburg rėmėsi 1905–1907 metų revoliucijos patirtimi, tačiau jų išvados buvo skirtingos. Leninas tik kaip laikiną taktiką vertino darbininkų komitetų ir tarybų iniciatyvas ir juos aiškino kaip būtinus bolševikinio reguliavimo. Jo manymu, 1905–1907 metais kaip tik trūko stiprios revoliucinės politinės organizacijos, suvokiančios istorinį materialistinį kelią. Svarbiausiu tikslu jis laikė revoliucinės partijos organizavimą, ypač pabrėžiant pagrindžio, profesionalumo vaidmenį, discipliną, centralizmą, administravimą. Priešingai, Luxemburg

svarbi yra politinės įvairovės saviraiška (ir moterų): tiesioginiai veiksmai (sabotažas, streikai), saviorganizacijos patirties kaupimas, organizacijų dinamika. Iš įvairovės kylanti jėga negali būti lengvai numalšinta dėl daugelio centrų buvimo, jų originalaus laiko ir erdvės organizavimo. Kalbėdama jau apie 1918 metų revoliuciją Vokietijoje Luxemburg rašo:

Socialdemokratija neturi galios iš anksto numatyti ir užfiksuoti masinių streikų proveržio Vokietijoje, iš anksto nustatyti jų priežastis ir momento. Partijos neturi galios savo suvažiavimų rezoliucijomis ar nuoseklia taktika nulemti istorinių situacijų. Tačiau ką galima ir būtina padaryti yra: aiškiai išskleisti politines tendencijas, kai tik jos pasirodys, ir atitinkamai formuluoti tvirtą ir nuoseklią taktiką. Žmogus negali nulemti istorinių įvykių, nepaisant to, kad ruošia tam receptus, tačiau jis gali apibrėžti apskaičiuojamas pasekmes ir atitinkamai organizuoti savo aktyvumą. (Luxemburg 1970: 205).

Jos manymu, revoliucija yra daugiakomponentis įvykis, o ne tik proletariato, ir priklauso nuo ekonominės, socialinės, politinės krizės, nuo karo ar kitokio pobūdžio katastrofų ir yra sunkiai kontroliuojamas procesas. Tiesioginiai veiksmai, ir, svarbiausias tarp jų – masinis streikas, nėra tai, kas turi nedelsiant virsti revoliucija. Streikai gali įsilieti į revoliuciją – santvarkos keitimą, būti pakviesti didelės krizės, tačiau nėra dirbtinė transformacijų priežastis. Štai kodėl ji ir toliau lieka socialinės-politinės situacijos, gamybinių santykių ir gamybinių jėgų sąveikos analitike, dialektike, gatvės protestų organizatore, o ne revoliucine teroriste, ne išskirtinių teisių reikalaujančia pagrindžio lydere. Būtent spontaniškas protestas, vietos savimonės sąlygojamas streikas yra atviri kūrybai, vidiniam ir išoriniam kismui, saviorganizacijai. Šis besivystantis stichinis ir spontaniškas veiksmas sąlygoja socialinio ir politinio laiko konfigūracijas, įtampą ir tėkmę, ką vėliau, sekdamas Luxemburg, pabrėžė ir Arendt, ir, iš dalies Antonio Negri. Luxemburg pažymi, kad partija turi padėti bendradarbiauti, šviesti ir drąsinti streikuojančius, tačiau nesiūlo primesti sukilimo valandos, eigos. Partija yra būtinas pagalbininkas, tas, kas aiškina saviraidos kelią, tačiau ne inžinierius, ne „revoliucinė mažuma“, kuri transformuoja darbininkų, laisvės ir orumo siekiančias grupes. Todėl ji gina nepartinę tarybų (*Räte*) sistemą ir kalba apie nepartinę Tarybų respubliką (*Räterepublik*). Luxemburg nuosekliai kritikavo blankizmą ir dėmesingai vertino XIX amžiaus Vakarų anarchistų ir socialistų organizacinę praktiką:

Naujoji socialistų lyderių generacija gimė 1840-aisiais: Wehlingas Vokietijoje, Pierre'as Josephas Proudhonas, Louis Blancas, Louis Auguste'as Blanqui Prancūzijoje. Pagaliau pati darbininkų klasė pradėjo kovoti prieš kapitalo priespaudą; šią klasinę kovą paskatino Liono šilko audėjų sukilimas bei čartistų judėjimas Anglijoje. Tačiau tais atvejais nebuvo tiesioginio ryšio tarp išnaudojamų masių ir įvairių socialistinių teorijų. Sukilu-

sios proletariato masės neturėjo omenyje socialistinių tikslų, bet ir socializmo teoretikai nedarė pastangų išskleisti savo idėjas darbininkų klasės politinėje kovoje. Jų socializmas buvo institucionalizuotas remiantis įvairiomis gudriomis išmonėmis, pavyzdžiui, Prodhono „Liaudies banku“ arba Louis Blanco gamybinėmis asociacijomis. Vienintelis socialistas, kuris žvelgė į politinę kovą kaip į priemonę, padedančią realizuoti socialistinę revoliuciją, buvo Blanqui, tapęs realiu proletariato ir jo revoliucinės klasės atstovu tuo laiku. Tačiau, iš esmės, net jo socializmas buvo tik pritaikoma valiai schema, tik revoliucinės mažumos geležinės determinacijos įgyvendinimas, turėjęs užsibaigti netikėtu šios mažumos organizuotu rūmų perversmu“ (Luxemburg 1970: 247).

Leninas, pasak Luxemburg, buvo blankistas – Auguste'o Blanqui sekėjas. Girdama šį vieną 1871 metų sukilimo Paryžiuje vadovų, ji išsako simpatijas, bet kartu ir kritiką Lenino nuostatom. Vokiečių „Spartako susivienijimo“ (*Spartakusbund*) ir 1918–1919 metų Vokiečių socialistinės revoliucijos sukilimo lyderė pasirenka kitą, darbininkų savivaldos, moterų išlaisvinimo, tautų bendradarbiavimo ir struktūrinės revoliucijos kelią, o ne rūmų perversmą, kaip tai atsitiko 1917 metų Vasario ir Spalio revoliucijų metu Petrograde. Priešingai, Leninas, daug nesvarstydamas, remia „geležinės determinacijos“ ir valdžios užgrobimo kelią. Pasak Lenino, dalykai, kurių stokojo Blanqui – tai Marxo *Kapitalo* supratimas ir revoliucinės partijos. Luxemburg pasuka gaivališkų protestų, sukilimų, streikų energijos palaikymo, kreipimo ir bendradarbiavimo keliu, skatina profesinių sąjungų ir revoliucinių grupių dialogą, kritikuoja pastangas malšinti valstiečių ir darbininkų tarybų iniciatyvas ir sukilimus. Leninas, priešingai, po „revoliucijos“ imasi radikalčiai, žiauriai slopinti, naikinti bet kokius nebolševikinių tarybų, valstiečių ir kareivių tarybų veiklas, protestus ir sukilimus.

Lukácsas buvo dėmesingas Luxemburg idėjoms, ir, kalbant apie ankstyvąjį laikotarpį, galima jį laikyti liuksemburgistu, bent jau tuo klausimu, kad jis pabrėžia spontaniško priežastingumo dialektinę reikšmę, revoliucinę organizacinę praktiką ir sąsajas su *praxis* idėja aiškina sekdamas vokiečių marksiste. Lukácsas atkreipia dėmesį į Luxemburg kūrinių dialektiškumą, kurio, pasak vengrų mąstytojo, stokojo daugelis marksistų revoliucionierių, taip ir nesuvokusių skirtumo tarp vulgaraus materialistinio determinizmo ir istorinio materializmo, kuris būtinai aprėpia darbininkų savimonės raidą. Artumą Luxemburg svarstymams Lukácsas rodo savo įtakingiausiame, tačiau ankstyvajame kūrinyje *Klasinės sąmonės istorija* (galutinai paskelbtas 1923 metais), kur net du skyrius diskutuoja vokiečių marksistės idėjas. Vėliau, ilgą laiką iki pat 1956 metų, jis demonstravo veikiau leninines ar net stalinistines nuostatas. Tačiau vykstant 1956 metų Vengrijos sukilimui, Lukácsas vėl keičia savo marksistines nuostatas ir remia Luxemburg, kritikavusią bolševikų valstybės aparatą ir jų teroro politiką. Lukácsas tapo antikremliškos, tačiau komu-

nistinės, Imre Nagy Vyriausybės ministru. Manau, tuo jis parodė, kad Luxemburg idėjos tinka aiškinti 1956 m. Vengrijos sukilimą, 1968 m. Čekoslovakijos pavasarį, 1980–1983 metų Solidarumą Lenkijoje, tol, kol šie sukilimai buvo darbininkiški ir kairieji. Ar tiktų Luxemburg ir kai kurios Lukacs idėjos, aiškinant Sovietų Sąjungos griūtį, Liaudies frontų ir Sąjūdžio aktyvumą? Abejoju, tačiau Castoriadis'o idėjos galėtų būti taip interpretuojamos.

Lukácsas *Klasinės sąmonės istorijoje* pastebi, kad Luxemburg atmeta supaprastintą totalumo idėją, priskiriamą kuriai nors klasei, ir kitaip plėtoja istorinį materialistinį požiūrį į revoliuciją, nelaikydama jos deterministine būtinybe, o išorinio ir vidinio sąmoningumo raidos bei daugelio aplinkybių išraiška. Jis analizuoja Luxemburg knygą *Kapitalo akumuliacija* (Luxemburg 1951) (paskelbtą 1913 m.) ir priešina ją Lenino veikalui *Valstybė ir revoliucija* (parašytam 1917 metų rugsėjį, dar iki Spalio revoliucijos), nors abu laiko svarbiausiais naujaisiais, originaliais marksizmo kūrniais. Šių traktatų priešybė, pasak Lukácso, apibūdina XX amžiaus pradžios marksizmo filosofijos būseną. Tai nėra visai tikslu, nes reali Luxemburg polemika prieš Leniną prasidėjo Spalio revoliucijos metu ir po jos. Minėtame kūrinyje Luxemburg aiškina, kad kapitalizmo esmė yra kapitalo akumuliacija, nors socialinės visuomenės raida remiasi gamybinių jėgų ir santykių kaita. Ji parodo, kad kapitalistinė kapitalo akumuliacijos forma yra baigtinė, todėl ir egzistuojančios gamybinės jėgos ir gamybiniai santykiai, pirmiausiai dėl nuosavybės ir gamybos reguliavimo, neišvengiamai sukelia krizes. Be krizių, kapitalas nebegali atsinaujinti, o kiekviena iš tokių krizių yra profesinių sąjungų, tarybų, vietos komitetų rezistencinės, revoliucinės savimokos paskata ir prielaida. Tokiu būdu, kapitalo akumuliacijos baigtinumas ir krizių generavimas yra ir kapitalizmo gyvybės, ir socializmo kilmės šaltinis. Todėl iš krizės neseka būtina revoliucija ir partijos diktatūra. Leninas, nediskutuodamas išsamiai kapitalo akumuliacijos, nagrinėja ne krizes, o transnacionalinį kapitalizmą ir jo vedamą imperializmą kaip aukščiausią kapitalizmo išsivystymo pakopą ir daro išvadą apie revoliucijos neišvengiamumą ir geležinės partijos reikšmę. Leninas totalumo idėją paverčia būtina proletariato, vadovaujamo profesionalių revoliucionierių ideologijos, diktatūra, o Luxemburg pakeičia istorinį totalumo principą, išreiškdamą jį daugybe procesų ir įvairovių bei apmąstydamą jų ir kapitalizmo imanentines raidos sąlygas. Lukácsas tai suvokia ir įvertina, tačiau neigiamai:

Jau savo pirmoje polemikoje su Bernshteinu Rosa Luxemburg pabrėžia esminį skirtumą tarp totalumo ir konkretumo, tarp dialektinio ir mechaninio požiūrio į istoriją (ir į oportunistus, ir į teroristus). „Čia slypi pagrindinis skirtumas, – pabrėžia ji, – tarp blankistinius perversmus organizuojamos „ryžtingos mažumos“, kurie visados sprogsta

nelyg pistoleto šūviai ir kaip rezultatas visados pasirodo pačiu netinkamiausiu metu, ir realaus valstybinės valdžios užėmimo remiantis plačia, sąmoninga žmonių mase, kuri pati gali būti tik prasidėjusio buržuazinės visuomenės irimo vaisius ir kuri politiškai ir ekonomiškai pateisina naujos klasės pasirodymą. (Lukács 1971: 40).

Skirtumas tarp leninizmo ir liuksemburgizmo nėra vien tik požiūris į profesionalių revoliucionierių vaidmenį, bet ir į partijos aparato įtaką grupių ir klasės dinamiškai, kurios plačiau Lukácsas nediskutuoja. Jis pasitiki partine organizacine veikla ir kritika, adresuota oportunistams, arba stabdantiems proletariato veiklą, arba griauantiems ją:

Oportunizmo teorija, kurios funkcija iki pat aštrios krizės momento, objektyviojo vystymosi požiūriu, atrodė, buvo stabdanti, dabar pasisuka *radikaliai priešinga kryptimi*. Ji kelia uždavinį trukdyti proletarinei klasei sąmonei pereiti iš psichologinės esaties į atitikimą objektyviam visumos vystymuisi, *proletariato klasinę sąmonę* nustumti į psichologinės esaties lygmenį ir šitaip instinktyvią klasinės sąmonės raidą pasukti priešinga kryptimi (Lukács 1987: 115).

Panašiai kaip ir Leninas, Lukácsas mano, kad proletariatas savaime klase gali tapti tik psichologiniu, bet ne sąmoningumu, ne pasaulėžiūriniu, ne ideologiniu požiūriu. O oportunistai ir kiti susitaikėliai tik trukdo revoliucinio sąmoningumo ugdymui. Tačiau Luxemburg pastebi, kad tai negali būti priežastis teroristinei veiklai, partinio aparato diktatūrai. Jos samprotavimai yra tikimybiniai, prognostiniai, vengiantys partinio aparato išaukštinimo ir imlūs savęs organizavimo patirtims. Todėl jos samprotavimai tapo iššūkiu ne tik Vakarų socialdemokratinėms politinėms teorijoms, bet ir darė įtaką vėlesnei Vakarų marksizmo filosofijai. Ypatingai spontaniškumo teorija keitė požiūrius į laisvę, valią, santykį su daiktiniais ir visuomeniniais procesais, su darbo teleologija ir kūrybingumo reikšme.

Praxis ir spontaniškumo teorijos veikė politinio laiko bei erdvės sampratas. Kanto filosofijoje laiko skaičiuojamumas ir temporalumų kontrolė bei spontaniškumo idėja viena su kita siejasi imperatyviai: kaip galimybė atsakingai paskirstyti laiką, vadovaujantis praktinio proto principais. Iš esmės tai legitimizavo valstybinę įstatymų leidimo teisę ir totalinius lūkesčius. O Luxemburg spontaniškumas atveria ne struktūruotą, o struktūruojantį spontaniškumą, kuriantį *praxis*, kuris vėliau yra įteisinamas objektyvių praktikų pavidalu. Castoriadis kalba panašiai, susiedamas *praxis* gaivališkumą, *poiesis* kūrybingumą ir *theoria* apibrėžtumą (Castoriadis 1977: 3) bei panašiai aiškindamas „revoliucinio *praxis*“ (Castoriadis 1977: 62) santykį su tiesioginiais ir spontaniškais grupių veiksmais, jų komplikuoju dialogu su partijomis.

H. Arendt: apie Luxemburg revizionizmą ir bolševikų paaukotas tarybas

Artimi Luxemburg mintims yra Arendt samprotavimai, kai ji vienu metu kritikuoja banalumo didėjimą ir totalitarizmą, o, kita vertus, atskleidžia laisvos saviorganizacijos svarbą bei spontaniškumo vaidmenį taryboms augti. Šis klausimas tapo ypač svarbiu po II pasaulinio karo, kai neigiant komunistinę ar nacistinę banalizaciją ir represijas, kartu buvo varžoma spontaniška įvairovė, kylanti iš *praxis* gaivališkumo, savimokos, poetikos ir teorijos. Arendt atvirai simpatizuoja Luxemburg idėjoms, kurias interpretuoja kantiškosios laisvės antinomijos perspektyvoje. Apie dramatišką Luxemburg pasirinkimą, spontaniškų ir nepriklausomų tarybų raidą po Spalio revoliucijos metu Arendt samprotavo knygoje *Žmonės tamsiaisiais laikais* ir *Apie revoliuciją*. Ji pastebi Luxemburg augantį kritiškumą ir idėjų naujumą: leninizmo atžvilgiu, jos kapitalo kaupimo ir socialistinės respublikos idėjas, jos polemiką su „revizionistu“ Eduardu Bernsteinu, kada Luxemburg pripažino kai kuriuos Bernsteino argumentus apie sėkmingą kapitalizmo raidą (Люксембург 1919), apie gerovės ir vartojimo augimą, kas prieštaravo Marxo vizijai apie tolimesnę darbininkų pauperizaciją ir Lenino idėjai apie kapitalistų žiaurumą bei negailestingumą. Luxemburg parodė kapitalo kaupimo ir kapitalizmo krizių santykį, kuris skatina darbininkų politinę kovą ir supratimą, saviorganizaciją ir pasaulio keitimą. Arendt pabrėžia, kad Luxemburg kritikuoja blankizmą ir leninizmą kaip valdžios užgrobimo, perversmo teorijas, tačiau pati iš esmės praleido valdžios užėmimo ir jos išlaikymo klausimą. Arendt nurodo, kad Leninas tęsia tragišką Didžiosios prancūzų revoliucijos kelią, kai valdžios užgrobimas ir klasinių priešų fizinis pašalinimas, teroras yra laikomi svarbesniais siekiniais, nei derybos, laisvių plėtros programos:

Leninas buvo paskutinis, laiko požiūriu, o ne pagal reikšmę, iš Prancūzų revoliucijos paveldėtojų; jis neturėjo teorinės laisvės programos, tačiau, kai jis susidurdavo su ja konkrečioje tikrovėje, jis suvokė, su kuo turi reikalą. Ir tada jis paaukojo naujus laisvės institutus – tarybas – partijai, kuri, kaip jis manė, išlaisvins skurdžius. Jis vis dar sekė tuo tragišku keliu, kurį nutiesė Prancūzų revoliucija (Arendt 1990: 66).

Luxemburg iškelia iš spontaniškumo, iš besimokančio stichiškumo kylančias laisvės programas, klasiškai orientuotą kūrybą, įgalintas tarybas. Ji kuria revoliucijos, o ne perversmo teoriją. Revoliucija yra ne ginkluotas sukilimas, o tokia auganti grupių mąstymo kaita ir savivalda krizių laikotarpiais, dėl ko ilgainiui gali perimti valstybės valdymą. Luxemburg socialdemokratinė kapitalizmo kritika buvo

laisvę kuriančio, bet ne valdžios aparatą formuojančio pobūdžio. Arendt svarbiu indėliu laiko Luxemburg praktinį revoliucinį dalyvavimą ir bendradarbiavimą su darbininkų tarybomis, su jų iniciatyvomis ir ryžtu. Arendt rašo apie jos patyrimą, dalyvaujant 1905 metų revoliucijoje Varšuvoje:

Pagrindinė pamoka, kurią ji išmoko iš revoliucinių darbininkų deputatų tarybų, buvo ta, kad „gera organizacija ne pralenkia veiksmą, o yra jo rezultatas“, kad „revoliucinio veiksmo organizavimo galima ir reikia mokytis pačios revoliucijos metu, kaip ir plaukti galima išmokti tik vandenyje“, kad revoliucijų niekas „nerengia“, bet jos prasiveržia „pačios savaime“ ir kad „postūmis veiksmui“ visados kyla „iš apačios“. Revoliucija yra „didi ir stipri iki tol, kol socialdemokratai (tuo metu tai vienintelė revoliucinė partija) jos nesutraikys (Arendt 1968: 52).

Arendt, rašydama filosofinę-politinę revoliucijos istoriją, iš dalies seka Luxemburg idėjomis ir panašiai aiškina darbininkų tarybas bei komitetus, kylančius iš situacijos, besimokančius ir formuojančius savo suvokimą kartu su organizacijomis nepriklausomai nuo politinių partijų veiklos ir, kartais, oponuojant joms. Streikai, revoliucija ir tarybos yra ne tiek partijų inicijuojama veikla, o nepriklausomas tikrovės organizavimo būdas, kuris tik gali būti derinamas su partijų interesais. Kaip pavyzdį, Arendt nagrinėja 1918–1921 metų Rusijos tarybų ir bolševikų partijos konfliktą, kuris užsibaigė Kronštato jūreivių tarybų sukilimu ir jų sušaudymu, kuriam vadovavo bolševikų partija. Vėlesni bolševikų teiginiai apie tai, kad sukurta nauja santvarka yra Tarybų sąjunga, buvo melas, nes tarybos ir visuomeniniai komitetai, kaip spontaniškas organizacinis ir savimokos principas, buvo sunaikinti. Arendt apie Luxemburg idėjų teisumą pažymi:

Ji gyveno per trumpai, kad pamatytų, kiek teisi ji buvo, bei stebėtų siaubingą ir labai greitą moralinį komunistų partijų sugedimą – tiesiogines rusų revoliucijos pasekmes – visame pasaulyje (Arendt 1968: 54).

Fantominis teiginys apie Sovietų sąjungą kaip *Tarybų respubliką* giliai paveikė darbininkų, profesinių sąjungų ir įvairiausių visuomeninių komitetų savivaldą, jų menkinimą. O po Sovietų sąjungos sugriuvimo iš demokratinių frontų besiformuojančios naujos partijos kopijavo Komunistų ir Socialistų partijų principus ir ėmėsi varžyti visuomeninių komitetų bei nepriklausomų tarybų veiklą, o tuo pačiu ir politinį *praxis* ir *poesis*, politinio lauko ir erdvės įvairovę.

Adorno *versus* Luxemburg: elitinė konsteliacija prieš spontaniškumą

Aiškindamas laisvę, kuri kyla iš valios ir proto (*Vernunft*), Theodoras W. Adorno remiasi spontaniškumu ir racionaliais samprotavimais. Jis kalba apie imanentiškumo (nuo spontaniška) ir konsteliacijos (*Konstellation* – dalykų ir situacijos dėlionė, kartais – racionali) prieštaravimus ir sąveikomis:

Objektas atsiskleidžia monadologiniu reiklumu [*monadologischen Insistenz*], kuris yra konsteliacijos, kurioje objektas yra, supratimas: norint realizuoti galimybę pasinerti į vidujybę būtinas išoriškumas. Toks yra imanentinio vieneto visuotinumas [*immanente Allgemeinheit des Einzelnen*]. Istorija yra vienetiniame ir anapus jo; vienetiniam istorija, kurios ribose jis ir randa prieglaudą, – nesuvokiama. Atskleisti daikto konsteliaciją, vadinasi, jį iššifruoti – parodyti sąryšius, kuriuos jau kaip įvykusius jis savyje turi (Adorno 1966: 163).

Adorno istorinį totalumą, kuriuo buvo grindžiamas marksistinis istorinis materializmas, aiškina remdamasis geneologinėmis konsteliacijomis, kai imanentinė patirtis turi grupės raidos, o ne *būtiną istorinį* charakterį. Totalumo sąvoką plačiai diskutavo pirmoji Vakarų marksizmo generacija: Lukácsas, Karlas Korschas, Antonio Gramsci, Ernstas Blochas. Adorno, sekdamas Blochu, kalba apie totalumo (*Totalität*) struktūras ir funkcijas visuomenėje (*Gesellschaft*). Tačiau jo sąvokos turinys skiriasi nuo Hegelio ar Marxo ir reiškia ne dėsni, o santykių bendrumą. Adorno materializmas diskutuoja daiktinius, struktūrinius, su žmogaus protu tiesiogiai nesusijusius procesus, struktūrų sąveikas ir jų sedimentacijas. Žmogaus santykis su tokiais organizacijomis (totalumais) nebūtinai yra ideologiškai apibrėžtas, bet ir spontaniškas, t. y. tiesioginis. Adorno yra dialektiškas ir nuosekliai sieja monadiškumą su išorine komunikacija, imanenciją su tarpiskumu, su įdaiktinimo ir susvetimėjimo įveikimo procesais. Tačiau struktūros, kurios mus supa, yra ir įdaiktinimo rezultatas, ir patirties kaupimas materialiais pavidalais, ir nepriklausomas struktūrų procesas, nesusijęs su žmogaus refleksyvia veikla. Ilgainiui gyvenimo procesų sukurtos konfigūracijos yra interpretuojamos kaip kūnas: tautos, klasės, jam perkeliama imanentinės raidos logika. Išorinė gamta ir žmonijos praktikų istorija sedimentuojasi, kad vėliau būtų spontaniškai ar racionaliai išjudintos, atvertos: „Latentiniai procesai meno kūrinuose, kurie tuoj pat prasiveržia, yra jų vidinė istorija – sedimentuota išorinė istorija“ (Adorno 1997: 85–86), arba menininko savimonės kalba: „Istorinis procesas ir funkcijos jau yra jame sedimentuotos ir kalba juo“ (Adorno 1997: 112). Sedimentacijos sampratą Adorno ne priešina, bet vartoja kitaip nei Hegelis sąvoką *Aufhebung* – įveiką. Nusėdusios, įkūnytios to-

talumų patirtys veikia ir kaip racionalios prielaidos, ir kaip nesąmoningumas. Tai atveria galimybes skaityti analogiškai Luxemburg, Castoriadis ir Adorno spontaniškumą teorijas. Adorno atmeta bet kokią prievartinę, instrumentinę indoktrinaciją, kritikuoja dėl to kylantį sudaiktinimo efektą, bet tik iš dalies Luxemburg patirtinio mokymosi principus, nes veikia abu: monadiška intersubjektyvi savi-moka ir ideologijos poveikis. Konsteliacijų veikiama žmogus-monada, visuomenė vystosi. Adorno, panašiai kaip ir Hegelis, ir jaunahegelininkai, žmogaus raidą suvokia kaip prieštaravimų eskalavimą: tarp subjekto savikūros ir objektų, įkūnijimų raidos. Tačiau ta įvairovė, kuriai jis pats kaip idealui nori atstovauti ir kurios dėka kritikuoja visuomenę, nepriklauso nei populiariajai kultūrai, nei masinių klasių sąjūdžiams, o yra išskirtinių kūrėjų išraiška. Dėmesys „elitinei“ monadologijai, kai dvasia kūrybingai pasireiškia unikaliais, individualiais, tragiškais kūriniais, radikali lėkštumo kritika ignoravo mažųjų monadų – darbininkų, moterų, įvairių pabėgėlių galimybes. Nyčiška ir ekscentriška Adorno kūrybos dvasia apokaliptiškai vertino spontaniškas politines organizacijas ir jų žemąją estetiką.

Kiekvienas veikiantis objektas gali būti monadiškas, jei tik jis neapsimetinės, neseks iliuzijomis, nebus klaidingas fetišistinis mąstymas, o iš savęs išskleis vidinę raidos logiką, kuri turi visuomeninę reikšmę. Kad monada išsiskleistų, jai būtina atgręžti save į tai, ką ji laiko svetimu, netikru – Kita būtimi, nes tai ir yra sąlyga apčiuopti save kaip temą. Adorno pabrėžia, kad laisvė ir priešastingumas, jų „imantinis antinominis pobūdis“ (*immanent antinomischen Charakters*) (Adorno 1966: 147) neturi likti tik sąvoka. Tai paaiškina, kad būtina suvokti ne tik sistemą, bet ir atsitiktines, spontaniškas, nuo daugelio priklausančias konsteliacijas. Politiniu požiūriu tai reiškia, kad sistema ar valdžia, prievartinė revoliucija nėra duoti ir privalomi. Kiekviena konsteliacija yra išorinio pasaulio ir spontaniško vidinio pasaulio sąveika, atsakingas ir kartu kūrybinis supratimas. Istorija yra išoriškumo raida, santykiai ir sedimentacija, kurią savo ruožtu būtina įsisavinti, suprasti ir atsakingai-kūrybingai, racionaliai-spontaniškai išskleisti. Jis nuosekliai pasisako prieš aukos sindromo, viktimizacijos eskalavimą, nurodydamas, kad Holokaustas nėra deterministiškas, ir aukos ne viską padarė stabdydamos nacizmą. Jokia ideologija, idealizmas ir teorija neturėtų sumenkinti spontaniškumo – ir elementaraus, ir išvystyto, būdingo aukštajam menui:

Būtent idealizmas negali pasmerkti ir atmesti spontaniškumo [*Spontaneität*] momento, nes be šio spontaniškumo jis negalėtų egzistuoti. Idealizmas, kurio paslaptis yra spontaniškumas, pats naikina spontaniškumą (Adorno 1966: 181).

Adorno plėtoja neigimo neigimo dialektiką: spontaniškumas nuolat save įveikia, tik taip užtikrindamas idealizmo atsinaujinimą. O kai tik šis atsinaujinimo šaltinis

yra užveriamas, idealizmas virsta paprasčiausia dogma, mirusia istorija. Kūrybinis spontaniškumas savitai išskleidžia tai, kas sedimentuota, kas jau įveikta, bet dar veikia kaip impulsai, kuriems menininkas suteikia kitokią kryptį ir formą. Beje, Adorno nedraugiškumas masių stichiškumui gali būti aiškinamas bendra jo ironija dėl bet kokių masinių sąjūdžių. Išaukštinęs spontaniškumo vaidmenį estetikoje ir politikoje, jo sąsajas su impulsais, valia ir laisve, Adorno paskaitoje apie „Laisvės antinomijas“ kritikuoja Luxemburg spontaniškumo idėją ir laiko jos interpretaciją nepakankamai dialektiška, perdėm anarchiška:

Kita vertus, visi tie, kurie pasipriešino tokiai raidai, keistu būdu spontaniškumą pavertė nepriklausomu, atskyrė jį nuo proto, kaip protestą prieš mechaninį priežasties ir pasekmės determinizmą, ir pritaikė šį protestą dabarčiai, taip pat ir socialistų minčiai. Tokiu būdu jie priartėjo daugiau prie anarchizmo, net jei anarchizmas buvo subordinuotas kandžiai socialistų teorijos kritikai. Didžiausias tokio protesto pavyzdys yra Rosa Luxemburg (Adorno: 2006: 217).

Ar tai Adorno ironija? Kaip jis suvokia „anarchizmą“? Šis filosofo samprotavimas atrodo gerokai atsitiktinis, nes jis nenagrinėja Luxemburg kūrybą. Ji ne „atskyrė“ spontaniškumą nuo proto ir nepavertė jo „anarchizmu“, o kalbėjo apie saviorganizuojančių grupių pasipriešinimą, apie kasdienio gyvenimo kūrimą, organizavimą, oponuojant ideologijų tėkmėms. Adorno, remdamasis Marxu, skiria du laisvo veikimo būdus: argumentuotą ir spontanišką. Argumentuotas pats save priskiria įsivaizduojamiems dėsniams, o spontaniškas – atskiria save nuo ideologijos argumentų. Abu sprendimai yra vienpusiai, o mąstytojas siekia išlaisvinti ir argumentuotą, atsakingą laisvę, ir nepanaikinti materialiam pasauliui ir intuicijai reikšmingo spontaniškumo. Adorno lygiai taip pat nekritiškai samprotavo apie tarybas, tiesiog sovietų sistemą traktuodamas kaip tam tikrą Sovietų Sąjungos sferą (Adorno: 2006: 173). Vis dėlto jis bent jau teoriškai buvo dėmesingas revoliucijos idėjai ir manė, kad „Prancūzijos revoliucijos prielaida buvo nuskurdusių masių spontaniškumas“ (Adorno: 2006: 35). Tačiau savo dėmesį skiria ne jų kūrybingumui aiškinti, o vidurinėsios klasės genezei ir emancipacijai, jos liberalizmo principų raidai ir jų kritikai. Jis pastebi, kad politinė laisvės sąlyga yra spontaniškumo ir racionalumo dialektinis suderinamumas: spontaniškumo, kuris kyla revoliucijos metu iš masių, grupių, ir racionalumas – kurį siūlo ideologija (Adorno: 2006: 192). Jis kalba apie lygiavertę spontaniškumo ir ideologijos, arba raidos logikos, dermę, tačiau nesidomi, kokie prievartos mechanizmai šią ideologiją „diegia“ masėms ir ar grupės gali pačios išpuoselėti savo pasaulio viziją. Adorno mano, kad laisvė ir apsisprendimas kyla iš valios, kuri savo ruožtu yra kūrybinė išorinių impulsų ir apsisprendimų sintezė. Valia yra ne tik vidinių išteklių rezultatas, bet ir nesuvokia-

mų daiktinių procesų ir pasaulio įvykių sukeltų impulsų vedinys, kai protas šiuos impulsus paverčia sprendimu.

Kita vertus, Adorno buvo elitistas, buvęs toli nuo masių ir darbininkų ir nedalyvavęs revoliucinėse praktikose bei, skirtingai nei Herbertas Marcuse, ignoravęs naujas visuomenės marginalijų grupes, įskaitant feministes, antirasistinius ir antikolonijinius sąjūdžius. Jo išsivadavimas buvo asisteminis, nemetodiškas, aukščiausią protą ir spontaniškumą, temą ir emociją derinantis kūrybiškumas. Jis tiesiog neatpažino Luxemburg idėjų. Aš pritariu Chriso Cutrone'o disertacijos išvadoms, kuriose jis teigia, kad „Luxemburg perspektyva nebuvo nei anarcho-sindikalistinė/spontaniška, nei avangardistinė, o veikiau dialektinė“ (Cutrone 2013: 261), ir įrodinėja tai, plačiai analizuodamas jos raštus apie Marxą, diskusiją su Leninu ir daugeliu to meto marksistų dialektikų. Luxemburg nekalbėjo vien apie „spontanizmą“, ir juo labiau mechanišką, o apie dialektinę, organizacinę savimoką, suvokimo ir galios akumuliaciją bei sudėtingą pokalbį su argumentuotai kalbančiais teoretikais socialistais. Daugelis jos samprotavimų buvo pagrįsti ankstyvosiomis feministinėmis įžvalgomis: nė vienas proletariato ideologas nė neketino iš išorės, ideologiškai integruoti moterų laisvių ir savito kalbėjimo. Jos pačios privalėjo politinę savimone išsiugdyti ir galėjo tai daryti, remdamosios patirtiniu mokymusi ir solidarumu.

A. Negri stichiškumas ir neekvivalentinis laikas

Antonio Negri palaiko stichiškumo galimybę, bet per daug neplėtodamas Luxemburg spontaniškumo idėjų, aptaria materialistinių ir revoliucinių masių galimybes. Jis jas sieja su daugybės fizika ir oponuoja makro „imperiniams“ ar valstybiniam galios aparatams. Daugybės būdinga kryptis ir galia bei atitinkami poreikiai, ir tik šios stichinės masės gali oponuoti anoniminiams imperijos aparatams ir struktūroms. Darbininkų masės, sukuriamos gamyklų, industrijos, gyvena savo stichiniu judesiu, kuris yra jų pasaulis ir kuriam būdingas savitas laikas ir vertė. Negri stichiškumo idėją kildina iš Barucho Spinozos sąvokos *multitude* – žmonių masės, apie kurias Spinoza kalba *Teologiniame-politiniame traktate* bei nepabaigtame *Politiniame traktate*. Pasak Spinozos, gamtai būdinga galia – *potentia*, kurią išreiškia ir žmogus. Tačiau žmogui ir Dievui taip pat būdinga tai, kas iš galios virsta valdžia – *potestas*. Kas nors yra tik todėl, kad imanentiškai išskleidžia galią, kuri virsta valdžia. Spinozos frazė išsakyta *Politiniame traktate*: „Teisė, kurią apibrėžia daugelio žmonių (*multitudinis*) galia, paprastai yra vadinama aukščiausia valdžia (*imperium*)“ (Спиноза 1998: 271). Daugybės – žmonių stichiškos masės – vadovaujasi savo imanentine galia, jos nesutampa su Thomaso Hobbeso egoistiniais individais,

ir lygiai taip pat prieštarauja Kanto grynojo proto suskaičiuojamumui. Liaudies masių stichiškumas, kaip ir Luxemburg darbininkų grupių spontaniškumas, negali būti sukonstruotas iš išorės, nes tai yra *causa efficiens*. Daugybės galia ir valdžia yra prielaida išskleisti savivaldai ir įvairovei, mokytis jos iš įvairiausių organizacijų ir kūrybos, kas esmiškai skirtinga nuo Jeano Jacques'o Rousseau tautos suverenaus apsisprendimo (*pouvoir constituant*). Ne tik tauta ar Bažnyčia, o daugybės mokosi apsispręsti ir tapti *causa efficiens*.

Negri ankstyvuosiuose, lenininiuose, raštuose tęsia „liuksemburgizmo“ kritiką, kai kalba apie partinius revoliucijos organizavimo principus: proletariatas negali pats sukurti reikiamos strategijos ir jam būtina išorinė, elitų formuojama ideologija. Jis aiškią poziciją šiuo klausimu išsako ankstyvose savo studijose (1964–1972) apie Leniną ir imperializmą, kurios buvo apibendrintos knygoje *Strategijos faktorius: trisdešimt trys paskaitos apie Leniną*. Negri, per daug nesigilindamas į nesutaikomus Luxemburg ir Levo Trockio skirtumus, nesiaiškindamas, kodėl Trockis aktyviai prisidėjo prie laisvų darbininkų tarybų sušaudymo, apie juos abu, Lenino apkaltintus perdėtu kairumu ir permanentinės revoliucinio aktyvumo idėjos platinimu, rašo:

Žinoma, nei Luxemburg, nei Trockis negalėjo sutikti su šia kritika. Jų raštuose socialdemokratų lyderystės funkcija niekada neišnyko. Be to, jie turėjo puikių priežasčių polemizuoti ar net kaltinti Leniną „ultra-centrizmu“ ir, atsižvelgiant į šį faktą, pabrėžti, kad jis nepakankamai įvertino, be to, programiškai, bet kokio demokratinio gyvenimo aspekto ir revoliucinių organizacijų prielaidą; ir todėl po 1917 metų Luxemburg pakėlė toną polemizuodama prieš jį. Tačiau Lenino argumentas atskleidė ir aiškino esmę tos Tarybų teorijos, kurią pateikė Luxemburg ir Trockis; jo polemika šiuo požiūriu buvo itin vietoje ir atskleidė ekspansinį jų teorijos modelį, lygiai kaip ir intensyvų vėlesnį modelį, ir rodė jų abiejų teorinį pervertinimą ir fundamentinę strateginę klaidą. Pasak Lenino, pervertinimas remiasi nepagrįstu pasitikėjimu spontaniškumo funkcijomis. Gali būti, kad spontaniškumas vaidina žymų vaidmenį (didesnį, nei Leninas priskyrė, vadindamas ar pažymėdamas jį „romantiniu“ ir „anarchistiniu“), tačiau ne visados ir ne automatiškai. Ir partija visur šiuo atveju yra klasiniu požiūriu organizuota partija, pagyjanti nuo spontaniškos darbininkų kovos, besiremianti alternatyviomis organizacijomis, kas padeda struktūruoti klasinę autonomiją ir sąmoningai planuoti jos savišaišką (Negri 2014a: 120).

Kaip ir Leninui, ankstyvajam Negri klasė yra solidarumas, visuotinybė, vienybė, progresas ir todėl atverianti ateitį galia. Jis, kaip ir marksistai, klasę suvokia kaip atsaką į išorinę prievartą, į masinę gamybą ir jos sąlygojamą išnaudojimą, susvetimėjimą ir sudaiktinimą, tačiau pati ji nėra gėris, o prievarta, suvienodinimas, net jei ir neišvengiamas. Todėl šalia klasės teorijos turi būti ir kita: spontaniška grupių

kovos ir raidos teorija, nesuteikianti galimybių įsiviešpatauti tokiam nors totalitarizmui, griauanti pirmai progai pasitaikius, atverianti organizacijų ir grupių teorijas. Koks yra klasės konstravimo ir jos griovimo poreikis, nusako ir tie, kurie gina vienmačio laiko sampratą, ir tie, kas kalba apie laiko ir erdvės konstitavimą, sietinai su įvairialybiais spontaniškumais ir stichiškumais. Taigi Luxemburg idėjos pasiūlo tai, ko stokoja Lenino ar ankstyvojo Negri samprotavimai. Vėlyvuosius Negri svarstymus jau galima suvokti ir kitaip, kaip stichiškumo įteisinimą, kaip oponavimą dirbtiniams ritmams ir suišorintai disciplinai. Negri, skirtingai nei Luxemburg ir Arendt, pasitiki leninine tarybų teorija, teigiančia, kad jų spontaniškumui reikėtų suteikti partijos tikslingumą:

O kas dėl Tarybų? Tik partija gali nuspręsti, kaip jomis pasinaudoti. Todėl nėra jokio pagrindo pervertinti spontaniškumo priemonę, kas dažniausiai atsitinka revoliucijai, tačiau pasinaudoti juo tam tikrose situacijose ir įtvirtinti jį kaip partijos strategiją ir taktiką (Negri 2014a: 120).

Negri nori atskirti Lenino revoliuciją ir bolševikų tarybas nuo stalinizmo ir didžiojo teroro bei išsaugoti partijai pavaldų spontaniškumą ir klasinę autonomiją. Tačiau istorija ir Arendt pasakoja apie tai, kaip Leninas 1918 metais kovojo tik už bolševikines tarybas, tik už kontroliuojamą socialinę materiją. Vis dėlto Negri, kritikuodamas Luxemburg nepasitikėjimą partijos diktatūra, susiduria su vėlesnės socialistinės „valstybinės biurokratijos“ (Negri 2014a: 261) problema. Jis sutinka su argumentu, kad socializmas tėra perėjimo būseną iš kapitalizmo į komunizmą, todėl būtina išsaugoti tam tikrus buržuazinės valstybės elementus, kas apibūdina „valstybinį socializmą“. Atitinkamai „valstybinis socializmas“ kuria antikomunistinius elementus. Tai ir yra prielaida, kodėl Negri pritaria ir Lenino „revoliucinio teroro“ idėjai, padedančiai įveikti kapitalistinio išnaudojimo likučius socializmo laikotarpiu, ir Stalino idėjai apie tolimesnę klasinę kovą ir partinius valymus bei kultūrinei maoistų revoliucijai, ką jis vadina tęstiniu revoliuciniu procesu istorinio trūkio laikotarpiu. Tokiu trūkio periodu jis laiko socializmą, kaip perėjimo iš kapitalizmo į komunizmą fazę. Šiuo požiūriu ankstyvojo Negri argumentai mažai kuo skiriasi nuo tuometinio marksizmo-leninizmo dogmatikos. Dar toliau jis yra nuo disidentinės komunizmo kritikos. Jis nekalba apie tai, kad ši valstybinė biurokratija buvo partinės, komunistinės, kilmės, t. y. nomenklatūros klasė. Jis tik iš dalies kritikuoja abu sprendimus: ir Stalino diktatūrą, kurios vienas iš tikslų buvo pažaboti valstybės biurokratiją, ir Mao, suteikusį masėms galimybę naikinti partinius biurokratus vykstant kultūrinei revoliucijai, tai yra masių iniciatyvų metu. Todėl jo svarstymai apie perėjimo, tranzityvųjį, laikotarpį iš socializmo į komunizmą atrodo abejotini. Pašalindamas stichinį politinės saviorganizacijos momentą, kaip

nuolatinį atsinaujinimo ir konfliktų šaltinį, mokymosi ir revizionizmo prielaidą, jis galiausiai įtvirtina partijos discipliną.

Tačiau vėlyvuju laikotarpiu jis atsisuka į Gilles'io Deleuze'o ir Felixo Guattari filosofiją bei perima jų daugybės ir stichiškumo idėjas. Stichiškumas yra būdingas materijos, masių judėjimui, teritorijų užėmimui. Masiškumas, kūniškumas, teritoriškumas yra būdingi darbininkiškoms organizacijoms. Jos turi savo vidinę sprogstančią galią, monadišką, imanentišką judesį ir savimoką. Ir stichiškumas, ir spontaniškumas yra trajektorijos ir daugybės, bei prielaidauja socialinio ir politinio laiko heterogeniškumą, prieštarumą. Vis dėlto rinka, korporacijos, valstybė, su ja suaugusi partija geba laiką suvienodinti, primesti jam savo tempą ir kontrolę, paversti jį ne vartojamąja, ne mainomąja, o ekvivalentine verte: suobjektinti ar net sudaiktinti. Sudaiktinimas marksistinėje tradicijoje žymi maksimalų susvetimėjimą, didžiausią gyvenimo instrumentalizaciją. Toks kapitalistinis laiko ir erdvės užgrobimas ir pakeitimas, ekvivalentinimas ir mainai subanalina tikrovės suvokimą iki paklausos ir pasiūlos mechanizmo. „Laiko konstitavimo“ idėją Negri aptaria knygoje *Laiko mašina (Macchina tempo)* (Negri 1982). Jo požiūriu, kapitalizmas laiką gamina, subordinuoja darbo režimui, korporacinei ir valstybinei kontrolei ir represijoms. Kiekviena grupė, stichija formuoja savitas trukmes ir kryptis, trajektorijas ir greičius, suskaido juos į kūrybinius įvykius (spontaniškumas) ir stilius ar tėkmes (stichiškumas). O bažnyčia ir kapitalizmas šį stichiškumą susvetimina, disciplinuoja ir paverčia bendro ritualo arba gamybos-vartojimo laiku. Iš dalies šį laiko skirstymą galime susieti su tuo, ką graikai vadino Kairos (καιρός) – ne tik progos, atsitikimo, bet ir spontaniškumo pasirodymu, ir Chronos (Χρόνος) – išorine tvarka, kuris sietinas su ūkiu ir gamyba, su skaičiuojamu ir gaminamu vienmačiu laiku. Skirtingų trukmių dialektinė opozicija ir jų priklausomybė nuo laisvės, pavergimo ir istorijos atskleidžia tai, kad fenomenologinis laiko konstitavimo fabrikas yra „ontologinis fabrikas“ (Negri 2014b: 17), biopolitikos rezultatas ir kad šis laikas yra „globalus fenomenologinis fabrikas“ (Negri 2014b: 29), kur trukmės ir jų patirtys yra gaminamos visoms šalims, kaip naujas, neregimas imperinis laikas. Ilgą laiką laiko steigimas buvo susvetimintas, priskirtas transcendencijai, Dievui, bandant paslėpti jo, kaip kintančios daugybės fabrikavimą dvaruose ar korporatyvioje rinkoje, paslėpti jo spontanišką kilmę. Tačiau kūrybingos organizacijos – profesinės sąjungos, revoliucinės bendruomenės, paribio subkultūros – gali išsivaduoti iš šios priklausomybės, suvokti, kad laikas yra ne esatis, o tai, kas nuolatos steigiama, kas yra kontrapunktas, skandalas, kitoks ritmas:

Kai teorijos praktika yra paprasčiausiai nukreipta į transcendencijos konstitavimą, tada laikas yra ne-esatis. Laikas yra daugybė. Laikas yra teologinis skandalas. Laikas yra maištautojas. Laikas yra suvaldomas transcendencijos ir konstravimo. (Negri 2014b: 30).

Spontaniškumo ir režimo dialektika atskleidžia laiko daugiamatiškumą, kuris aiškiai prieštarauja vieningo fabrikinio, globaliai paskirstomo, imperinio laiko idėjai ir gali būti spontaniškai, socialiai steigiamas. Nagrinėdamas revoliucijos laiką jis pateikta gamybinio laiko analizę, rodo, kiek šis kantiškasis stebėjimas „vienas po kito“ yra buržuazinis, skirtas darbo valdymui, t. y. nelaisvas, determinuotas, prižiūrimas, slepiantis laikų daugialypiškumą, jų sąsajas su įvykiu, su vartojamąja verte, su gyvenimu, kad laikas tiesiogiai priklauso egzistavimui. Procesai ir įvykiai, kuriuose dalyvaujame ir todėl patiriame kaip laikiškumą, yra daugiamačiai, nes vienu metu pasaulyje vyksta daug tarpusavyje susijusių įvykių arba siužetų. Daugialypiai susikertantys ir išsiskiriantys siužetai, jų patyrimas, suvokimas numano, kad ir mes vadovausimės ne viena stebėjimo schema, o daugeliu. Michaelis Hardtas ir Negri knygoje *Imperija* pastebi, kad Kantas, nagrinėdamas pojūčius, jų imlumą, stebėjimo formas, „ištirpdo patirtį fenomenuose“ (*the emptying of experience in phenomena*, Negri, Hardt 2001: 81) ir taip slepia istoriją, kaip formavimą. Hardtas ir Negri vadovaujasi patirties kaupimo principu: socialinės gerovės akumuliacijai, kuriam ypatingą reikšmę turi bendradarbiavimas, kooperacija, komunikacija ir jų organizacinės formos. Darbininkai, meistriškai gamindami ir bendradarbiaudami, dalijasi savo patirtimi, moko savo mokinius ir plečia žinias ir gebėjimus. Todėl pojūtis, apie kurį kalba Kantas, yra ne tuščias juslinių duomenų konstatavimas, o civilizacinės patirties kaupimo ir pasidalijimo veiksmas. Tačiau kapitalistui, kuris samdosi darbininką, visa tai yra nesvarbu. Jam reikšminga yra ne unikali ar organizacinė, kaupiama gerovės patirtis, o akumuliuojamas ir skaičiuojamas kapitalas, sudaiktinimas ir instrumentalizacija.

Negri pastebi, kad šiandien išnaudojama darbo jėga, žmogiškieji ištekliai esmiškai pasikeitė: nebeliko vienodos masės ir visuomeniškai būtino laiko dėl kompleksinių, kūrybinių ir sudėtingų technologinių santykių. Tai nereiškia, kad išnyko žmogaus išnaudojimas. Tačiau pasikeitė matas, kuriuo Marxas matavo ekvivalentinę vertę. Ekvivalentiškumas, visuotiniai mainai apskritai yra kapitalistinis bendramatiškumas. Šiandieniniai ekvivalentiniai mainai yra susiję ne tik su pinigais, simboliškai, bet ir su galia, užtikrinančia pasaulio vienodumą, o taip pat išnaudotojiškus, neokolonijinius santykius. Politinės ir karinės galios, susijusių sienų, kontrolės ir kitos sistemos yra menamos pasaulio įvairovės pagrindas, kuri kyla ne iš spontaniško kūrybingumo ar bendruomeninio stichiškumo, o iš nevienodų galimybių, iš dirbtinai saugojamų išnaudojimo ir žeminimo sąlygų. Negri teigia, kad jo kuriama bendrystės ontologija ir yra kartu daugybės teorija. Daugybė virsta vienu bendruomenės įvykyje, jo singularumo metu. Vis dėlto jis nenagrinėja sovietinės kolektyvizmo prievartos ir sovietinio bendruomeninio perauklėjimo. Tame yra ir istorinio naivumo, ir, priešingai, vietos tikėjimui.

Spontaniškas ir stichiškas įsivadavimo laikas

Patirti ir pasinaudoti materijos, masių, gamybos stichiškumu, jo srautais, intensyvumu reiškia ne atsiskirti, o integruotis į šias tėkmes – įsivaduoti. Įsivadavimo sąvoką naudoju priešingai *išsivadavimui*, tačiau priešinu ne laisvę priklausomybei, o laisvės kryptis. Įsivadavimą galima nusakyti oksimoronu: įtraukiantis išsivadavimas (*engaging liberation*). Įsivaduoti, vadinasi įsitraukti į gyvenamąjį pasaulį, į jo tėkmes, atpažinti istorines ir materialias sedimentacijas, suprasti struktūrinius santykius, paversti juos savo veiklos medžiaga, savo *praxis* ir spontaniškai, stichiškai veikti, kartu su besimokančiomis draugijomis. Įsivaduoti, vadinasi, tapti meistrų-lyderiu, gebančiu kritiškai, racionaliai įveikti (*aufheben*) interpeliacijas, t. y. įtraukti apklausas ir apkaltas į dialogo, derybų ratą, paversti derybas aštriu politiniu procesu. Tuo pasireiškia meninė veikla, kai *praxis ir poesis* – pamatinių veiklų ir poezijos – dėka ne tik iškeliami gyvenimui nauji paveikslai, bet ir transformuojamas pasaulis. Įsivaduoti – vadinasi, grįžti atgal į priklausomybių liūną ir jį transformuoti. Įsivadavimo atveju, spontaniškumas ir stichiškumas ne pašalinami iš imanencijos, ne nutraukia ją, o veikia socialiai kūrybingai arba kritiškai. Šioje vietoje norėčiau pabrėžti imanentiškumo politikos sąsajas su laisvės ir valios teorijomis, kai aukštieji meno kūriniai ne pašalinami iš visuomenės, bet įtraukiami į bendruomenės augimo procesą, kai jie išreiškia savišvietos ir savikritikos funkciją. Toks įsivadavimas į gamybą, savivaldą reiškia sudaiktinimo ir susvetimėjimo nutraukimą, o ne abstraktų ar teroristinį sukilimą. Įsitraukianti į gyvenimo procesus laisvė sąlygoja komunikacijos, kooperacijos kismą ir savo laiko ir erdvės, tai yra savo ritmo ir trajektorijos, brėžimą. Luxemburg revoliucinio spontaniškumo teorija, Arend tarybų laikas, Negri savo laiko, priešingo ekvivalentiniam, puoselėjimas gali padėti aiškinti ir įgyvendinti politinę *įsivadavimo* funkciją. Ją aš sieju su mano knygoje įsikitinimai: sąmoningumo metamorfozės diskutuota „įsikitinimo“ idėja, kuri reiškia sąmoningą transformaciją ir taikoma silpnosios monados aiškinimui (Mažeikis 2013). Kartais įsikitinimo idėja buvo kritikuojama kaip nepakankamai visuomeniška ir politiška. Organizacinio spontaniškumo teorija turėtų tai paneigti. Spontaniško ir stichiško įsivadavimo pradžia būna banali, tačiau atmenant savi-mokos dialektiką, t. y. prieštarinę sąmoningumo raidą, galima pabrėžti, kad *įsivadavimas* yra tobulėjanti politinė-mėnėnė praktika, kuri užtikrina ne abstraktų, o turinę totalų-ir-konkretų įsikitinimą. Įsivadavimas socialiniu požiūriu yra Kitos-būties kritišką atpažinimą ir pavertimą savu turiniu: ne kapitalisto nuvertimą, o kapitalistinio santykio – gebėjimo akumuliuoti vertes – supratimą ir įveikimą, t. y. pavertimą socialine gerove. Visa tai dar galima pavadinti kapitalo, gamybos socializacija, kai socialinės gerovės tendencijos dera su naudos kaupimo veiksmis.

Atrodo, kad poezijos ir žaismo aukštinimas maža ką bendro turi su industrija, jos kritiniu suvokimu ir klasių vadavimu. Tačiau pernelyg didelis ideologijų, teorijų angažavimas uždaro įkvepiančius materijos ir poezijos gaivalus, meno raidą. Besivystančio spontaniškumo patyrimas padeda suvokti socialines-kūrybines laiko skirstymo galimybes, įveikti prisirišimą ar tai prie dieviškosios, valstybinės ar gamybinės tvarkos, tačiau ne sugriauna jas, o, priešingai, transformuoja, paversdamas tai, kas sedimentuota – nauja *praxis* medžiaga. Panašiai elgėsi tarptautiniai situacionistai – Guy Debordas, Raoulis Vaneigemas, Asgeras Jornas. Jie užgrobimo (*détournement, hijacking*) ar pakartotinio nusavinimo (kooptacijos, *recuperation*) būdais, įveikdami priklausomybių diskursus (pavyzdžiui, nuo „meno“ ideologijos), transformuodavo sudaiktinimą į priešingą – gyvą situaciją; tai, kas jau buvo pagaminta ar sedimentavosi, virto kapitalizmo savaime suprantamybe, paversdavo nauja dvasios ataka ir transgresija. Tai buvo ne revoliucinio išsivadavimo, o *įsivadavimo* veiksmas, ne šuolis į milinarizmą – tūkstantmetę palaimos šalį, o grįžimas į dulkių ir vargo pasaulį, kad jį pakeistų – įkitintų. Stichiškumas politikoje ir mene prilygsta gyvo religinio tikėjimo erezijoms, kai maldos ir veiksmo energija padeda įveikti dogmas ir prabilti naujais tikėjimo žodžiais, kurie jau nebesutampa su kanonu. Toks spontaniškumas ir stichiškumas padeda profesinėms sąjungoms, vietos komitetams ir taryboms, jei tik šios išdrįsta, įveikti hegemonines erdves, prievartines judėjimo trajektorijas, perkurti miestus ir gyvenamąsias aplinkas. Spontaniško ir kūrybingo įsivadavimo kategorijos: apverčiantis susidūrimas (kaktomuša), kritiškas atpažinimas, lygios derybos, suinteresuota kooperacija, būtiškas poelgis, transformuojantis išitraukimas, dalyvavimas kismo įvykyje padeda mąstyti istorinį materializmą ir socialinį materializmą. Būtiškas poelgis aprėpia ne abstrakciją ir racionalią sprendimo erdvę, o istorijos ir socialinės struktūros singularumą: laikinį ir erdvinį, prasminį ir gamybinį. Istorinės vertybės ir gamybiniai santykiai atsitinka singularumo akto metu, kai materijos stichija susirungia su proto argumentais ir kūrybingumu.

Alainas Badiou kalba apie įvykį kaip apie apverčiantį susidūrimą, kaktomušą ir plėtoja antifenomenologinę įvykio sampratą. Nereprezentacinis daugybės susidūrimas („daugybė yra prezentacijos režimas“ (Badiou 2005: 24) iš pirmo žvilgsnio yra kažkas priešinga poelgiui, numatančiam refleksiją ir atsakingumą. Jis pasitelkia matematinio aparato, tikimybių teorijos pavyzdžius aiškinti prezentacijos arba būties kaip įvykio turinį ir jų pagalba išplečia materialistinį spontaniškumo aiškinimą, paverčia jį meta-ontologiniu, o ne fenomenaliu, atveriančiu ne esamybės jutimą, o esamybės transcendavimą. Tačiau esamybė yra prezentacijos priešybė, nes prezentacija remiasi transcendencijos intervencija: tu, kas suteikia dermę atskirybėms. Tokią intervenciją galima vadinti susidūrimu, net kaktomuša: esamybė nelauktai,

neintencionaliai, susiduria su prezentacija. Susidūrimo įvykis yra ir ne noumenalus, o pakeičiantis. Kovojančių profesinių sąjungų interesai ir veiklos įsiveržia į jau struktūruotą esamybę ir pretenduoja ją pakeisti. Šis įsiveržimas nėra kokio nors plano reprezentacija, o tikrovės trūkis, lygiai kaip kovojantys už savo teises piliečiai perplėšia įprastinę daiktų tėkmę. Štai kodėl komunistiniai režimai, valdžios aparatas nori suvaldyti stichiškumą ir spontaniškumą: taip yra užtikrinamas esamybės tęstinumas ir pašalinamas radikalaus pokyčio pavojus. Neatsitiktinai Badiou yra lyginamas su apofatinės teologijos mistikais, kurie keistomis metaforomis, neturinčiomis šifro alegorijomis kalba apie Dievą, kaip tamsos debesį, kaip neištariamą, ne antropocentrišką, tačiau vykdančią nuolatines ir nenuspėjamas intervencijas. Revoliucinis spontaniškumas yra taip pat antifenomenalus, anapus ideologijos ir išskleidžiamas filosofijos skliaustuose, kai filosofija atsisako būti ideologijos sekėja. Tokią revoliucinę praktiką, kuri atakuoja Kitumą ir jį transformuoja, aš sieju su įsivadavimu: sugrįžimu transcendojančiam susidūrimui, keičiančiam kaktomušai. Tai gražina spontaniškumui transcendenciją, be kurios Luxemburg komunizmas yra tiesiog beprasmis: be transcendencijos nebūtų nei reikšminga *praxis*, o ir kūrybinį aktyvumą, atsigręžimą į savo Kitumą užgožtų partinės programos, pamatuotas režimas ir disciplina.

Grįžtant prie marksistinės *praxis* idėjos, galima sakyti: revoliucinė filosofija yra trūkio organizavimo praktika, tiesioginis veiksmas, kuris užtikrina apverčiantį susidūrimą ir transformaciją. Įsivadavimas ir yra kitoks nei reprezentacijos įsitraukimas į materijos, daiktų, gamybų – į Kitos būties srautą. Įsivaduojama prezentuojant Kitam save įvykio metu: manifestuojant darbininkų reikalavimus kapitalistui, tautos siekinius kolonizatoriui, demokratinius ketinimus autoritariniam režimui... Įsivaduojantis politinio laiko ir socialinės erdvės skleidimas yra giliai atgręžtas į Kitumą ir yra ne pasyvus Kito veido stebėjimas, o aktyvi intervencija į jo pasaulį, transcendavimas „į“ o ne „iš“. Įsivadavimas keičia stichines tėkmes (daiktų, gamybos...) ir jų institucijas: Bažnyčią, Valstybę, industrijas. Šiandieninis kapitalizmas sintezuoja spontaniškumą ir stichiškumą, gamindamas juos kaip festivalių, sporto industrijų emocinius pliūpsnius masėms, užimdamas ir daugindamas ilgąsias trukmes ir jų šaltinius: *praxis ir poeisis*. Tačiau kapitalizmas remiasi monokultūriškumo doktrina, o ne alternatyviu, Kitu veidu. O grupinė, pavyzdžiui, profesinių sąjungų, bendrijų rezistencija, plėtojant alternatyvius laikus ir erdves, numano savytą, spontaniškumą ir stichiškumą, kuris prielaidauja politinius veiksmus, derybas ir pastangas pakeisti viešpatuojančius reglamentus, valdžios struktūras ir savo pačių paklusimo praktikas.

Gauta 2015 09 28
Priimta 2015 10 05

Literatūra

- Adorno, T.W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. 2006. *History and Freedom. Lectures 1964–1965*. London: Polity.
- Adorno, T. W. 1997. *Aesthetic Theory*. Transl. R. Hullot-Kentor. London: Continuum.
- Arendt, H. 1968. *Men in Dark Times*. New York: Harvest Book.
- Arendt, H. 1990. *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Badiou, A. 2005. *Being and Event*. Transl. O. Feltham. London: Continuum.
- Cutrone, C. 2013. *Adorno's Marxism*. Chicago: The University of Chicago.
- Lukács, G. 1971. *History and Class Consciousness– Studies in Marxist Dialectics*. Transl. R. Livingstone. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Lukács, G. 1987. „Klasinė sąmonė“, vertė A. Šliogeris, in *Problemos*, Nr. 36, p. 92–119.
- Lukács, G. 1984. *Werke. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Band 13. Berlin: Verlag GmbH.
- Castoriadis, C. 1997. *The Imaginary Institution of Society*. Transl. K. Blamey. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Kant, I. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. München: Oldenbourg Verlag.
- Leninas, V. 1978. *Ką daryti?*, in *V. Levinas Pilnas Raštų rinkinys*, t. 6. Vilnius: Mintis.
- Luxemburg, R. 1951. *The Accumulation of Capital*. Transl. A. Schwarzschild. London: Routledge.
- Luxemburg, R. 1970. “Mass Strike, the Party, and Trade Unions”, in *Rosa Luxemburg Speaks*. New York: Pathfinder Press, Inc.
- Luxemburg, R. 1972. *Die Theorie und die Praxis. Gesammelte Werke*, Bd. 2. Berlin, S. 378–420.
- Marx, K. 1950. „Tezės apie Feuerbachą“, in *Marksas K. Engelsas F. Rinktiniai raštai*, t. 2. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Negri, A., Hardt, M. 2001. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Negri, A. 2014a. *Factory of Strategy: Thirty-three Lessons on Lenin*. Transl. by A. Bove. New York: Columbia University Press.
- Negri, A. 2014b. *Time of Revolution*. London: Continuum.
- Восленский, М. С. 1991. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. Москва: Советская Россия.
- Люксембург, Р. 1919. Реформа или революция? Петроград: Издание Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов.
- Спиноза, Б. 1998. “Политический трактат”, in: *Спиноза Б. Трактаты*. Москва: Мысль.

Gintautas Mažeikis

**DIALECTICS OF SPONTANEITY AND INTERPELLATION:
ON THE THEME OF R. LUXEMBURG'S CONSIDERATIONS***Summary*

The purpose of the paper is to dispute dialectics of spontaneity and interpellation referring to the perspective of historical and social materialism and interpreting the considerations of Rosa Luxemburg. I characterize spontaneity (*Spontaneität*) as internal and undefined without any clear permission of reason to act and the action itself; and I characterize the elemental (*Elementargewalt*) as external, visible,

and independent movement of large groups or masses that break down regulations, standards and regimes. I make a distinction between the developed spontaneity, the advanced elemental dependent on taste and experience of alternatives (as a special recognition stance) from banal and repetitive chaos, as an unreflective reaction to recurrent stimulus. The dialectical relationship or political negotiation between spontaneity and ideological interpellation is a relevant question of direct (protest) actions and revolutions and could be interpreted in the context of political parties and communities. The developed spontaneity and the elemental define the negotiation response to ideological invitations (interpellations). Historical materialism, as it was formulated by many of classical Marxists, was already defined by the program narratives and did not analyze the self-learning spontaneity, the self-studied transformation, the creative *Aufheben*, and the multiplying of alternatives and deviations. For a long time, the spontaneity was considered as an issue of party's factionalism: as dangerous deviations, revisionism, opportunism etc. As a central example for my considerations, I have chosen the actions of trade unions, local councils and public committees, the changes of their identities and influences of them on the social-economical processes. The main opposition discussed in the article is between the self-development of spontaneous, elemental political groups, on the one hand, and continuous party ideology, on the other. The author of the article distinguishes strong and weak interactions between experiential self-learning from manipulative ideology. The paper disputes the concept of engaged liberation as an opposite to liberation-from and considers the engaged liberation as a precondition of communal or public self-othering. The public self-othering helps to transform social reality through liberate engaging. Dialectics of spontaneity explains the intervention of Other-being into custom reality, the changing of mutual relationships through political negotiations and through the breaking of ideological and program presuppositions.

KEYWORDS: spontaneity, the elemental, R. Luxemburg, councils, historical materialism, social materialism, *praxis*, sedimentation, engaged liberation, self-othering.