

219778

**Časopis za sodelovanje
humanističnih in naravoslovnih ved,
za psihologijo in filozofijo**

Ekologija – psihološki in sociološki vidiki
Trstenjak, Polič, Barbič

Psihološke in filozofske razprave
Musek, Čuk, Debenjak, Plut, Rus

Smeri in problemi estetike
Jerman, Pihler, Erjavec, Tóth

Religija – sociološki in filozofski vidiki
Kerševan, Kosovel

Diskusija o humanističnih vedah
Strmčnik

Anthropos

UDK 3

Leto 1978, številka I-II

IZDANJE
JULIJANA

240776
+

ČASOPIS ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH IN NARAVOSLOVNIH VED, ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO

Anthropos izhaja pod pokroviteljstvom Univerze v Ljubljani;
izdaja ga Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo
in skupina družboslovnih delavcev

Izdajateljski svet:

dr. Ljubo Bavcon, Martin Čokl, dr. Božidar Debenjak, Janez Gregorač, dr. Andrej
Kirn, dr. Alojz Kodre, dr. Edvard Konrad, dr. Cveta Mlakar, dr. Janek Musek,
dr. Borut Pihler, Marko Polič, dr. Hubert Požarnik, dr. Vojan Rus, mag. Jože
Šter (predsednik sveta), mag. Andrej Ule, mag. Slavoj Žižek

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), **dr. Milica Bergant** (pedagogika), **Zvonko Cajnko** (so-
ciologija), **Gabi Čačinovič-Vogrinčič** (psihologija), **dr. Ludvik Čarni** (sociologija),
dr. France Černe (ekonomija), **dr. Božidar Debenjak** (filozofija), **dr. Frane Jerman**
(filozofija), **dr. Stane Južnič** (politologija), **dr. Valentin Kalan** (filozofija), **dr. Boris**
Majer (filozofija), **dr. Vid Pečjak** (psihologija), **dr. Vojan Rus** (filozofija), **Stane**
Saksida (sociologija), **dr. Fran Zwitter** (zgodovina)

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, mag. Andrej Ule

Tajnik uredništva: Vojo Likar

Lektorji: Sonja Likar, Mojca Terseglav

Načrt platnic in opreme: ing. arh. Edita Kobe

Časopis ima 4—6 številke letno. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12
Telefon 22-121

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošiljajte
na tekoči račun 50100-678-46236

Letna naročnina za posameznike 60 din, za delovne organizacije 100 din.

Cena enojne številke 20 din, dvojne številke 40 din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s finančno podporo Kulturne skupnosti Slovenije,
Raziskovalne skupnosti Slovenije in Izobraževalne skupnosti Slovenije



PO 3697/1979

Anthropos

Ekologija — psihološki in sociološki vidiki
Psihološke in filozofske razprave
Smeri in problemi estetike
Religija — sociološki in filozofski vidiki
Diskusija o humanističnih vedah

VSEBINA
(Anthropos, št. 1—2/1978)

- 5 I. EKOLOGIJA — PSIHOLOŠKI IN SOCIOLOŠKI VIDIKI
- 7 Trstenjak: Okvirni sistemsko teoretični modeli ekološke psihologije
43 Polič: Psihološke razsežnosti človekovega okolja
65 Barbič: Kvaliteta življenja občanov je odvisna od obeležij krajevne skupnosti
- 79 II. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE
- 81 Musek: Psihološka pojmovanja in razlage metaforične simbolike
105 Čuk: Aplikacija logike diskriminativne analize v psihologiji
- 109 III. SMERI IN PROBLEMI ESTETIKE
- 111 Jerman: Iz zgodovine estetike na Slovenskem
133 Pihler: Resnica hermenevtičnega izkustva kot izkustva umetnosti
143 Erjavec: Arheologija M. Foucaulta in njene umetnostnoteoretske implikacije
165 Tóth: Lukáčevo pojmovanje estetske teorije
- 179 IV. FILOZOFSKE RAZPRAVE
- 181 Debenjak: Pogled v zgodovino nastajanja »Anti-Dühringa«
197 Plut: Heideggerjeva tehnika
217 Rus: Marx: človek in zgodovina-narava-materija
- 231 V. RELIGIJA — SOCIOLOŠKI IN FILOZOFSKI VIDIKI
- 233 Kerševan: Religija in »pogoji obstoja (razrednih) družbenih formacij«
255 Kosovel: J. Moltmann, J. B. Metz in teologija revolucije
- 267 VI. RAZVOJ HUMANISTIČNIH VED
- 269 Strmčnik: O povojnem razvoju, stanju in nekaterih problemih pedagoške znanosti
- 277 VII. POGLEDI IN OCENE
- 279 Jerman: O prevajanju filozofske literature
284 »Socializem in demokracija« (Borut Pihler)
286 Vuko Pavičević: Ogledi o humanizmu (Jože Šter)
289 Akcijsko raziskovanje — modna provokacija ali nova paradigma v družboslovju?
(Franko Adam)
297 Nekaj pripomb h Kristevi (Slavoj Žižek)
306 Elmar Holenstein: Linguistik-Semiotik-Hermeneutik (Borut Pihler)
309 Mito-logika zahodne institucije (Matjaž Potrč)
313 Pismo uredništvu (Jože Munda)
- 315 VII. POVZETKI

Ekologija — psihološki in sociološki vidiki

1974, št. 1, str. 1-10

UDK 620.001.6(092)

Ekologija je znanost, ki proučuje vzajemne odnose med organizmi in okolico. V psihološki in sociološki ekologiji se osredotočamo na to, kako okolje vpliva na človekovo vedenje in psiho. To vključuje preučevanje vplivov naravnih in družinskih dejavnikov na osebnostne značilnosti in socialne interakcije.

Ena ključnih koncepcij v ekologiji je ekosistem, ki predstavlja skupino organizmov, ki med seboj in s okoljem vzajemno delujejo. V psihološki ekologiji se pogosto uporablja koncept ekološke niše, ki opisuje vlogo posameznika v skupini ali družini. To vključuje preučevanje vplivov strukture družine, vloge članov in vzajemnih odnosov na posameznikovo vedenje.

Ekologija ima pomembno vlogo v razumevanju človekovega vedenja in psihe. Preučevanje vplivov okolja na človekovo vedenje nam omogoča boljše razumevanje kompleksnih socialnih interakcij in osebnostnih procesov.

Ekologija proučuje tudi vpliv okolja na razvoj osebnosti. Raziskave kažejo, da okolje močno vpliva na razvoj osebnostnih značilnosti, ki se oblikujejo v zgodnjem otroštvu. To vključuje preučevanje vplivov družinskih dejavnikov, kot so vzgojni slogi, struktura družine in socialna podpora, na razvoj osebnosti.

Ekologija ima pomembno vlogo tudi v razumevanju socialnih interakcij. Preučevanje vplivov okolja na socialne interakcije nam omogoča boljše razumevanje kompleksnih socialnih interakcij in osebnostnih procesov.

Ekologija proučuje tudi vpliv okolja na razvoj osebnosti. Raziskave kažejo, da okolje močno vpliva na razvoj osebnostnih značilnosti, ki se oblikujejo v zgodnjem otroštvu. To vključuje preučevanje vplivov družinskih dejavnikov, kot so vzgojni slogi, struktura družine in socialna podpora, na razvoj osebnosti.

Okvirni sistemsko teoretični modeli ekološke psihologije

ANTON TRSTENJAK

Po letu 1970 srečujemo v psihološki in sociološki literaturi vedno pogosteje izraza ekologija in okolje, angleško tudi environment, v zvezi s tem pa prav tako novi pojem »ekološka psihologija« ali psihologija okolja, tudi ekološka psihologija ali psihološka ekologija ali kar ekopsihologija. Angleži uporabljajo razen tega celo izraz »behavioral ecology«.

Hkrati pa Gerhard Kaminski, eden prvih avtorjev na tem področju, ugotavlja (1976), da je »psihologija okolja oznaka za nekaj, česar pravzaprav še sploh ni«. Res pa je, da enotne opredelitve ekološke psihologije za zdaj še nimamo, čeprav jo daje že sam neposredni etimološki pomen izraza; saj grška beseda oikos (isto: latinsko viens, slovensko vas) = hiša, dom, domovina, okolje (vas) že sam pove, da gre pri tem res za psihologijo človeškega okolja, tega, kar ga obdaja, pri čemer je dom kot neposredno okolje na prvem mestu.

Takoj pa začutimo, da so lahko razhajanja že v neposredni razlagi tega izraza. Zato ni čudno, če npr. celo v isti knjigi, v skupnem zborniku, ali bolje, ponatisu razprav s skupnega simpozija o tej temi, najdemo kar nasprotujoča si stališča.

Saj imamo že takoj v začetku dvoumje. Lahko namreč izhajamo iz človeka in se tako bližamo okolju; lahko pa obratno začnemo tudi z okoljem in z njegovega stališča obravnavamo človeka. V prvem primeru imamo predvsem že znano socialno psihologijo, ki se v prvi vrsti nanaša na okolje in je ravno spričo tega vidika tudi socialna, ne pa le individualna, kajti pod okoljem z vidika človeka razumemo bodisi družbo ljudi, bodisi neosebno okolico, v kateri ta družba živi. V drugem primeru pa gre predvsem za ekologijo ali znanost o okolju, iz katerega prodiramo k človeku, da tako razvijemo posebno »behavioral ecology«.

Ne glede na ti izhodiščni alternativni, je za ekološko psihologijo odločilno, da se ne opira na laboratorijske eksperimente, marveč izhaja iz »naravnih življenjskih situacij«.¹ Metodološko ima torej ekološka psihologija največ skupnega s

¹ Temeljna dela ekološke psihologije so: R. G. Barker: *Ecological psychology*, Stanford (Stanford Univ. Press) 1968; H. M. Proshansky, W. H. Ittelson and L. G. Rivlin (eds): *Environmental psychology: Man and his physical setting*, New York (Holt-Rinehart-Winston) 1970; W. H. Ittelson, H. M. Proshansky, L. G. Rivlin and G. H. Winkel: *An Introduction to environmental psychology*, New York (Holt etc) 1974; K. H. Craik et al.: *New Directions in Psychology* (poglavje: *Environmental psychology*), New York (Holt-Rinehart-Winston) 1970; K. H.

sodobno etologijo, ki prav tako preučuje živalsko obnašanje v naravnih življenjskih okoliščinah, v primeri z živalsko psihologijo, ki ima podobno kakor (človeška) psihologija sploh svoje izhodišče v laboratorijskih eksperimentih. Znajdemo se pred zanimivim dejstvom: obe najnovejši panogi (ali tudi smeri) sodobne psihologije, to sta etologija in ekologija, izhajata iz istih metodoloških izhodišč; hkrati s temi izhodišči pa sta si utirili pot tudi do novih predmetnih območij, ki se tu ne morejo več istovetiti ne z živalsko psihologijo (ko gre za etologijo) ne s socialno psihologijo (ko gre za ekologijo).

Nekateri nemški psihologi (npr. Lutz H. Eickensberger) razločujejo psihologijo okolja in ekološko psihologijo. Vendar pa ima Kaminski prav, ko pravi, da je ta vidika in izraza težko dosledno izvajati (prvi je usmerjen normativno in v prihodnost, drugi bolj v osnovno znanstveno interakcijo človek-okolje); celo avtorji v njegovi knjigi (zborniku) se ne ravnaajo dosledno po tej distinkciji.

Ekološka psihologija, ki ne izhaja niti iz laboratorijskega eksperimenta (eksperimentalna psihologija) niti iz človeka (humana psihologija) niti iz živali (etologija), temveč iz okolja, ima kajpak prav zaradi te metodološke posebnosti vsaj okvirno tudi še nekatere druge značilnosti, ki se v drugih, bolj ustaljenih psiholoških smereh ne pojavljajo tako očitno.

Predvsem je to smer, ki še nima vsestransko izdelanih teoretičnih zasnov ali pa se zamisli posameznih avtorjev še močno razhajajo. Prav zato pa je ta ekološka usmerjenost še močno prepletena z osnovnimi znanstvenimi vprašanji. In če pomislimo, da je znanost o znanosti, kakor bi lahko imenovali ravno raziskave in razmišljanja o osnovah znanosti (Grundlagenforschung), prav tako pojav zadnjih desetletij, potem nam je tem bolj razumljivo, da se nove smeri v znanosti prebijajo ravno skozi vprašanja znanstvenih osnov samih.²

Iz istega razloga so ekološko psihološka prizadevanja seveda tesno povezana z drugimi znanstvenimi področji (z arhitekturo, etnologijo, antropologijo, s sociologijo, kulturno zgodovino, z varstvom narave, pa tudi s pedagogiko in celo z etiko), so torej izrazito interdisciplinarna. Tako ekološka psihologija nehote trči tudi na etična vprašanja in postaja normativna veda, čemur se je do zdaj akademska psihologija z izhodiščem v laboratoriju dosledno ogibala.

Vse te posebnosti vodijo ekološko psihologijo v smeri sistemskih povezav.

Kolikor preučuje človeka ne le v zvezi, marveč tudi z izhodiščem v ekologiji, je seveda usmerjena v sistemsko celostno gledanje na človeka. Ni ji dovolj, da podaja posamezne teoretične izsledke, ki so bolj ali manj osamljeni, brez prave povezave s človekom in z njegovo prakso v vsakdanjosti, temveč hoče že izhodiščno človeka zajeti in razumeti v njegovem vsakdanjem kontekstu z okoljem. Zato ji ni dovolj niti kak teoretični model človekovega vedenja ali tudi celotne človekove osebnosti, marveč hoče na podlagi in v povezavi z okoljem dobiti kar »svetovni model«, kakor se glasi ena od krilatic njenih ambicij. Problemi okolja — to so

Craik: Environmental psychology, Annual Review of Ps, 24 (1973), 403—422; E. P. Willyems and H. L. Raush (eds): Naturalistic viewpoints in psychological research, New York (Holt-Rinehart Winston) 1969; L. Kruse: Räumliche Umwelt, Berlin (De Gruyter) 1974; G. Kaminski: Umwelt-psychologie, Perspektiven-Probleme-Praxis, Stuttgart (Klett) 1976.

² Gl. Cl. Grossner idr.: Das 198. Jahrzehnt, Eine Team-Prognose für 1970 bis 1980, Hamburg (Christian Wegner), 1970, 481 sl., zlasti članek Ch. Fr. v. Weizsäcker: Die Rolle der Wissenschaft, 495—512.

res problemi, ne samo navadna vprašanja — so namreč prepleteni z neštetimi življenjskimi vprašanji, ki obsegajo celotni planet, ne morda samo del populacije (ali vzorec), ki bi jo mogli po že ustaljenih statističnih teoremih preprosto preizkušati glede na njihovo signifikantnost.

Do zdaj si zlepa nobena psihološka smer ni zastavljala tako ambicioznih nalog kakor ravno ekološka psihologija. Njene naloge posegajo nazaj v retrospektivno zgodovinsko razlago ali pojasnjevanje, hkrati pa v prospektivno načrtovanje prihodnosti. Vse to zahteva široko zasnovano raziskovanje, ki daleč presega individualno znanstveno prizadevanje in posega v odločilne problemske sklope, ki zadevajo celotno človeško družbo.

Vse to prizadevanje gre prav v izpolnjevanje tiste globoke vrzeli, ki so jo kot vakuum videvali nekateri ostri kritiki dosedanje psihologije.³ In ali ne bi mogli prav marksistično usmerjeni psihologi najti na ekološkem področju obetavno izhodišče za marksistično zasnovan psihološki sistem, ki ga še do danes ni nihče prav izdelal? Saj se v tem izhodišču srečamo že s temeljno Marxovo postavko, po kateri so zunanje gospodarsko socialne okoliščine odločilne za smer vse človekove kulturne dejavnosti in s tem tudi za oblikovanje njegove podobe (ravnanja, zavesti, osebnosti).⁴ To velja tem bolj, ker je ekološka psihologija začasno še brez pravih teoretičnih zasnov: njen vakuum je prav v teoriji najočitnejši.

Prav tako velja tudi obratno: če kdo misli, da je njegova psihologija marksistična že zato, ker pogosto navaja stavke iz Marxa, se moti; saj Marx kot znanstvenik sploh ni bil psiholog, marveč sociolog; pri njem lahko sodobni psiholog najde kvečjemu skladnost s svojimi nazori, ne pa psihološki sistem; tega mora izdelati sam; ne glede na okoliščino, da za Marxovega življenja psihologije kot empirične znanosti v modernem pomenu besede še sploh ni bilo.⁵

Ker je območje ekološke psihologije z ene strani docela odprto, z druge pa še malo obdelano, moremo v nadaljevanju nakazati zgolj okvirno le nekaj najočitnejših perspektiv, ki se ji odpirajo, hkrati pa jo pomenljivo oddaljujejo od dosegljivih teoretičnih modelov. Zgrnili bi jih v naslednje (okvirne) skupne imenovalce: novi model splošne in socialne psihologije, sistemski ali multikavzalni model: okolje-človek, kulturno antropološke primerjave ali tudi ekološko kulturno vedenjski model ter na prakso osredotočene perspektive s psihologijo stanovanjskih prostorov in njihovega oblikovanja, ekologijo prostega časa, ekološko psihološki problem prometnega hrupa, ob tem pa sploh celotno področje ogrožanja človeka in varstva narave.

³ Prim. H. Westmeyer: Kritik der psychologischen Unvernunft, Stuttgart (Kohlhammer) 1973; K. Holzkamp: Theorie und Experiment in der Psychologie, Berlin (De Gruyter) 1964; isti: Zum Problem der Relevanz psychologischer Forschung für die Praxis, Psych. Rundschau, 21 (1970), 1—22; pri nas dr. H. Požarnik: Kakšno psihologijo potrebujemo, Posvetovanje psihologov Slovenije, Portorož — November 1976, Ljubljana 1977, 13—18.

⁴ »Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen.« Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859, LV.

⁵ Psihologija se je po letu 1879 (Wundtovi prvi laboratorij) šele komaj porajala, Marx pa je leta 1883 že umrl.

Zanimivo je, da je predhodnik ekološke psihologije že Willy Hellpach (1877—1955), ki je bil pred 50 leti s svojim delom še pravi outsider med psihologi;⁶ niso bili torej Američani (Proshansky, Ittelson, Rivlin, Wohlwill, Carson, idr.) prvi, še manj pa docela izvirni.

Pravi predhodnik ekološke psihologije v Ameriki je bil Egon Brunswik (po rodu Dunajčan, tam tudi privatni docent, pozneje je kot Žid pred nacizmom emigriral v Ameriko),⁷ za njim pa Roger Barker v Kansasu.

Hellpachova izhodiščna misel je bila, da predmet psihologije ne sme biti »umetno individualizirano duševno življenje«, kakor ga pozna eksperimentalna psihologija, marveč »psiha, kolikor je odvisna od svojega dejanskega okolja«. S tem ni kritiziral samo Wundtove fiziološke in sploh eksperimentalno psihološke laboratorijske (nemške) psihologije, temveč tudi eksperimentalno izoliran organizem behavioristične (ameriške) psihologije. Sicer tudi Hellpach priznava, da je v začetku vsako znanstveno delo prisiljeno umetno izolirati predmet raziskovanja, vendar pa ne sme pri tem ostati, marveč mora svoj predmet posaditi zopet nazaj v stvarnost.

Hellpach loči nekako tri ravni ekološke psihologije, se pravi, raziskuje okolje kot njen predmet na treh ravneh:

1. Naravno okolje, ki ga sestavljajo tla, zrak, svetloba, minerali, rastline in živali, podnebje, skratka vsi naravni pojavi, ki vplivajo na človeka geopsihično.

Beseda geopsihičen je postala že zgodaj njegov izvirni strokovni izraz; saj govori kar o pravi geopsihologiji. Hkrati pa poudarja, da obratno tudi človek to naravno okolje stalno geogično oblikuje in spreminja.

Tako pretežno fizikalno ali celo geološko pojmovanje okolja v zvezi s človekom je odločilno za ekološko usmerjenost psihologije. Tudi ameriški utemeljitelji ekološke psihologije (Proshansky, Ittelson idr.) gledajo na okolje najprej kot na physical setting v nasprotju s prejšnjim, pretežno socialno, boljše, sociološko pojmovanim okoljem. Prej so namreč okolje vpletali v psihologijo vselej samo toliko, kolikor so videli v njem predvsem socialni dejavnik.

2. Socialno okolje, se pravi okolje, ki ga človek srečuje kot družben (socialen) pojav, to je v zvezi s človeško družbo. Na tej ravni je zgolj fizikalna stran okolja tako rekoč v ozadju človeških dejavnikov in družbenih plasti zakrita. Tako pojmovano okolje je meritorni predmet socialne psihologije, ki bi tedaj bila tudi nehoti del nove ekološke psihologije.

3. Kulturno okolje predstavlja vse stvaritve in usedline, ki jih je človek kot zgodovinsko bitje zapustil v okolju in z njimi tako ali drugače preoblikoval na-

⁶ W. Hellpach: *Psychologie der Umwelt*, v E. Abderhalden (Hrsg.), *Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden*. Abt. VI, C, Helf 3, Wien (Urban-Schwarzenberg) 1924. Docela izvirni sta zlasti njegovi knjigi: *Geopsyche*, Leipzig (Engelmann) 1950 (že šesta izdaja), in *Mensch und Volk der Grosstadt*, Stuttgart (Enke), 1951 (druga izdaja); a tudi *Sozialpsychologie*, Stuttgart (Enke), 1951 (tretja izdaja); začel pa je že z delom: *Die Grenzwissenschaften der Psychologie*, Leipzig (Dürr) 1902.

⁷ Izraz ekologija je Brunswik vpeljal v psihologijo v razpravi: *Scope and aspects of the cognitive problem*, v A. Gruber (ed.), *Cognition*, The Colorado Symposium, Cambridge, Mass. 1957, 5 do 31.

ravno okolje: orodja in stroji, hiše in stanovanja, delavnice in tovarne, tehnične naprave, mostovi in jezovi, rudarstvo in poljedelstvo in gozdarstvo, pa tudi knjige in organizacije z državnimi upravami itd.

S tem pa je že povedano, da ta tretja raven okolja vsebuje tudi drugo in prvo. Kakor po naravni zakonitosti sloni druga na prvi in tretja na obeh prejšnjih, tako po kulturno zgodovinski, se pravi razvojni strani prva prehaja vselej v drugo in tretjo. To se pravi, kjerkoli živi in deluje človek kot homo faber, ki se hkrati pojavlja že kot homo sapiens, prehaja naravno okolje v socialno in kulturno; nikjer ne najdemo več čistega »naravnega okolja«, saj so danes celo »pragozdovi« kot prototip nedotaknjene narave le še zakonito zavarovani rezervati.

Z drugimi besedami bi lahko rekli: kjerkoli živi človek, stopa naravno okolje v nerazdružljivo zvezo s človekom in je zato vedno tudi že človeško okolje.

Isto velja za pojem svet, kakor hitro ga uporabljamo kot korelativen pojem človekovega ravnanja. Tu je svet več, kot bi bil zgolj po svojih fizikalnih in ontoloških kategorijah. Tu svet ni golo stanje, marveč obenem dejanje, in to prav človeško dogajanje; je antropocentrična enota, v kateri najde človek svoj obstoj. Ta antropocentrična enota obsega kajpak tudi socialni sistem, v katerem človek živi, z njim pa tudi njegovo zgodovino, ki se v svetu simbolično pojavlja. Zgodovina se ne pojavlja simbolično samo v zgradbah (npr. egiptovska piramida, gotška katedrala, kitajski zid, nuklearna elektrarna itd.), marveč tudi v zemljepisnih oblikah (npr. Bled, Doberdob, Triglav itd.).

Če je tedaj predmet ekološke psihologije človek ali njegovo ravnanje v odnosu do njegovega simbolično privzetega in oblikovanega okolja,⁸ potem le-ta ne pomeni morda samo kake nove panoge (uporabne) psihologije, pač pa novo usmeritev (K. H. Craik: new direction) splošne psihologije, se pravi psihologije sploh. Zakaj? Ker je bila vsa dosedanja splošna psihologija, najsi so jo pojmovali kot nauk o človekovi zavesti ali kot znanost o vedenju (ravanju), sestavljena na preprostem odnosu: dražljaj — odgovor (S — R), ki je brez okolja. Dražljaji niso bili nikoli enote okolja, marveč izolirani, iztrgani iz konkretne prepletenosti z okoljem. V ekološki usmerjenosti pa nam gre za človeka v konkretnem okolju: bolnika v bolnišnici, učenca v šoli, delavca v delavnici, gospodinjjo na trgu ali doma, sodnika v sodni dvorani itd. Tak človek pa ima le malo skupnega s poskusno osebo, ki smo ji vzeli vso družbenost in zgodovinskost, kakor se pravilno ostro izraža Holzkamp, na katerega se pri tem sklicuje C. F. Graumann.⁹

Narobe pa tako pojmovana psihologija nikakor ni istovetna s socialno psihologijo, pri kateri gre predvsem le za medosebne odnose; ekološka psihologija ob vsem tem enako upošteva tudi zgolj stvarno predmetno, recimo, fizikalno stran

⁸ To je dobesedni prevod opredelitve, ki jo dajejo Proshansky, Ittelson in Rivlin s sodelavci, ko jo opredeljujejo »as a study of human behavior in relation to the man-ordered and -defined environment«, o. d. 5.

⁹ Prim. Kl. Holzkamp: Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie, v H. G. Gadamer in P. Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie, Bd 5: Psychologische Anthropologie, Stuttgart (Thieme) 1973, 237 sl. in njegovo znano delo: Kritische Psychologie, 1972; C. F. Graumann, Die ökologische Fragestellung — 50 Jahre nach Hellpachs »Psychologie der Umwelt«. Vortrag auf dem 29. Kongr. d. Dt. Gesellschaft für Psychologie, Salzburg, 1974.

okolja, kakor ga človek srečuje, doživlja in oblikuje v orodju, pohištvu, opremi, hišah in neštetih napravah v naravi in tehniki, družbi in kulturi.

Gre torej predvsem za novo, spremenjeno psihološko mišljenje. Pri ekološki psihologiji gre za to, da vnesemo okolje v središče splošne psihologije, da njen monokavzalni obrazec S — R spremenimo v multikavzalni, v S — O — R, v katerem posrednik med obema obsega pod pojmom okolja številne konkretne dejavnike. Teh sicer ne moremo nikoli docela izčrpati, vendar jih moramo redno pritegovati kot integralno celoto vzrokov, ki v vzajemni vzročnosti sodelujejo s človekom in z njegovim ravnanjem. Gre za sistematično, se pravi vsestransko pritegnitev ekoloških vidikov v splošno psihologijo.

Kakor hitro pa smo to ugotovili, smo nehote premaknili tudi vprašanje predmetne opredelitve v drugačen zorni kot. Ko gre pri ekološki psihologiji za integracijo vseh vidikov okolja, ta na videz konkretno določen predmet raziskovanja dejansko nikoli ni prav dosegljiv. Nedosegljiv ni samo zaradi odprtosti v neskončnost, saj ga spričo številnosti predmetov nikoli ne moremo izčrpati, temveč tudi zaradi kompleksnosti vzrokov, to je zaradi multikavzalnosti sistemsko povezanih dejavnikov, kar pa je končno isto kakor multidimenzionalnost predmetov.

Če dosedanje pojmovanje psihologije ni dovolj jasno pokazalo, da smo prisiljeni opustiti misel na njen vnaprej opredeljen predmet in se sprijazniti z obravnavo problemskih odnosov, kakor jih v zgodovinskem razvoju srečujemo, potem je to ob ekološki psihologiji nedvomno mnogo jasneje in bolj prepričljivo. Ekološka psihologija se v svojem preučevanju človeka v odnosu do konkretnega okolja nenehno srečuje z vedno novimi vprašanji, večkrat kar presenetljivimi. Okolje s svojim družbenim kontekstom tako rekoč vnaša v psihologijo vedno nove vidike in probleme, ki stopajo pred nas kot naloge — in te kot »predmet«. Prav tu dobimo tudi neposredno potrdilo za pravilnost Feiglrove trditve, da v empirični znanosti »znanstvena resnica velja lahko samo do nadaljnjega opazovanja«.

Tako pojmovanje znanosti, ki si ne more strogo opredeliti svojega predmeta, marveč jo je treba pojmovati kot »povezavo problemov«, ki se kažejo v nepretrganem zgodovinskem razvoju, ne pa kot vnaprejšnje predmetno določilo, so razvili — delno pod vplivom Maxa Webra — nemški kritični psihologi v medsebojni kontroverzi prav ob utemeljevanju ekološko psiholoških vidikov.¹⁰

Z vprašanjem predmeta pa se odpira ipso facto tudi vprašanje teorije, se pravi: katero je prvenstveno področje teorije v ekološki psihologiji? Tu si nekateri vprašanje zelo olajšajo, češ da je predmet dan že z imenom teorije. Vodilni ameriški ekološki psihologi (Proshansky, Ittelson idr.) se zato zadovoljijo tudi s preprosto operacionalistično definicijo: »Psihologija okolja je to, kar psihologi okolja delajo.«¹¹

Prav tako operacionalistično stališče, ki ga v tej zvezi upravičeno imenujemo »previdno stališče«, pa daje nemškim psihologom pobudo in potrdilo za nazor,

¹⁰ Glej o tem mojo razpravo: Miselne zadrege sodobne psihologije, *Anthropos*, 1974, 11—24.

Zlasti je tu zanimiva kontroverza med R. Kirchoffom in Th. Herrmannom; prim. Herrmann: Braucht die Psychologie eine Gegenstandsbestimmung? *Zt f. Klinische Psych. u. Psychotherapie* 21 (1973), 292 sl.

¹¹ »Environmental psychology is what the environmental psychologists do.« (O. d. 5, glej opombo 1).

da ekološke psihologije res ne smemo imeti za novo panogo psihologije, temveč samo za preusmeritev psihologije, ki je razvoju psihologije imanentna, izhaja iz nje same (K. Pawlik, K. H. Stapf, Th. Herrmann in, seveda, Graumann). Gre za specifično postavitev vprašanja in metode, namreč za raziskovanje odzivov in učinkov, ki izhajajo iz fizičnih, socialnih in drugih življenjskih okoliščin človeka in tako vplivajo na način njegovega doživljanja in ravnanja. Tako se ekološka psihologija izkaže kot dopolnilo eksperimentalno psihološki metodiki in tematiki.

In tako smo se nehote zopet znašli pred že celih sto let staro alternativo med eksperimentalno in korelacijsko metodo, ki jo je Wundt izrazil kot nasprotje med eksperimentalno in psihologijo narodov, ali zgodovino človekove narave, kakor imenuje to metodo Boring, in ki jo je K. Bühler povzel v krilatico »kriza psihologije« (1927). Istega leta je tudi Kurt Lewin v svoji razpravi »Gesetz und Experiment in der Psychologie« obravnaval to dilemo in očitek, da je psihološki eksperiment življenju tuj, zavračal s poskusi v fiziki, kjer npr. elektrike tudi ne raziskujejo z gromom in bliskom, ki so torej »življenju tuji«, in vendar jim tega nihče ne očita.

Vse te diskusije, ki so ob ekološki psihologiji na novo oživele, kažejo tedaj tako ali drugače v smer sinteze, na kar je opozarjal predsednik ameriškega psihološkega društva Cronbach že leta 1957.

Po K. Lewinu, ki je utemeljitelj psihologije polja in s tem tudi nekak predhodnik psihologije okolja, govorimo ob tej alternativni tudi o razliki med eksperimentom (metodo) laboratorija in polja ter priznavamo njuno dopolnilno in komplementarno vrednost. Dopolnilnost pa je nekako v tem: veliki notranji veljavnosti (validiteti) laboratorijskega eksperimenta ustreza razmeroma manjša notranja vrednost eksperimenta v polju, ki pa dopušča večjo možnost posploševanja; eksperimentu v polju je skupna z eksperimentom v laboratoriju možnost variiranja poskusnih okoliščin; loči pa se od laboratorija po veliki sestavljenosti neodvisnih spremenljivk, po prirodnosti izkustvenih okoliščin in (navadno) večji nevednosti poskusnih oseb glede njihove vloge v poskusu; vloga eksperimentatorja v laboratoriju je neprimerno večja kot ob poskusih v polju.

D. T. Campbell in J. C. Stanley, ki sta to razliko natančno razčlenjevala,¹² še posebej poudarjata (in za njima Stapf), da ima eksperiment polja hevristično funkcijo, ki nam kaže pot do novih hipotez, ki jih potem eksaktno testiramo v laboratorijskem eksperimentu, vtem ko nam laboratorijska raziskava lahko rabi za primer modela ali bolje za simulacijo stvarnosti, ker ji je strukturno podobna; napovedi, ki jih iz nje izvajamo, pa moremo preizkusiti v naravnih okoliščinah raziskav v polju (okolju).

Med ameriški ekološkimi psihologi je nasproten eksperimentalni metodi E. P. Willems s svojimi sodelavci (H. L. Raush idr.): naturalistic research mu je in vivo, tudi in situ, medtem ko je laboratorijsko raziskovanje in vitro. Še bolj odklonilen je R. G. Barker,¹³ ki tu razlikuje dva pojma: v laboratoriju je eksperimentator operator, v polju pa je samo transducer, ki ne posega aktivno v dogajanje, marveč pojave samo kodira in transformira v podatke T, ki se dado zopet

¹² Povzemam jih po Kurtu H. Stapfu: Bemerkungen zur Gegenstands- und Methodendiskussion in der Umweltpsychologie, v G. Kaminski (Hsgr), Umweltpsychologie, o. m. 26 do 39.

¹³ Gl. Barker, Ecological Psychology, Stanford 1968, 140 sl.

spremeniti v psihološke pojave, in skladnost med izvirnimi in rekonstituiranimi pojavi »is the ultimate test of the adequacy of T data«.

Stapf s to Barkerjevo distinkcijo polemizira, češ da s »transducer« metodo nimamo nobenega teoretičnega dobička, ker je zgolj s tako metodo pač težko priti do nomoloških (zakonitih) trditev.

Stapf bo imel prav. Treba bo v tej diskusiji slej ali prej priznati metodološki pluralizem in z njim končati dolgotrajno polemiko. Pomen različnih metod ali pristopov k reševanju vprašanj je slej ko prej ravno v njihovi dopolnjevalnosti ali komplementarnosti. Tega mnenja je tudi Willems.¹⁴ Ta pluralizem in dopolnjevanje metod pa pomeni, da predstavlja ekološka psihologija res novi model splošne psihologije, ne pa morda kakšno novo panogo uporabno psihološkega raziskovanja.

SISTEMSKI MODEL: ČLOVEK — OKOLJE

Izledek prvega poglavja bi mogli strniti v tale stavek: ekološka psihologija je usmerjena problemsko, ne pa metodološko. Hugo Schmale¹⁵ ugovarja zoper laboratorijsko metodo, kjer imajo rezultati veljavo samo v eksperimentalno določenih pogojih, da se po tej strategiji dejansko nihče prav ne ravna, kajti vsaka rešitev kakšnega vprašanja odpre cele snope novih vprašanj, pred katerimi se induktivna strategija znajde v resni zadregi, kakor hitro gre za zahteve prakse.

Zato predlagajo za znanstveno metodično obravnavo ekološke psihologije, naj bi predvsem razčistila temeljni odnos: človek — okolje.

Pri tem trčimo takoj na presenetljivo preprosto dejstvo, da je vsaka psihologija, ki jo opredeljujemo kot vedo o ravnanju (vedenju, obnašanju), pravzaprav že psihologija okolja, kajti ravnanje ni nič drugega kakor dejavni odnos organizma do okolja. Kadar gre za človekovo ravnanje, imamo torej odnos: človek — okolje.

Kako vpliva okolje na človeka? Tu je možnih več modelov.

1. Kot določujoča sila, ki se ji človek mora podvreči in prilagoditi, če hoče preživeti. Sem sodijo gotovo prvinske zahteve prehrane in samoobrambe, torej nekako tisto, kar je Ch. Darwin zajel v pojem »boj za obstanek«. Herbert Spencer in za njim vsi deterministi so si človekov odnos do okolja predstavljali izključno v tem determinističnem modelu, ki je nedvomno enostranski in ga danes psihologi, sociologi in antropologi zavračajo.

2. Kot sklop raznih realnih možnosti, ki naj bi jih človek izkoriščal, usmerjal in nadzoroval. Ta model bi lahko imenovali tudi pragmatično racionaliziran odnos človeka do okolja. Njegov prototip je ergonomija, ki se je uveljavila zlasti v industrijski psihologiji: študij gibov in časov, ki naj bi izločil vse »nepotrebne« kretnje in z njimi nepotrebno izgubo energije in časa.

¹⁴ E. P. Willems: Behavioral Ecology and Experimental Analysis: Courtship is not enough, v Nesselroade J. R. and Reese H. W. (eds), Life-span developmental psychology, New York (Acad. Press) 1973, 195 do 217; navajam po G. Kaminskem: Umwelt-Psychologie, o. m. 37 in 39: »when the ecological perspective is formulated properly, integration with experimental analysis presents no real problem. The argument is that progress in behavioral ecology depends upon procedural pluralism«.

¹⁵ H. Schmale: Probleme der Umweltpsychologie, v: G. Kaminski, o. d. 99 do 106.

Na tej docela racionirani podlagi so načrtovane sodobne kuhinje, kjer je dejavnost gospodinje skrčena na minimum; vse naprave so v dosegljivi bližini, ni se ji treba niti pripogibati niti hoditi po kuhinji. Podobno so zracionirali delovne gibe in napore zlasti v vseh industrijskih delovnih obratih.

In posledica? Kot nadomestilo za premalo zahtevno in skoraj negibno delo so uvedli pravo znanost in tehniko o trimu: človek naj bi hodil po predpisanih gozdnih stezah z ovirami, kjer naj bi delal vse tiste gibe, počepe in stezanja, ki smo mu jih na »racioniranem« delovnem mestu preprečili.

Tako smo se ob takem pojmovanju razmerja človek — okolje znašli pred prav tako napačno zracionirano izrabo prostega časa, kakor smo prej enostransko in nenaravno zožili delovne gibe in delovni čas.

3. Kot verjetnostni model, ki psihologom po statističnih teoremih omogoča predvidevanje optimalne prilagoditve človeka na okolje.

Ta vzorec, ki je v sodobni psihologiji najbolj razširjen, pa ima vendarle že v svojem zametku to slabo stran, da podaja vedno samo povprečnega delavca, voznika, meščana ali podeželana; ne more pa ničesar povedati o subjektivnih motivacijah niti v sredini niti na obeh koncih pogostnostne porazdelitve, kar bi bilo nujno potrebno za humanizacijo odnosov in kar naj bi bil ravno namen vsake psihologije okolja.

H. Schmale pravi, da se je v ta model prej zavrnjeni determinizem vtihotapil skozi stranska vrata statistike. Kaj ima to opraviti s človečnostjo, če so sodobna stanovanja prikrojena po pravilno načrtovanem, se pravi verjetnem povprečju, ko pa so dejansko za večino bodisi pretesna, bodisi prevelika.

Toda tudi upoštevanje dolgotrajnih navad in razvojnih dob ne zadošča vedno za pravilno humano načrtovanje okolja. Schmale navaja kot primer Kandighar, glavno mesto indijskega Pandžaba, ki ga je načrtoval Le Corbusier pred tremi desetletji skupaj s sociologi. Upošteval je namreč različnost kast in temu ustrezno načrtoval različne tipe stavb. Toda preden je mesto dozidal, so se socialno psihološke razlike kast že močno spremenile in mesto s tako diferenciranimi tipi hiš je zdaj razvoju samo v oviro, ne v napredek.

4. Kot sistemsko teoretična enota: človek — okolje.

Predhodnik tega pojmovanja je že Kurt Lewin, ki je med psihologi prvi načelno razločeval med življenjskim prostorom in psihološkim okoljem; študij tuje zunanje lupine tega življenjskega prostora pa je imenoval psihološko ekologijo. Odločilno za ekološko psihološki pristop k človeku je ravno to razločevanje med fizičnim in psihičnim okoljem. Psihično okolje, ki je predmet ekološke psihologije, ni nič drugega kot kognitivno in emocionalno preoblikovano fizično okolje, kakor ga posameznik dojema in se ob njem vede. Tako stopi človek v okoljem v vsestransko povezavo, v enoten sistem.

Okolje, gledano iz sistemsko teoretičnega zornega kota, je potemtakem sistem številnih prvin in odnosov, ki so v človeku in okolju hkrati. V tem sistemu se fizični svet subjektivira, dobiva psihične lastnosti, ki jih človek vanj projicira, hkrati pa se človekov svet objektivira, saj je tudi sam s svojim ravnanjem del tega okolja.

Tako sistemsko gledanje na okolje nas varuje pred napačnim, prehitrim poenostavljanjem vzročnih zvez; kajti vsak sistemsko teoretični pristop je že načelno (po definiciji) multikavzalen. Hkrati pa stoji v tem sistemu človek-posameznik kot

kritični opazovalec in porabnik tako rekoč zunaj sistema, v določeni razdalji in kot nasprotni pol okolja.

Prav v tem se izkazuje posebno dialektično navzkrižje v modelu: človek — okolje. Tako pojmovano okolje ima z ene strani polno subjektivnih primesi, ki bijejo v obraz osnovni zahtevi po znanstveni objektivnosti in preverjanju zanesljivosti, veljavnosti in napovedovalnosti podatkov. Z druge strani pa ima večina prvin in odnosov v tem okolju le malo opraviti z že ustaljenimi psihološkimi pojmi. Navzkrižje je tudi v tem, da se v sistemu »človek — okolje« človek hkrati znajde kot subjekt in objekt in da je v obravnavi teh vprašanj prisiljen to dvojno vlogo menjavati, kakor pač zahteva proces raziskave sam.

Pri tem ne smemo spregledati, da tudi raziskovalec sam, ko meni, da je in da hoče biti objektivni, nehote predpostavlja, da ima on isto okolje kakor ljudje (populacije), ki jih raziskuje. Tako sam nehote vnaša v objekt (populacijo) raziskave svoje predstave in nagibe, pri tem pa meni, da je še vedno objektivni. Tu torej — da to nepopolnost izenači — ne gre drugače, kakor da pri vsaki raziskavi objekt raziskave, tj. populacijo samo, pritegne v načrtovalni proces, torej objekt v subjekt, da s svojimi predstavami in nagibi sodeluje in tako po možnosti kompenzira subjektivnost raziskovalca. Res pa je: delna subjektivnost je tu neizogibna. Ekološki psihologi se odpovedujejo objektivnosti.

Tako se je izkazalo, da psihološko relevantna taksonomija okolja ne more izhajati zgolj iz objektivnih dražljajskih okoliščin, se pravi iz strukturnih znakov okolja. To je sicer skušal Barker doseči s preprosto zvezo S—R, da bi tako sistematiziral ali taksonomiral odnose med človekom in okoljem. Izhajal je iz pojma »behavior settings« kot ekološke raziskovalne enote, s čimer je razumel »naravne pojave«, kakor obstajajo v stvarnem svetu zunaj laboratorija in jih ne vzpostavimo z namenom eksperimentiranja (npr. hribi, doline, reke, hiše, šole, banke, gostilne itd.). Vendar pa so vsi ti pojavi le toliko »behavior settings«, kolikor se v njih pojavlja vsaj nekaj časa tudi nenaključno obnašanje raznih ljudi-posameznikov. Tako so »behavior settings« krajevno in časovno določeni.¹⁶

Toda »behavior settings« imajo s svojim S—R obrazcem vred svoje ozke meje. Gotovo je, da so v tem neke prvine, vendar same na sebi ne povedo dovolj, da bi mogli iz njih sklepati o značaju populacije (npr. iz nočnih lokalov o nacionalnem značaju ljudi).

Ekološki psihologi (npr. Schmale, Eckensberger) zoper tako poenostavljanje upravičeno naglašajo, da »temeljne potrebe v čisti obliki pri človeku nikoli ne nastopajo«, ker so vedno povezane s socialno-kulturnimi vrednotami. Zato je pri načrtovanju takih raziskav potreba vselej ohranjati možnost izbire, v kateri morejo ljudje — kot predmet raziskovanja v okolju — poljubno izbirati tudi način ravnanja, s tem pa uporabo sredstev za določene namene.

Schmale (po Proshanskem idr.) navaja primer izdelave stola. Če ga izdelamo tako, da se vzorno prilega najbolj udobni drži, človek nima možnosti, da bi se na

¹⁶ Gl. R. G. Barker: Ecology and Motivation. Nebraska Symposium on Motivation. Lincoln, Nebr. (Univ. Nebraska Press) 1960; gl. tudi Kaminski, o. d. 86. Kot nekako predstopnjo ekološke psihologije bi mogli videti v psiholoških raziskavah situacije; delno srečujemo tu na obeh raziskovalnih območjih iste avtorje (N. Endler, Smits, Gadamer idr.), vendar pa situacijo obravnavajo zvečine preveč abstraktno, nekateri zaidejo celo v filozofijo; prim. Deltev von Uslar: Psychologie und Welt, Stuttgart itd. (Kohlhammer) 1972, 111—129.

njem presedal in svobodno gibal; na njem se počuti kakor v koritu, ki je sicer zelo udobno, prijetno, prilagajoče se, toda le za kratek čas. Taka izdelava ne upošteva celega človeka: njegove dejavnosti, potrebe po gibanju in spremembi.

Odločilna torej ni niti situacija niti zveza med situacijo in našo reakcijo (obrazec S—R), temveč celota človekovega ravnanja (delovanja) obenem s cilji dejanja. Okolje pojmujejo kot dogajanje.

Šele v shemi delovanja se okolje psihološko ustvarja. Velja pa tudi obratno. Šele v shemi delovanja se ustvarja človekov jaz v socialno psihološkem pomenu — ne psihoanalitičnem. Šele upoštevanje delovnega konteksta omogoča psihološko smiselne interpretacije.

D. Canter in R. Thorne¹⁷ sta po metodi semantičnega diferenciala preskušala študente arhitekture, kako bodo presojali razne tipe hiš iz Škotske in Avstralije. Njuna hipoteza je bila, da jim bodo bolj ugajali tipi hiš, ki so jim domači. Presenečeno sta ugotovila, da so dajali prednost neznanim tipom, nekako po pravilu »the grass is greener on the other side of the fence«. Odločilno je torej, v kakšnem dejavnem in namenskem kontekstu opazujemo hiše; zato jih drugače arhitekt, prekupčevalec, najemnik, lastnik itd.¹⁸

Isto potrjujejo raziskave stresa: subjektivni občutek ropota kot motnje ni toliko odvisen od njegove objektivne jakosti, temveč bolj od poznanja vira in napovedi trušča, se pravi od včlenitve ropota v individualni delovni kontekst.

Pri Eskimih so ob zidavi radarske postaje ugotovili, da so razodevali simptome stresa predvsem tisti, ki so se identificirali z ameriško kulturo, čeprav so imeli manj stika z Američani kot drugi.

Pri modelu človek — okolje gre torej za večkratno sestavljene materialne elemente v okolju, ki je hkrati konkretno in historično razvojno ter socialno sestavljeno, se pravi v interakciji z osebnimi (subjektivnimi) vrednotenji in razlagami, z emocionalnimi tendencami in cilji.¹⁹ Vse to pa daleč presega tradicionalni behavioristični obrazec S—R z monokavzalno razlago.

Model »človek — okolje« nam prikazuje slej ko prej ekološko psihologijo kot vrednostno in smotrnostno usmerjeno vedo.

Ni dovolj, da v okolju ugotavljamo samo stanje »je«, ki nam razodeva le delne vidike; upoštevati moramo tudi najstveno vrednost raziskovanja. Upoštevati moramo ne samo tehnične možnosti okolja, temveč tudi to, kar je potrebno za doseg ciljev (npr. v varstvu narave).

Ob modelu »človek — okolje« so ekološki psihologi skušali najprej določiti vsaj okvirno nekatere temeljne ekološke, sociokulturne količine. Saj sodi sem že temeljno in zato zgolj okvirno vprašanje: kakšen je neposreden vpliv okolja na človeka. To pa je pravzaprav enako vprašanje kot: katero je neposredno človekovo okolje?

¹⁷ Canter and Thorne, Attitudes to housing. A cross-cultural comparison, v: Environment and Behavior, 4 (1972), 3—32, navajam po: G. Kaminskem, o. d. 95.

¹⁸ Ta dejavnostni kontekst ima svojega predhodnika že pri Piagetu in njegovi psihologiji spoznavanja, ki izhaja iz operativne sheme z različnimi fazami, v katerih se združujejo razen zgolj krajevnih prvin še energetične, kognitivne in emocionalne v delovno spoznavno celoto.

¹⁹ Najdlje je šel v tej razlagi sovjetski psiholog A. Lurija: Towards the problem of the historical nature of psychological processes, Intern. encyclopedia of the social sciences, New York 1 (1968) 339 sl.

Gre za temeljno antropološko vprašanje, ki ga dobro osvetlimo že iz komparativne psihologije, kjer se je tudi izkazalo, da je neposredno okolje ali vpliv okolja nekaj zelo relativnega.²⁰

Robert Sommer je načrtno opazoval, kako se obnašajo osebe npr. v knjižnici (čitalnici) ob različno razpostavljenih sedežih (v polkrogu ali v ravni vrsti), in pri tem prišel ob skrajnih primerih do sklepa, da moramo razločevati sociopetalne in sociofugalne ljudi. To nam zopet daje misliti, da pri opremi prostorov ne smemo gledati samo na estetsko stran, temveč tudi na vedenjsko vrednost razporeditve pohištva. Pri tem posebej opozarjajo na enolično, neosebno zaporedno nameščene šolske klopi, bolniške postelje v bolnišnicah itd.

Vsekakor je v modelu »človek — okolje« že kar odločilno tudi človekovo »teritorialno obnašanje«. E. T. Hall²¹ je v svojem delu »Proxemics« našel štiri območja osebne razdalje, v kateri ljudje med seboj občujejo:

1. intimna razdalja z izškiljeno vizualno informacijo, z zaznavo telesne toplote in vonja;

2. osebna razdalja z znaki vzvratnih obratov očesnih mišic pri opazovanju drugega;

3. socialna razdalja, pri kateri intimne podrobnosti obraza niso več spoznavne in lahko obraz drugega opazujemo brez očesnega gibanja;

4. javna razdalja, v kateri tuji ljudje osebo opazujejo s spoštovanjem; njena velikost je v premem sorazmerju z javnim ugledom, ki ga oseba uživa (približno 3,60 do 7,50 m).

Seveda so te razdalje odvisne tudi od kulturnih in socialnih razmer, v katerih ljudje živijo. Nekateri (npr. Mardi J. Horowitz) vidijo v tej personalni distanci, ki jo imenujejo telesno »pufer-cono«, razpoznavni znak med obnašanjem normalnih in duševno bolnih ljudi, zlasti shizofrenikov. Poskusi so namreč pokazali, da se shizofreniki ustavijo pred živimi osebami v precej večji razdalji kot pred enakimi slamnatimi lutkami.

EKOLOŠKO KULTURNO VEDENJSKI MODEL

Ekološka psihologija ne raziskuje samo odnosa: človek (njegovo ravnanje) — okolje (narava), marveč tudi vse tisto, kar se je v zgodovinskem razvoju človeštva vrnilo med človeka in naravo, to je kultura. Z drugimi besedami: odnos človek — okolje ne obsega samo 1. naravnega okolja (zemljo in njeno podobo in lego, podnebje, rastlinstvo in živalstvo itd.), temveč tudi 2. tehnične naprave in proizvode ter kulturno okolje, ki ga je človek ustvaril sam, 3. socialno okolje z organizacijo različnih skupin in oblik skupnega življenja in 4. svet simbolov kot nematerialno kulturno okolje (pisava, zakoni, umetnost in znanost itd.). Pravzaprav se naravno okolje pod vplivom človeka in njegove dejavnosti (tehnične, socialne, simbolične itd.) nenehno spreminja ali prehaja v kulturno okolje.

²⁰ Saj pri zvereh že precej natančno razlikujemo razdalje, ki se žival zanje še ne zmeni, razdalje, ki ji zbujajo pozornost, še ožje, take, ko je že v pripravljenosti za napad, in končno neposredno bližino, ko se čuti izzvana v napad.

²¹ The Hidden Dimension, New York (1966).

Zato je docela dosledno, če se psihologija okolja ukvarja tudi z vprašanjem, v kakšni medsebojni vzročni zvezi so te naravne in umetne materialne, socialne in simbolične prvine: koliko npr. sprememba materialne kulture sooblikuje ob enem socialne in simbolične kulturne prvine. Tako se v ekološki psihologiji nehote na višji ravni nekako ponovi stara kontroverza med nativizmom in empirizmom iz splošne psihologije.

Ne da bi se hoteli izgubljati v tej dilemi: kultura — okolje, ki ima vzporednico v dilemi: empirizem — nativizem, omenimo samo na kratko, da je pred tremi desetletji na tem področju v antropologiji še močno prevladoval »environmental determinism« (C. S. Coon, 1948, C. Wissler, 1923). Prehod predstavlja tu B. J. Meggers (1954, 1966), premagal pa je ta determinizem šele A. Rapoport (1969) s svojo knjigo »House form and culture«. Ugotovil je med drugim, da si Eskimi in Atabaski (indijansko pleme), ki živijo na Aljaski v enakih klimatskih razmerah, gradijo zelo različna bivališča in da srečujemo ob istem stavbnem materialu zelo različne oblike (okrogle, oglate) hiš na Nikobarih v Bengalskem zalivu. Hotentoti postavljajo svoje kolibe v krogu, ker je to najpopolnejša oblika in jim prinese blagoslov. Pleme Dobo jih gradi v dvojicah, da simbolizirajo zemljo in nebo, polja pa obdelujejo v spirali, ker si predstavljajo stvarjenje sveta v taki obliki.

Ti in številni drugi primeri zgovorno pričajo, da se ljudje pri oblikovanju svojih bivališč ob mejah, ki jih kajpada stavijo razmere v okolju, pretežno ravnajo po svojih spoznavnih, simboličnih in afektivnih predstavah o svetu ter po socialni usmerjenosti, v kateri živijo. Okolje človeku ni nekaj zgolj zoperstavljenega, že pred njim danega in nespremenljivega, marveč ga človek nenehno tudi sam oblikuje, si ga po svoje razlaga, opremlja z novimi stvaritvami in vdihuje vanj svojo miselnost in čustva ter mu daje tako novo strukturo.

Prvi, ki je sistematično vnesel ekološke pojme v antropologijo, je bil Daryll Forde (1934) s svojim klasičnim delom, »Habitat, Economy and Society«. Habitat pomeni bivališče (kraj), v katerem najdemo geografsko določeno kulturo (cultural area). Prvi pa, ki je vnesel v kulturno ekologijo pojem ekosistem, je bil J. H. Steward (1955).²²

Zaradi multikavzalne prepletenosti ekoloških dejavnikov moramo v kulturni ekologiji tudi kulturo pojmovati kot sistem.

Sistemska miselnost nam prikazuje kulturo: 1. kot ključni ekološki sistem; 2. kot dinamični sistem, ki ima samouravnavno moč, kolikor so ljudje v vzajemnih odnosih z materialnim in socialnim okoljem; po uporabi materialnih sredstev, energij in informacij, pa tudi po notranji socialni strukturi (razdelitvi funkcij itd.) in odnosih do drugih kulturnih sistemov; 3. kot celostni sistem, v katerem utegne sprememba enega samega pojava vplivati (vzvaloviti) tudi na vse druge; 4. kot sistem, ki ohranja ravnotežje le, če se ne ravna po zakonitostih mehanskega napredka, marveč po organskih zakonih rasti, kjer se smejo spremembe posameznih okoliščin porajati časovno le tako, da se lahko ob njih prilagajajo tudi vse druge; 5. kot normativni sistem, v katerem gre za načrtovanje (normiranje) socio-kultur-

²² Theory of culture change. The methodology of multilineal evolution (Urbana: Univ. of Illinois Press) 1955.

nih sprememb, to je zgodovinsko materialnih okoliščin; in končno 6. kot sistem na nadindividualni ali skupinski ravni (aggregate level).

L. H. Eckensberger,²³ ki podaja tak ekosistem kulture, si zastavlja vprašanje, kako moremo metodološko preiti iz kulturne ekologije (antropologije) v ekološko psihologijo, ko pa je vendar psihologija že načelno na individualni ravni (individual level). S prehodom iz skupinske ravni na individualno preidemo namreč tudi na drugo raven teorije in konstruktov. Primer: če preiskujemo industrijski trušč in ropot na fizikalni ravni v fizikalnih enotah (decibelih) in jih hočemo prenesti na psihološko raven neprijetnih (čustvenih) motenj pri človeku-posamezniku.

Klausner (1967, 1971) je podal tako rešitev: zveze med podatki z različnih ravni moremo psihološko smiselno interpretirati le, če jih povezujemo s pomočjo transformatoričnih pojmov.²⁴

Kot primer za tako obravnavo navajajo »six-cultures-study«, kakor sta jo naredila B. B. in J. W. M. Whiting.²⁵

V šestih kulturnih skupinah sta dobila dva različna tipa: neznatna kompleksnost in velika kulturna kompleksnost. Pri tem pa se je izkazalo, da so razodevali otroci velike kulturne kompleksnosti interakcijski slog »nesamostjnosti in sebičnosti«, otroci neznatne kulturne kompleksnosti pa so razodevali nesebičnost in odgovornost. Ob tem bi še vedno imeli opraviti samo z nepomembnimi korelacijami, če ne bi Whitingova vrnila kot posredovalni člen pri otrocih »obremenjenost z delom«, ker le tako lahko pravilno interpretiramo odnos med kulturno kompleksnostjo in otrokovim socialnim obnašanjem. Izkazalo se je namreč, da prevzemajo otroci v manj kompleksnih kulturah časovno prej in več dnevnih opravil, ki pa so obenem kvalitativno drugačna kot pri otrocih v veliki kulturni kompleksnosti. Otroci, ki živijo v preprostih razmerah, morajo namreč vidno in učinkovito pomagati v gospodinjstvu (nositi drva, vodo, opravljati živino, delati na polju itd.) in pri negi otrok (varovati manjše brate in sestre ipd.); pri tem jih vestnost in nevestnost po vzratnem učinku sproti hvali in graja ter tako vzgaja k samostojnosti in samozavesti. Nasprotno pa otroci v kompleksnih kulturah opravljajo v gospodinjstvu le manj zahtevna opravila (npr. čiščenje ali pospravljanje), ki so zvečine namenjena le sama sebi; zato ni vzratnega učinka niti v uspehu niti v pomembnosti, kaj šele v samozavesti; skratka: ne vsebujejo nobenega pravega etično moralnega pomena.

Take študije so ob pritegnitvi drugih privedle do nekaterih temeljitih popravkov v sodobnih kulturno antropoloških in psiholoških nazorih. Do nedavne je bilo splošno priznano mnenje, da je »kriza okolja« z onesnaženjem narave (uničevanje poljskih in gozdnih kultur, vode, zraka itd.) izključna posledica prenaplega tehničnega razvoja (galloping technology). Margaret Mead (1975) pa je s sodelavci (W. Fairservis idr.) dokazala, da brezobzirno uničevanje naravnih vrelcev človeške

²³ Enckensberger: Der Beitrag kulturvergleichender Forschung zur Fragestellung der Umweltpsychologie, v: G. Kaminski, o. d. 73 do 98.

²⁴ S. Z. Klausner: Links and missing links between the sciences of man, v: S. Z. Klausner (ed.), The study of total societies. New York (Doubleday-Anchor) 1967, 3—29.

²⁵ Children of six cultures. A psycho-cultural analysis, Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press) 1975, navaja Eckensberger, o. m. 81, 98; glej tudi: A. O. Zupančič: Stone-age Indians in the Alto Orinoco: A lesson in ecology to the space-age man, v: Fourth Conf. on Science and Soc. devoted to man and his Environment, Herceg-Novi, 1971, 263 sl.

materialne blaginje nikakor ni »prednost« sodobne tehnizirane družbe, marveč da podobne pojave srečujemo že tudi v kulturah iz časov pred našim štetjem.

Tako je primerjala sumersko in egipčansko kulturo, ki sta se razvijali sicer v zelo podobnih naravnih razmerah, vendar je bil njun subjektivni odnos do naravnega okolja docela različen: Sumerci so imeli izrazito objektivistično racionalistični odnos do narave, zato so jo brezobzirno izkoriščali in končno izčrpali in nehote opustošili ter »izgubili«, čeprav jim dežele ni zasedel noben sovražnik; Egipčani pa so vitalistično pojmovali naravo in so se čutili tudi sami njen del, eno z njo; zato so imeli do nje konservativno stališče z etičnimi dolžnostmi obzirnosti; vse stvari so imele zanje tudi svojo moralno, ne samo ekonomsko vrednost; tako so ohranjali ravnovesje z naravo in s tem ne le sebe, temveč tudi naravo.

Problematika okolja torej nikakor ni samo zadeva tehnologije in tehnokratskih rešitev, temveč ima v ozadju tudi psihološke dejavnike, ki soodločajo in usmerjajo odnos človeka do okolja.

Nadaljnje študije so pokazale, kako usodno utegne postati, če preneglo in neprevidno posegamo z inovacijami v konservativno kulturno okolje. Rapoport poroča (1969), da v severnoafriških vaseh niso mogli napeljati vodovoda, čeprav bi bilo to vidno tehnično izboljšanje okolja, ker bi s tem izgubili pomembno družbeno funkcijo vaški vodnjaki, ob katerih se lahko islamske žene izklepetajo, ko so sicer izključno vezane na bivanje v domačem hramu. Foster (1962) poroča, da v brazilskih vaseh ameriški arhitekti niso smeli premakniti ognjišča iz sredine kuhinje k steni, s čimer bi sicer tehnično prostor bolje izrabili, ker je socialna funkcija ognjišča sredi kuhinje zahtevala, da ima gospodinja vidni stik z vsemi osebami v svojem domu. E. E. Boesch²⁶ poroča, da je uvedba železne sekire namesto zastarele kamene pri avstralskih avtohtonih plemenih (ki so bila še na stopnji kamene dobe!) pomenila »pravi propad« vseh njihovih tradicionalnih trgovskih odnosov s sosednjimi plemeni in njihove socialne strukture (varnosti), ker je kamnita sekira sodila k osrednjim prvinam njihove kulture.

Zato antropologi in ekološki psihologi takole sklepajo: prizadevati si moramo za »konstruktivni konservatizem in opustiti optimistično tehnično miselnost«. Vnašanje novosti mora napredovati s počasnimi koraki in ob stalnem nadzorstvu, kako stvari potekajo.

Pri tem ne velja morebitni izgovor, češ da negativnih posledic, ki jih prinašajo inovacije, ne moremo predvidevati. Nasprotno: večkrat so nam dobro znane in, kar je huje, večkrat kljub temu ravnamo tako, kakor da teh neugodnih posledic ne vidimo. H. D. Engelhardt,²⁷ ki je to stran temeljito preučeval, vidi razlog za tako ravnanje (in poseganje v okolje) v individualistično usmerjeni tekmovalni drži, ko skuša sodobni človek lastno korist brezobzirno pritirati do viška, četudi v škodo drugih. In potem pravilno sklepa: tu prehaja vprašanje tekmovalnega poseganja v okolje že načelno v etično moralni problem. Kadar prevladujejo brezobzirni materialno tekmovalni interesi, preneha sodelovanje, nastopi izolacija, rušijo se

²⁶ E. E. Boesch: Zwischen zwei Wirklichkeiten. Prolegomena zu einer ökologischen Psychologie, Bern (Huber) 1971; sklicuje se na E. H. Spicerja; navaja Eckensbergerja, o. d. 90, 95, 98.

²⁷ H. D. Engelhardt (Hrsg.): Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik in der Industriegesellschaft. Gütersloh (Mohn) 1975, 223—297.

družbene vezi in okrneva smisel za socialne in etične vrednote. Toda prav te vrednote šele »na daljši rok« utrjujejo človekovo osebno varnost in identičnost na ravni individualnega življenja, na ravni družbenega življenja pa obstoj in blaginjo družbe.

Engelhardt ob tem izrecno naglašča, da je sklicevanje na etične in vzgojne momente v empirični znanosti kočljiva zadeva, ker človeka takoj obdolžijo nedovoljenega skoka v metafiziko. Zato pritegne avtorje M. L. Barnesja in R. L. Gorsucha, zlasti pa L. Kohlberga, ki je napisal delo z izzivalnim naslovom »Od Je do Treba« (From Is to Ought)²⁸, v katerem prinaša antropološke (etnološke) dokaze, da so v človeštvu transkulturno veljavni etični principi z invariantnimi razvojnimi sekvencami in prevalenco razvojno poznejših etičnih miselnih struktur; in še: da se dado višje moralne sodbe doseči tudi z vajo (treningom); sodobni raziskovalci R. E. Galbraith, T. M. Jones, J. R. Goldman, K. A. Maitland idr. so namreč ugotovili tudi visoko pozitivno korelacijo med ravnijo etično moralnih sodb in etično utemeljenim ravnanjem oseb. Eckensberger pomenljivo povzema: biološka polnoletnost in ekološka miselnost nam tu ne zadoščata, dokler ne dobita dopolnila v ekološki morali (morali okolja: Umweltmoral). Ta cilj pa ne bi smel več dolgo časa ostajati kot »votli patos«.

Izredno sestavljeno kompleksnost pojavov, s kakršnimi se srečuje ekološka psihologija, skušajo že od vsega začetka zajeti v posebne mentalne modele (zlasti s pomočjo računalniško simulatorske tehnike, ki jo na tem področju razvija predvsem J. W. Forrester, 1971), ki naj bi podali celotno strukturo in dinamiko odnosov med človekom in okoljem v primeri z zgolj splošnimi teorijami in njihovimi smernicami. Ti modeli naj bi imeli tudi to prednost, da omogočajo postavljanje hipotez, z njimi pa napovedovalnost.

Ker so bili taki modeli spočetka pretežno deterministično linearni, so bili deležni ostre strokovne kritike (npr. N. Frijda in G. Jahoda, 1966), češ da je takšno kompleksnost nemogoče zgrniti v preprost model, ki je vrhu tega linearno deterministično zasnovan in ne upošteva ne vzratnega vpliva (feedback) raznih dejavnikov na odraslega človeka ne številnih zunanjih dejavnikov, kakor so »tehnične in ideološke akulturacije«, ob katerih se težišče problematike sproti premika drugam.

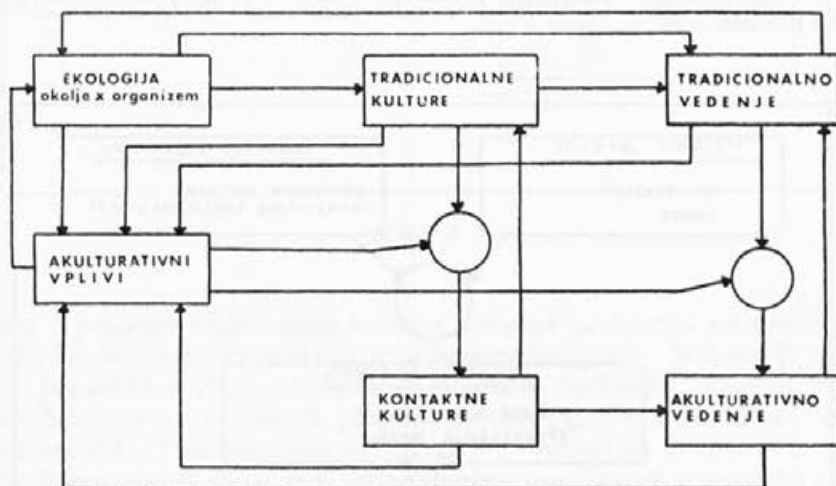
Vse to je upošteval John W. Berry, ki je v svojih številnih razpravah vse bolj izpopolnjeval svoj ekološko kulturno behavioristični model.²⁹ Njegov model, ki upošteva tri temeljne spremenljivke (ekologijo, kulturo in behavior), ni linearen, marveč multikavzalen; upošteva »feedback« in njegove odnose pri malone vseh prvinah; in ni determinističen, temveč probabilističen, tako da more delati s korelacijskim koeficientom, ki je manjši kot enota.

²⁸ S podnaslovom: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development, v T. Mischel (ed.), *Cognitive development and epistemology*, New York (Acad. Press) 1971, 151 do 234; gl. G. Kaminski, o. d. 97.

²⁹ Glej J. W. Berry: *Human Ecology and Cognitive Style. Comparative Studies in Cultural and Psychological Adaptation*, New York (J. Wiley), 1976.

Tam so tudi izčrpne navedbe njegovih razprav. Berry s sodelavci je zajel v svojo raziskavo 322 ekokulturnih etničnih skupin (družb), Berryja omenja tudi V. Pečjak: *Prispevek za »Old new Look«, Anthropos*, št. 1—4, 1974, 123 sl.

Svoj ekološko kulturno behavioristični model predstavlja ob verbalni razlagi v grafični ponazoritvi (sedem slik). Model obsega šest glavnih sestavin in devet najst glavnih odnosov v njih. Dve glavni sestavini (ekologija in akulturativni vplivi) sta spremenljivki inputa (prispevka), štiri druge pa so spremenljivke kot funkcije teh inputov. Od devetnajstih odnosov jih osem neposredno vpliva oziroma se jih prilagaja, enajst drugih pa je odnosov »feedbacka«. Dodaja še dve sestavini (kroge) v ponazoritvi kot delne vplive.



Slika 1

Slika 1 prikazuje šest glavnih sestavin kot okvirni model:

1. Sestavine ekološkega prispevka obsegajo fizikalne in organizmične spremenljivke, kakor tudi učinke tehnološkega »feedbacka«, ki ga povzroča (daje) tradicionalni behavior, in input, ki prihaja od akulturativnih vplivov.

2. Sestavine tradicionalne kulture obsegajo skupino (cluster) kulturnih spremenljivk, ki se prilagajajo ekološkemu pritisku (po šoli).

3. Sestavine tradicionalnega obnašanja (behavior) pa napaja (hrani) partikularna kultura po sociokulturnih oblikah, prilagojenih ekološkemu pritisku.

4. Sestavine akulturativnih vplivov vsebujejo vse tiste spremenljivke, ki slojijo na tradicionalnih tehnološko razvitih kulturah; so pa tudi pod vplivom »feedbacka« ekologije, tradicionalne kulture in tradicionalnega ravnanja.

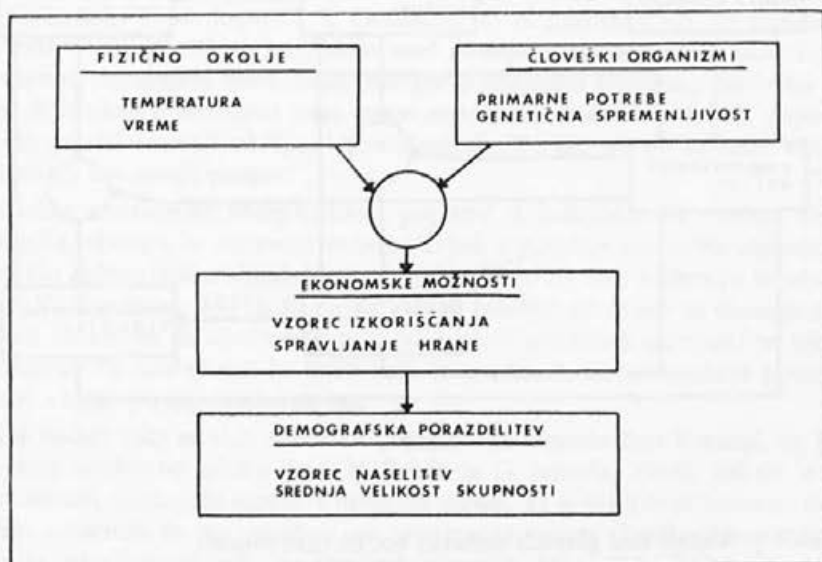
5. Sestavine etične kulture vsebujejo tiste poteze skupinske kulture, ki se premikajo v smeri odgovorov na akulturativne vplive. Te spremembe so le delne ob prvinah tradicionalne kulture, ki ostanejo v glavnem nespremenjene.

Prvi krog v tem modelu nakazuje tiste vidike tradicionalne kulture, ki pod neprestanim vplivom akulturativnih dejavnikov prehaja v stično kulturo in v območje njenega vpliva.

6. Sestavine akulturativnega obnašanja obsegajo tisto ravnanje, ki ga oblikuje tradicionalni behavior kot rezultat akulturativnih vplivov, in še nov niz ravnanja, ki nastaja iz odpora (tekme) proti akulturativnim pritiskom.

Tudi drugi krog ponazarja, kako so te spremembe le delne, pri čemer se zvečine ohranja še tradicionalni behavior. Ta ostanek tradicionalnega behavior bi lahko imenovali behavior akulturativnega stresa, ker vsebuje veliko problematičnega ravnanja in drž, ki zadevajo tako ostanek tradicionalnega ravnanja kakor tudi akulturativne vplive.

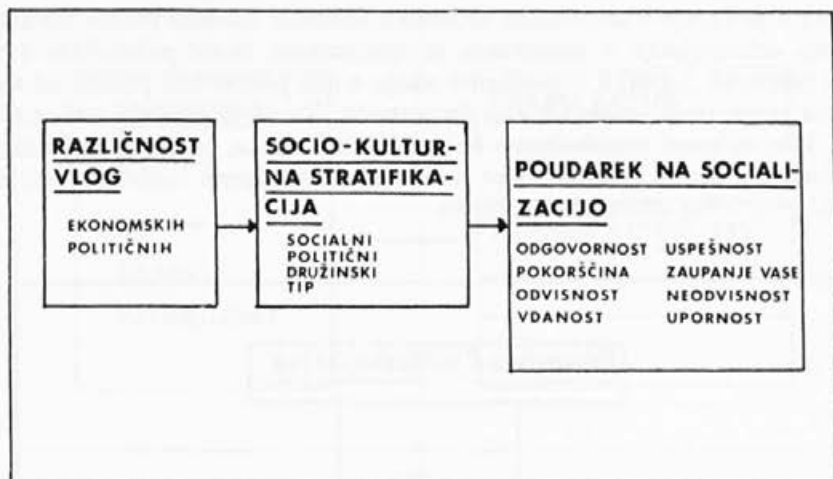
Naslednjih šest slik podrobno prikazuje vsako od omenjenih šestih glavnih sestavin modela.



Slika 2

Slika 2 prikazuje ekološke sestavine modela: glavna prispevka (inputs) sta fizično okolje, predvsem s temperaturo in dežjem, in človeški organizem sam s primarnimi potrebami in genetično spremenljivostjo; dve drugi prvini v teh sestavinah sta v ekonomskih možnostih (z načini gospodarskega izkoriščanja in preskrbe s hrano) in v demografski porazdelitvi ljudstva na teritoriju (z vzorci naselbin in gostoto prebivalstva). Ti dve prvini bi mogli uvrstiti tudi med sestavine tradicionalne kulture.

Čeprav so na sliki odnosi prikazani enosmerno, moramo videti v njih tudi vzvratne smeri (feedback), zlasti med gostoto prebivalstva in genetskimi spremenljivkami. Za te odnose, ki jih je izdelal že G. P. Murdock (1969), si Berry posebej prizadeva, da bi vsaj delno dokazal njihov zgolj probabilistični, se pravi empirično prilagodljivi karakter, ne deterministični, ki se nam nehote vsiljuje vsaj ob fizičnih prvinih okolja.



Slika 3

Slika 3 prikazuje tradicionalne kulturne sestavine modela: tu gre predvsem za vse tisto, kar imenujemo sociokulturna diferenciacija družbe. Sem sodijo trije vidiki: 1. porazdelitev vlog (političnih, ekonomskih, družinskih, vojaških itd.), ki so hierarhične; če pa ni nobenih posebnih specifikacij, niso hierarhične — zlasti porazdelitev dela; 2 sociokulturna stratifikacija z družinskim, političnim in gospodarskim tipom oblasti ali pa zgolj okvirni pojem stratifikacije v primeri s čvrstim in le ohlapnim socialnim sistemom; 3. poudarek na socializaciji s polarnimi dvojicami: odgovornost-uspešnost, pokorščina-zaupanje vase, skrb za druge ali odvisnost-skrb samo zase ali neodvisnost, skratka: vdanost (prilagodljivost na druge) in obramba ali upornost (uveljavljanje samega sebe); tu so odkrili vrsto visokih pozitivnih korelacij (odnosov) med višino stratifikacije, politične integracije, stalne naselitve in gospodarskega izkoriščanja (akumulacije prehrane) na eni strani ter pritiskom (vajo, vzgojo) k vdanosti ali prilagodljivosti v socializaciji na drugi.

Splošni pregled ekoloških prvin in tradicionalno kulturnih sestavin pa je Berry sestavil takole:

Sestavine in prvine

Po dve skrajnosti

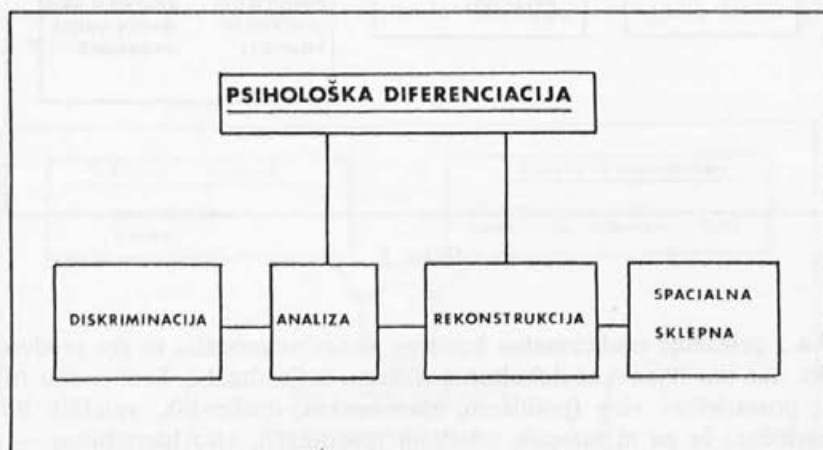
Ekologija:

Vzorec izkoriščanja	Lov in nabiranje	poljedelstvo
Spravljanje prehrane	nizko	visoko
Vzorec naselitve	nomadski	stalni
Srednja velikost	nizka	visoka

Kultura:

Različnost vlog	nizka	visoka
Sociokulturna stratifikacija	nizka	visoka
Poudarek na socializaciji	upornost	vdanost

Slika 4 prikazuje tradicionalne vedenjske sestavine modela: prvine teh sestavin ustrezajo diferenciaciji v zaznavnem in spoznavnem slogu psiholoških funkcij. Glavni prispevek (input) k organskemu stanju v tem podmodelu prihaja od socializacijskih prvin tradicionalno kulturnih sestavin. Tu se je izkazalo zakonito razmerje: kjer so ravni sociokulturne kompleksnosti visoke, so ravni psihološke diferenciacije nizke; in obratno: kjer so ravni sociokulturne kompleksnosti nizke, so ravni psihološke diferenciacije visoke.

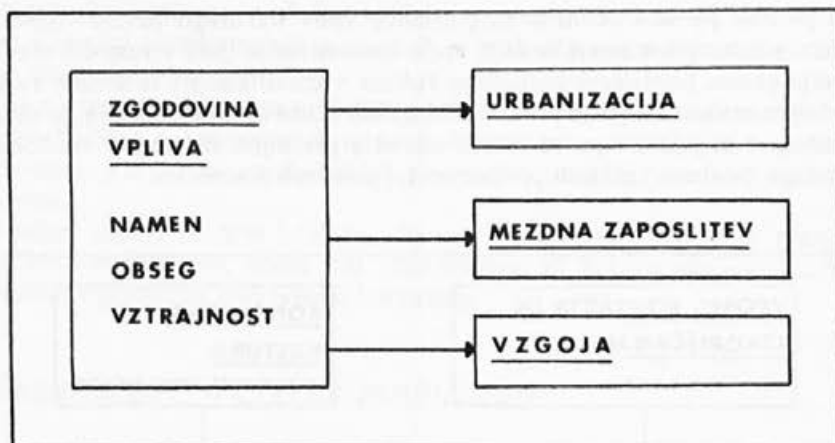


Slika 4

Od štirih prvin sta samo dve neposredno vključeni v pojem psihološke diferenciacije; drugi dve sta samo v zvezi z njim (teoretično in empirično), nista pa njegova sestavna dela. Prva prvina — diskriminacija se nanaša na tenkočutno vidno razlikovanje stvari na homogenem ozadju. To je vedenje, ki je za posameznika osnovno. Druga prvina — analiza se nanaša na vizualno oddelitev drobnega lika iz organiziranega konteksta, v katerega je vdelan. Tako vedenje je potrebno, kadar gre za odkrivanje skritih stvari. Tretja prvina — rekonstrukcija se nanaša na rekonstrukcijo materiala, ki sledi analizi, kadar gre za ustvarjanje novih oblik. Četrta prvina — prostorsko (specialno) in sklepno (konkluzivno) vedenje se nanaša na bolj komplicirano dejavnost, ko je treba ugotavljati prostorske odnose in izvajati sklepe iz prejšnjih prvin. Skratka: tu gre za vrsto napovedi in podmen (hipotez) o vedenju posameznika v tradicionalno kulturnem okolju.

Slika 5 prikazuje sestavine akulturativnih vplivov modela. Namesto izraza akulturacija so Američani radi uporabljali izraz »esternization«, ker so s tem hoteli poudariti, da se je vsa kultura premikala enosmerno z Zahoda (evroameriškega) k nezahodnim ljudstvom.³⁰ Vendar pa ta izraz vsebuje tudi politični moment.

³⁰ Pojem akulturacija rabijo danes že skoraj sinonimno s pojmom socializacija, tako da socializacija pomeni pravzaprav vraščanje v kulturo družbe, v kateri posameznik živi. Nekateri nemški avtorji so hoteli uveljaviti ob izrazu akulturacija še izraz enkulturacija, da bi tako



Slika 5

Ker so vse kulture proces, ki poteka v spremembah, tudi tu pojmi tradicionalna in stična ali kontaktna kultura pomenijo le odnose do nenehnih sprememb v stanju kulture in njenih oblik. Danes so v ospredju prav stiki (kontakti) med ljudstvi kot poseben vir kulturnih sprememb; mnoge teh sprememb so vzajemne, torej ni vplival samo zahod na druge, temveč tudi obratno: ta vpliv je imel vselej tudi retroaktivne posledice.

Prva prvina je zgodovina vpliva, ki obsega namen, obseg in vztrajnost kontakta. Berry vidi tu dva osrednja namena: kolonizacijo in trgovino. Tri druge prvine pa izvirajo iz zgodovinske. Prvi dve: urbanizacija in mezdna zaposlitev sta bili kar splošni v zadnjih dvesto letih kulturnega kontakta (med Evropo in Ameriko). Tretja prvina pa je bila vzgoja, bodisi formalna (šola), bodisi neformalna po golem kontaktu med starim in novim svetom.

Vse tri prvine vsebujejo močne akulturativne vplive, ki imajo kot odgovor za posledico socialno kulturno adaptacijo.

Slika 6 prikazuje sestavine kontaktne kulture modela. Sestavine kontaktne kulture zadevajo samo tiste spremenljivke, ki izvirajo iz vzajemnih stikov med tradicionalno kulturo in sestavinami akulturativnih vplivov. Akulturacija seveda vpliva samo na nekatere ljudi in le nekatere vidike ter tako ustvarja kontaktno kulturo, ki pa zopet vpliva na tiste, ki ostajajo tradicionalno usmerjeni.

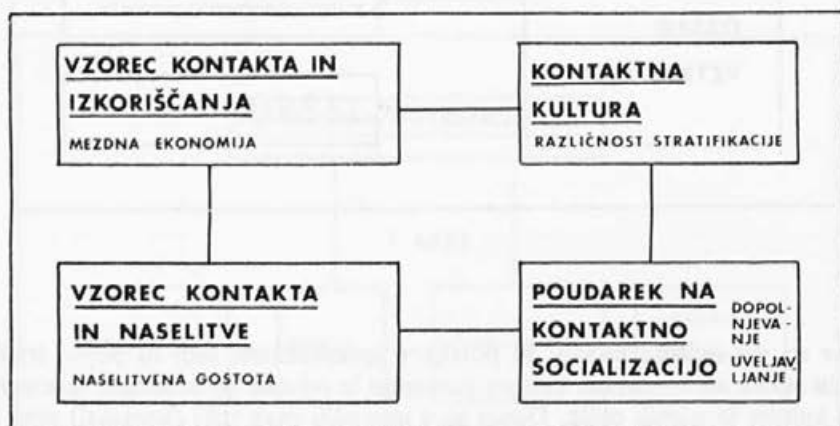
Štiri prvine kontaktne kulture izvirajo iz dveh prvin ekoloških sestavin: vzorca izkoriščanja in naselitve, in iz dveh prvin tradicionalno kulturnih sestavin: različnosti vlog s stratifikacijo in poudarkom socializacije.

Prva prvina (kontaktni izkoriščevalni vzorec) je pretežno odvisna od premika ekonomskih (izkoriščevalnih) vzorcev v smeri denarno meznega gospodarstva.

poudarili specifičnost vraščanja v kulturo: akulturacija se nanaša na skupine (in vraščanje v kulturne norme), enkulturacija pa na individuuum. Gl. Trstenjak: Problemi psihologije, Ljubljana (Slov. matica) 1976, 282.

Ta premik pa ima obenem za posledico vpliv na drugo prvino: naselitveni kontaktni vzorec gre v smeri čedalje večje koncentracije ljudi v rastočih središčih.

Tretja prvina (različnost kontaktne kulture s stratifikacijo) se kaže v razporeditvi vlog in statusa, ki pa je pri kontaktirajočih ljudstvih zelo nizek in ga dvignejo navadno le z vzgojo ali pa se razširi hkrati s prejšnjim mestom v tradicionalni kulturi (npr. poglavar) ali tudi po uveljavitvi posebnih zmožnosti.

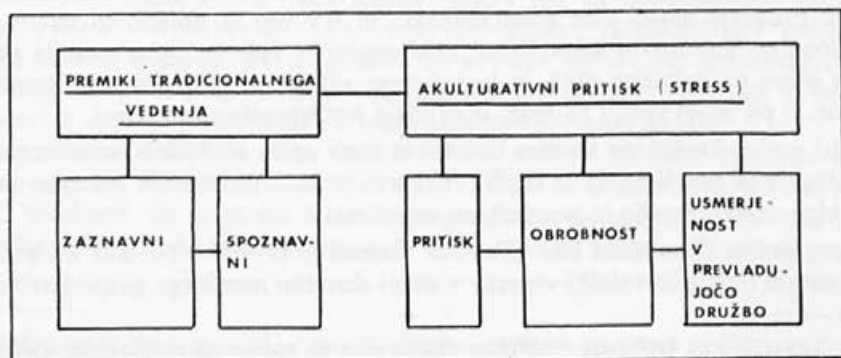


Slika 6

Četrta prvina (socializacija) se premika v smeri prevladujoče kulture. Vendar so te relacije še premalo razčiščene.

Slika 7 prikazuje sestavine akulturiranega vedenja v modelu. Tu se pokaže zakonito razmerje med dvema glavnima prvinama in številnimi vedenjskimi prvinami, ki iz njiju izvirajo.

Vse prvine tradicionalnega vedenja se premikajo pod vplivom formalne vzgoje in mezдне zaposlitve in kot odgovor na to v spremenjeno socializacijo; večina teh sprememb gre seveda v smeri prevladujoče (dominantne) kulturne skupine.



Slika 7

Ti premiki imajo za posledico psihosomatične stresne simptome; vzrok bo gotovo v naglici sociokulturnih sprememb, v neskladnosti med tradicionalno kulturo in akulturativnimi vplivi.

Vse to ima za posledico občutek (zavest) obrobnosti (marginality)³¹, ki ga dobivajo ljudstva s kontaktno kulturo, kakor da so »uravnovešeni v psihološki negotovosti« (poised in psychological uncertainty) med dvema sociokulturnima sistemoma.

Končno imamo še drže (stališča) do prevladujoče skupine, ki se razodevajo bodisi kot »asimilacija«, bodisi kot »integracija« ali kot »rejekcija«, kakršna je pač razlika v gradientu med obema kulturama.

POSEBEN MODEL SOCIALNE PSIHLOGIJE

Psihologija okolja nam omogoča, da vsakdanje človekovo vedenje zajamemo tudi v konkretnih situacijah. Tako moremo ekološko psihološke nastavke s pridom raztegniti tudi na socialno psihološko področje.

I. Altman (1974)³², ki se pri tem sklicuje že na Willemsa (1969), ugotavlja, da moramo fizično okolje gledati z dveh perspektiv: 1. kot določilo vedenja in 2. kot pojavljanje vedenja; v prvem primeru je okolje neodvisna spremenljivka, v drugem odvisna. V tradicionalnih raziskavah smo gledali na okolje kot na neodvisno spremenljivko; toda okolje lahko opazujemo tudi kot vedenjsko spremenljivko, kajti ljudje okolje tudi aktivno uporabljajo (since people actively use the environment). Lahko pa tudi obe perspektivi kombiniramo ali integriramo, da gledamo na znake okolja kot na odvisne in neodvisne spremenljivke, kakor so to storili že številni raziskovalci.

Okolje kot odvisna spremenljivka ali »uporaba okolja«

Poleg Altmana je zlasti D. Byrne³³ raziskoval okolje kot odvisno spremenljivko pri poskusih o socialni interakciji privlačnosti ali atrakcije. Ker se te interakcije dogajajo na različnih ravneh vedenja, je metodično pravilno, če pritegnemo v raziskavo poleg verbalnih mer tudi neverbalne.

Byrne je izhajal iz hipoteze, da mora biti pozitivna zveza med podobno usmerjenostjo (stališčem) in privlačnostjo.

Poskusne osebe (študenti) so dobile nalogo opredeliti svoje stališče do 26 trditvev (lestvice stališč), nato pa so jim dali na vpogled odgovore njim neznanе osebe (tudi študenta) na isto lestvico stališč. Na podlagi »interpersonal judgement scale« (IJS) so nato odgovarjali še na dve vprašanji, ki sta združeni v odvisno spremenljivko: koliko jim je (na podlagi 7-točkovne ocenjevalne lestvice) ta anonimni

³¹ Pojem kot termin uvedel R. G. Barker; glej Trstenjak: Oris sodobne psihologije II (1974), 251.

³² I. Altman: The communication of interpersonal attitudes: an ecological approach, v T. L. Huston (ed.), Foundations of interpersonal attraction, New York (Acad. Press) 1974, 121 do 142; navajata Dorothee Bierhoff-Alfermann und Hans Werner Bierhoff: Sozialpsychologische Aspekte der Umweltpsychologie, v G. Kaminski, od. d. 40 do 58.

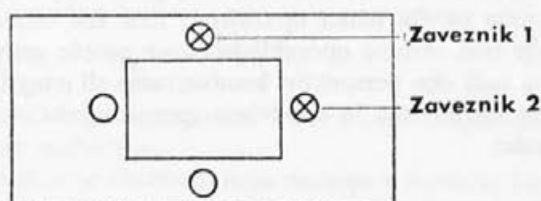
³³ Gl. zlasti D. Byrne: The Attraction Paradigm, New York (Acad. Press) 1971.

ocenjevalec stališč (kot dražljajska oseba) simpatičen in ali bi z njim hoteli sodelovati (ali ne). Pri tem pa poskusne osebe niso vedele, da je bila količina skladnosti med njihovimi prejšnjimi stališči in stališči neznanega ocenjevalca sistematično preurejena, tako da sta bili dejansko samo dve poskusni skupini: v eni sama skladna stališča, v drugi sama neskladna.

Rezultat te raziskave je pokazal: pri neenakih stališčih je bila tudi simpatija ali atraktivnost osebe zelo majhna. Med poročcem podobnih (skladnih) stališč in stopnjo simpatije je premočrtno razmerje, ki se da izraziti z regresijsko enačbo. Podobnost stališč je tu neodvisna spremenljivka, atrakcija (simpatija) pa odvisna.

Ker je posploševanje v takih okoliščinah vendarle vprašljivo, je Byrne s sodelavci izvedel še poskuse na podlagi nereaktivnih atrakcij zgolj ob ocenjevanju prostorske distance, ki jo pri tem zavzemajo poskusne osebe med seboj, ko je šlo za vprašanje privlačnosti med dvojicami, različnimi po spolu.

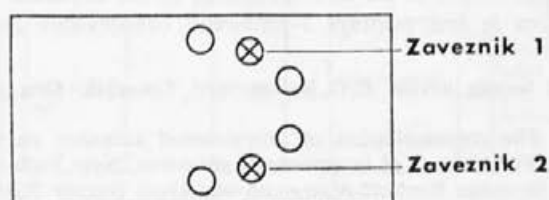
Rezultat: velikost razdalje prikazuje signifikantno korelacijo (med .34 in .49) med »paper-pencil-attraction« (IJS) in podobnostjo med študenti in študentkami, medtem ko prikazuje fizična privlačnost (mišljena je zunanja lepota) partnerja signifikantno korelacijo s prostorsko razdaljo (ki jo prostovoljno zavzema) le, če jo ocenjuje moški na ženski, ne pa obratno. Ta nereaktivna merila torej potrjujejo, da podobnost res vpliva na privlačnost.



Slika 8

Možnost takega posploševanja so potrdili tudi nadaljnji poskusi. Ženske osebe si izberejo sedež (stol) neposredno ob »zavezniku« 1., ki je na IJS od 24 stališč zavzel 22 enakih, kakor so jih same, medtem ko se je zaveznik 2. z njimi ujemal le v dveh (od 24) stališčih; bilo pa je na voljo šest sedežev v krogu (glej sliko 8).

V polkrožni razporeditvi sedežev (glej sliko 9) je poskus pokazal, da so si moški »zavezniki« izbirali sedeže drug nasproti drugemu, da so podobnega zavez-



Slika 9

nika gledali iz oči v oči, česar pri ženskih osebah ni bilo opaziti. Isto opažamo tudi pri prosti izbiri (ali markaciji sedeža s predmeti) v čitalnicah, knjižnicah ipd.: ženske izbirajo sedež »ob« podobni (atraktivni) osebi, moški nasproti njej.

Število poskusov na podlagi nereaktivnih merilnih metod naglo raste. Hkrati ugotavljajo, da se izsledki ne ujemajo vselej s tistimi pri verbalnih merilih. Zato upravičeno sklepamo: s temi metodami smo resnično razširili raziskovalno področje psihologije na vsakdanje konkretno vedenje.

Okolje kot neodvisna spremenljivka

Tu gre za vprašanje, kako variacije prostorskega in fizičnega okolja vplivajo na vedenje. Primere za to imamo pri učinkih gostote ali gneče v prostoru. Pri večini teh študij ne gre za raziskavo polja, marveč bolj za poskus, kako v določenih pogojih stvarnost posnemati.

Gneča ali gostota v prostoru je vsakdanji pojav v javnih prostorih, kakor so prometna sredstva, trgovine, predavalnice itd.; in tu so sestavine okolja neodvisne spremenljivke.

Sem sodijo predvsem raziskave, kako učinkuje osamljenost ali izolacija v tesnih prostorih na človekovo vedenje. Tako sta npr. S. Smith in W. W. Haythorn (1972)³⁴ v izolacijski študiji zaprla v večji ali manjši prostor po dve ali tri osebe za 21 dni in ugotovila, da so trojice kazale večje razlike v pojavih strahu in stresa (kot vedenjskih posledicah izolacije) kot dvojice, da torej ti učinki rastejo le vzporedno z velikostjo skupine, ne pa z gostoto (tesnostjo) prostora. Opazila pa sta tudi še en nepričakovan pojav: odpor (sovraštvo) do drugih skupin (članov) je bil večji v manj tesnih prostorih. Seveda pa manjkajo pri teh raziskavah podatki o subjektivnih razlikah v dožemanju gneče (stiske) v prostoru.

Razne druge raziskave na tem področju še prepričljiveje prikazujejo operacionaliziranje teh spremenljivk in dajejo nastavke za socialno psihološke teorije. J. L. Freedman je s sodelavci (1971) izrazil domnevo, da učinkuje gneča (stiska, gostota) v prostoru v smeri olajšanja, pravzaprav pomoči (social facilitation). Velikost prostorov so spreminjali od 0,65 do 3 m². V treh poskusih z nalogami reševanja problemov v prenapoljenem prostoru (peterice in osmerice) se ni pokazalo nobeno zvišanje gonov; in uspešnost v reševanju problemov nikakor ni bila odvisna od prostorske gneče.

Zanimivo je tudi vprašanje, kako vpliva gneča na kooperativno vedenje človeka. Freedman (1972) in sodelavci so postavili hipotezo, ki so jo potrdili poskusi, da namreč gneča že pričujoče drže (bodisi sodelovanja ali tekmovanja) samo stopnjuje, okrepi, tudi do skrajnosti.

Med poskusom so bile četverice zaprte štiri dni v bolj ali manj tesnem prostoru: na osebo 0,58 m² in 1,67 m². Po triurnem bivanju v takem prostoru so se po štirje šli »prisoner's dilemma game«,³⁵ jetniško dilemo, ki je omogočala kooperativno in kompetitivno, sodelovalno ali tekmovalno izbiro. Pri 136 študentih so dobili statistično signifikantno interakcijo med gnečo in spolom: možje v manjših

³⁴ Gl. G. Kaminski, o. d. 49 sl.

³⁵ Gl. več o tem Ruch-Zimbardo: Lehrbuch der Psychologie, Berlin-Heidelberg-New York (Springer) 1975, 336 in 348; in A. Trstenjak: Problemi psihologije, Ljubljana 1976, 281.

prostorih so bolj tekmovali kot v večjih prostorih; ženske pa obratno: v večjih prostorih so tekmovalno usmerjene, v manjših pa sodelovalno.

Razlago za ta izsedeek bi mogli najti v okoliščini, da gojijo ženske v ženskih skupinah na splošno prijetna čustva, ki se v ožjih prostorih še okrepijo; nasprotno pa se moški počutijo v moški družbi bolj ogrožene, kar v manjših (tesnih) prostorih stopnjuje in vodi do negativnih oblik vedenja. Potrdilo za to razlago so dobili tudi v dejstvu, da ženske v manjšem prostoru ocenjujejo druge ugodneje kot v velikem; nasprotno pa moški dajejo ugodnejše izjave o drugih v večjih prostorih.

May W. Griffitt in R. Veitch (1971) sta preskušala skupino po 12 do 16 oseb zgolj glede na skupno bivanje (ena poleg druge) in ne glede na interakcijo. Kot odvisne mere sta primerjala sodbo o privlačnosti podobnih ali nepodobnih fiktivnih tujih oseb. Ugotovila sta, da so take sodbe funkcije afektivnih reakcij, ki so odvisne od brezpogojnih (ali tudi pogojnih) dražljajev, kakršne sproži npr. ravno gneča v prostoru: v gneči prevladujejo negativne sodbe poskusnih oseb o drugih osebah in stvareh. Ker v tem primeru ni šlo za medsebojno ocenjevanje sodelujočih oseb, temveč samo anonimnih tujih (sostanovalcev), ta izsedeek ne nasprotuje Freedmanovim izsedeekom, marveč jih le dopolnjuje.

Okolje kot integracija odvisnih in neodvisnih spremenljivk

Tako pri obravnavi neodvisnih kakor tudi odvisnih spremenljivk okolja se upravičeno sprašujemo, koliko se dado te objektivne količine dopolniti tudi s subjektivnimi merili, se pravi, koliko temu stopnjevanju ekoloških znakov obenem ustrezajo razlike v subjektivnem zaznavanju, oziroma koliko so znaki okolja obenem tudi v zvezi s subjektivno lestvico. Zato je blizu misel, da bi se dalo v empiričnih raziskavah operacionalizirati tako antecedentne pogoje kakor tudi odvisne spremenljivke kot značilnosti okolja.

Tako npr. obnašanje poskusnih oseb nasproti tujim osebam pri izbiri sedežev ni bilo odvisno samo od podobnosti v stališčih (usmerjenostih), temveč tudi od razporeditve stolov (slika 8 in 9). Sprememba sedežnega reda je v tej klasifikaciji uresničevanje posebne spremenljivke okolja, prav tako pa je izbira sedežev poseben vidik prostorskega obnašanja. Torej ena značilnost okolja vpliva na drugo.

Podobnih poskusov bi mogli navesti še celo vrsto, prav tako številne avtorje, ki so jih izvajali.

Zanimive ob tem so študije propustnosti meja v skupinah. E. S. Knowles (1973) je ugotavljal, koliko oseb se je izogibalo ali pa šlo skozi skupine s po dvema ali štirimi osebami, ki so na univerzitetnem hodniku »diskutirale« v določeni razdalji. Enak poskus je ponovil z enako po skupinah razporejenimi sodčki na istem mestu in v istih razdaljah. Ugotovil je, da gredo ljudje »skozi« skupino sodov pogosteje kot skozi enako skupino živih oseb.

Zanimive so tudi raziskave v knjižnicah, kako si izbirajo študenti sedeže, če pri kaki mizi že kdo sedi ali pa je kak sedež »zaseden« samo s kakim predmetom (npr. torbo). Če je sedež zaseden samo s predmetom, oseba, ki pride, vselej sede bliže tako »zasedenemu« mestu, kakor če tam že nekdo sedi; prav tako tem dlje obsedijo (vztrajajo) sami kot pa ob dejansko zasedenem mestu.

To spoznanje utegne imeti tudi že kar praktičen pomen za napovedovanje vsakdanjega vedenja. Saj so ugotovili, da ljudje, ki na istem mestu stanujejo že več kot deset let, uporabljajo v svoji okolici več svarilnih napisov. (npr. Po travi hoditi prepovedano ipd.) kot ljudje s krajšo bivalno dobo. Čas bivanja je tu neodvisna spremenljivka okolja, svarilni napisi pa odvisna. J. J. Edney (1972) meni, da vztrajanje v istem stanovanju prispeva k osebni kontinuiteti; svarilni napisi pa rabijo za zmanjšanje neprijetnih in nepričakovanih sprememb v okolici. Oboje pa omogoča vsaj relativno napovedovalnost vsakdanjega dogajanja v okolici. Vsekakor vse te raziskave omogočajo, da razširimo teorije v socialni psihologiji tudi na odnos med osebami in predmeti.

DRUŽBENO-PROSTORSKI MODEL STANOVANJSKEGA IN SOSEDSKEGA OKOLJA

Avtor tega modela Terence Lee je začel model snovati že leta 1950 in ga še vedno dopolnjuje.³⁶ Tudi tu je v ospredju metodološko vprašanje: kako se lotiti psihološkega preučevanja stanovanjskega in sosedskega okolja; sem sodijo seveda številna področja: razen rednega stanovanja ali »doma« tudi šolske in bolniške zgradbe, delavnice, tovarne, gostinski in trgovski lokali itd.

Razen svoje družbeno-prostorske sheme, kakor označuje T. Lee svoj model, navaja še dve specifični teoriji interakcije med človekom in okoljem; to sta Barkerjeva ekološka psihologija in G. A. Kellyjeva (1955) »personal construct theory« (PCT), ki se poskušata kot prvi neposredno ukvarjati s specifičnimi odnosi do okolja, vtem ko so prejšnja teoretična izhodišča, kakor so psihoanaliza, likovna teorija in behaviorizem, odnose do okolja obravnavala le v širokem, zelo splošnem in zato nespecifičnem okviru.

Barkerjeva ekološka psihologija, o kateri smo že govorili v tem tekstu, predstavlja očiten družbeno-prostorski model in jo moremo zaradi kar mehanske vzporednosti z ekološkim sistemom skržiti na behavioristični obrazec $S - R$. Barker namreč postavlja za izhodišče svojega modela tok vedenja (stream of behavior), ki ga sestavljajo vedenjski okviri ali nizi (behavior settings), to so vedno znova ponavljajoči se vzorci dejavnosti na določenem (posebnem) mestu (kraju, okolju), ki pa so neodvisni od posameznika, tako da moremo individualne nosilce vedenja poljubno menjavati. Prostorska (krajevna) in časovna struktura teh »settings« in njihov pomen za vedenje posameznika ustrezata torej temu, kar v splošni ekologiji imenujemo »habitat«. Ker pa je posameznik v tem odnosu nadomestljiv, se pravi, ker je ta odnos neodvisen od individualnega nosilca vedenja, se (ta odnos) ohranja po mehanski zakonitosti: obrazca $S - R$ (dražljaj — odgovor), ki tu pomeni: okolje (habitat) — vedenje (ravnanje).

Tu se seveda upravičeno vprašujemo, ali more taka teorija podati pravo psihološko razlago vedenja in odnosa do okolja, saj sploh ne podaja pravega psihološkega pojma teh vedenjskih vzorcev, marveč le nekake agregate, ki so v mehanski odvisnosti od določenega krajevnega in časovnega okvira; in to ne glede na temeljno okoliščino, da so za individualno vedenje irelevantni, ko pa gre pri

³⁶ Glej T. Lee: *Psychology and the Environment*, London (Methuen) 1976.

ekološki psihologiji vendarle v prvi vrsti ravno za konkretne situacije v naravnem okolju, torej prav za individualno ravnanje.

Kakor smo že prej mimogrede omenili, Barkerjev model prav zato ne vzdrži ob kulturno primerjalnih študijah: če bi moral dajati poleg golega opisa tudi razlago pojavov, bi odpovedal.

Temeljna filozofska podstavka Kelleyjeve teorije osebnostnega konstrukta je misel, da ni nobene absolutne objektivne resnice o realnosti, temveč samo vrsta različnih (izmeničnih) poti v sestavljanju dogajanj. Prvi postulat je v tem, da »so procesi osebnosti psihološko kanalizirani po poteh, po katerih anticipirajo dogajanja«. Ta teorija je seveda »kognitivna«, vendar mu konstrukti niso zgolj zaznave, marveč so zaznavne anticipacije. Če si konstruiramo npr. osebo kot »prijazno«, delamo to zato, ker jo zaznavamo kot nekoga, ki bo v prihodnji situaciji ravnal nam podobno. Celotni sistem vseh konstruktov pa je ravno osebnost. G. A. Kelly razločuje ožje (tesnejše) in širše (ohlapnejše) sisteme konstruktov. Metoda, po kateri dobi model iz izbranega predela v sistemu konstruktov kake osebe, je »role construct repertory test«. Raziskovalec sme samo izvabiti, ne pa vsiliti osebnih konstruktov, ko npr. predlaga triado: delovna soba, obednica, kuhinja, prosi poskusno osebo, naj pove, kaj je tu dvema prvinama skupnega in v čem se razlikujeta od tretje. Bistvene sestavine kognitivnega konstrukta so namreč vedno: diferenciacija, integracija in fleksibilnost.

P. Stringer (1970) je začel prvi opozarjati, da bi bila fleksibilna alternativnost teh konstruktov dobro uporabna tako za psihologe kakor za arhitekta, torej ravno za raziskavo stanovanjskih in sosedskih modelov okolja. Tako je v načrtovanju obnove neke trgoveke mestne četrti dal »konstruirati« tak načrt gospodinjam, ki jih je porazdelil v podskupine (plasti, strata) po starosti, času tamkajšnjega bivanja, navadah nakupovanja in lastništvu avtomobilov. Tako dobimo enega načinov javnega sodelovanja v načrtovanju.

Seveda pa ima ta močno subjektivni značaj osebnega konstrukta to slabo stran, da ga je težko zanesljivo smiselno razporediti v skupine po »podobnostih«, čeprav je »jezik javna dejavnost«, ker vsega vendarle ne moremo jezikovno kodirati. T. Lee pristavlja k temu: »Nimajo vse naše podobe imen.«

T. Lee po teh dveh modelih ali bolje izhodiščih postavlja svojo socio-spacialno shemo mestnega soselstva. S tem izrazom hoče povedati, da ljudje na vprašanje, kaj jim je soselstvo (sosesčina), navadno ne razločujejo med fizičnim teritorijem in socialno skupino, ki jih obdaja, temveč redno povezujejo oba vidika v sintezo, v en sam pojem, strukturo, ki jo T. Lee imenuje kratko »soselstvo v misli« (neighbourhood in the mind) ali družbeno-prostorska shema, torej notranjo predstavo (inner representations) ali podobo okolja.

Seveda pa se ta shema pri vsakem normalno razvitem človeku razvija, spreminja, preoblikuje, zveriži in podobno. Henry Head, nevrolog, ob tem opozarja na znani »phantom limb«, pojav, ko amputiranca še vedno boli stopalo noge, ki so mu ga amputirali. In F. C. Bartlett (1932) je v svoji znameniti knjigi »Remembering« prvi opozoril, da naš spomin ni samo v povezovanju (ohranjanju) dražljajev in odzivov, marveč da je dinamičen, se pravi aktivno konstruktiven, in pri tem selektiven, ne ohranja in ne sprejema vsega, da pa nova vsebina hkrati spreminja prejšnjo.

T. Lee v tej zvezi opozarja, da so psihologi do zdaj skoraj izključno raziskovali sheme fizičnih predmetov s pomenom, se pravi njihovo kajstvo, zanemarjali pa so informacije o njihovem kajstvu, to je prostorsko shemo. Vsaka stvar ni samo »nekaj«, marveč tudi »nekje«. Dokler nimamo prostorske sheme, nam je tudi zgolj kajstvena malo uporabna. Težko je dobiti pravi pojem ali podobo stvari, če bi videli stvar na napačnem mestu, npr. puding na obešalniku.

Kakor večino informacij o fizičnih predmetih kodiramo s pomočjo shem ali struktur, velja podobno tudi za družbeno-prostorske odnose, kolikor so objekt naših informacij. Večino jih uskladiščimo po besedni informaciji; mnoge pa tudi v nazorno predstavnici podobi: hiše, obraze, mesta, pokrajine itd.

Podobno lahko tudi načrte (npr. za potovanja) verbaliziramo ali pa konstruiramo z vmesnimi slikami, ki se vrtijo pred našimi očmi od začetka, prek vmesnih postaj do cilja kakor podobe na filmskem traku ali pokrajinska panorama skozi okno vlaka ali letala.

T. Lee je prepričan, da na podlagi takih shem, ki vsebujejo razen vseh vmesnih spremenljivk (tudi starost, spol, socialno vlogo itd.) še številne afektivne, čustvene in estetske, pozitivne in negativne vrednosti, celo lažje napovedujemo, ali bo neka oseba npr. šla na potovanje ali ne, kakor če bi imeli na voljo podatke realnega okolja samega.

Obenem omenja, da so pomembni zlasti trije pojmi, ki se stalno ponavljajo v ekološki psihologiji: zasebnost, osebni prostor in teritorialno vedenje.

Zasebnost, ki ima tu navadno isti pomen kakor zatišje ali celo osamljenost, moremo pojmovati bodisi na zgolj zaznavni ravni, bodisi tudi na kognitivni ali vedenjski; prav zato je ta pojem večpomenski in povzroča večkrat nejasnosti v razpravah.

Nekateri pisci poudarjajo »pravico do zasebnosti«, drugi bolj nadzorne mehanizme, s katerimi skuša človek ta kotiček zatišja ali zasebnosti ohranjati, zopet drugi vidijo v tem predvsem prostost nasproti socialnim pritiskom.

Lee sam opredeli zasebnost kot »položaj optimalnega pristopa do sebe (ali skupine) po drugih«. Ta opredelitev ni odvisna od ravni (zaznavne, spoznavne itd.), na kateri bi jo ocenjevali, pač pa je zelo uporabna ravno za družbeno-prostorsko shemo, ki je lahko ugodna ali neugodna, prevelika, premajhna itd. Ob tem si lahko konstruiramo tudi celo lestvico idealnih shem. Njena kognitivna struktura je torej zelo prožna, saj se lahko spreminja ne le v prostorski, ampak tudi v socialni strukturi. Njena propustnost (pojem po K. Lewinu!) je zelo spremenljiva.

Sredstva, kako ohranjamo zasebnost, so prav tako zelo različna. Na ravni obnašanja jo lahko ohranjamo z odprtim preventivnim nastopom, ki brani drugim, da bi prišli preblizu »našemu osebni prostoru«. Meje zasebnosti lahko človek označuje tako, ali da odklanja ali pa privablja socialno interakcijo.

Sicer pa je optimum zasebnosti navadno že prej določen po družbenih normah, kar ne velja samo za razvite družbe, marveč tudi za nerazvita ljudstva z nenapisanimi normami tradicije, tabujev in podobno. Pa tudi v civilizirani družbi so številne nenapisane norme zasebnosti, npr. da je lahko človek ob morju zgolj v kopalkah, v mestu pa se v restavraciji domala gol ne more pokazati.

Osebni prostor je pojem, ki ga je kot strokovni izraz uvedel Edward Hall (1966) v svojem že prej omenjenem delu »The Hidden Dimension« in predlagal novo znanost o »proxemics«, se pravi o načinih, kako uporabljamo prostor kot

obliko občevanja (komunikacije). Seveda pa je bilo njegovo delo zgolj kvalitativno, ne kvantificirano, in zgolj spekulativno, ne empirično. Šele Robert Sommer je z empiričnimi raziskavami opravil pri tem pomembno delo.

Lee k temu pripominja, da je večina oznak, ki jih Hall kar tipologizira, priučenih in da so zelo različne v različnih kulturnih skupinah. Tako so npr. ugotovili, da je število telesnih stikov med dvojicami v kavarni na uro 180 v San Juanu (Puerto Rico), O pa v Londonu! Lee je zato mnenja, da bi bil ta pojem vendarle uporaben, če bi ga klasificirali glede na fizično in socialno situacijo hkrati, ker bi tako postal ekvivalenten družbeno-prostorski shemi.

Teritorialno vedenje kot tretji odločilni ekološko psihološki pojem se suče okrog dvojne različne usmerjenosti: osredotočene na »jaz« in osredotočene na »dom«. Prva je značilna za otroka v prvih razvojnih stopnjah: ves svet se vrti okrog njega, njegovega »jaza«. Druga pa je značilna za odraslega človeka: jaz se vrti okrog sveta, ki ga pojmuje nekako statično, kot nepremičnega. Ta usmerjenost je bolj učinkovita, ko gre za interakcijo z drugimi ljudmi.

V obeh usmerjenostih imamo isti čutilno dani input, razlika je predvsem v interpretaciji. To je podobna razlika kot v primeru, ko sedimo v vlaku in gledamo skozi okno na drug vlak, ki se začne pomikati, mi pa imamo vtis, kakor da se premika naš vlak; ali pa obratno, da se premika naš vlak in imamo vtis, kakor da odhaja vlak na sosednjem tiru. Zaznati in napovedati izid takega gibanja pa moremo le, če se navadimo presojeti s svojega stališča glede na statične (mirujoče) prvine v okolju, če npr. na postaji upremo pogled na mirujoč peron in njegove objekte.

Tako se domicentrizem in egocentrizem vse življenje nekako dopolnjujeta. »Zemeljska os štrli vidno skozi vsakogar in vsako mesto.« Prostor dojemamo, kakor da nas obdaja v središču, ki je gibljivo glede na statični svet. Ta »odnos« je seveda naš »osebni prostor«.

»Teritorij je sestavina statičnega prostora (skozi katerega se giblje osebni prostor), ki ga oseba doživlja, kakor da ga poseduje kot svojega.« Tako Lee opredeli ekološki pojem teritorija.

Pri tem se sklicuje predvsem na etologa H. Hedigerja, ki je prvi načrtno raziskoval pomen teritorija za živa bitja: ptice, ribe, primate itd. Podobno velja za človeka, celo za nomadska ljudstva, ki nimajo stalnega bivališča, da si v svojem življenjskem prostoru lastijo svoj posebni teritorij za določena opravila. Živali izražajo to z vrojenim obrambnim in napadalnim gonom, »lastni teritorij« označujejo z raznimi vonjalnimi znaki (z izločki žlez in prebavnih organov; pa tudi človek na višji ravni pozna to, saj zakoliči prostor ali odlaga razne predmete, da z njimi označi posest prostora, mesta, sedeža itd.

Živali so pri tem seveda v vsem svojem življenju (in s funkcijami, npr. seksualnimi) docela navezane na določen teritorij; mnogi obrambni mehanizmi so tudi kar ritualizirani, ne da bi se jih morale šele priučiti.

Pri ljudeh pa je to zelo drugače; teritoriji in posesti se menjavajo in glede na različne funkcije tudi prepletajo; odvisni so od kulturnih usedlin, ki se jih mora vsaka nova generacija in novodošli tujec šele priučiti (npr. semafori v sodobnih prometnih križiščih). Čeprav sodi med temeljna dejstva, da je neka količina prostora neobhodna zahteva vsakega človeškega bitja in njegove dejavnosti, pa je vendarle med živalmi in ljudmi glede tega tako temeljna razlika, da je naša pogla-

vitna naloga preučevati pota ali načine, po katerih se človek teritorialnosti priuči, kakšne oblike in v kolikšnem obsegu si jo lasti kot svojo.

Zato T. Lee na drugem mestu teritorialnost opredeli preprosteje kot »zasedbo površine prostora in vrste fizičnih predmetov za osebno uporabo« celo v tistih predelih doma, ki jih imamo vsi za »javne«. Ta pojav je posebno očiten v domovih za upokojence ali sploh za stare ljudi, kjer se »stari« krčevito oklepajo že »zavzetih postojank«, čeprav bi drugi imeli do njih enako pravico, ker so pač »javne« in so vsem enako na voljo. Zanimiv je primer upokojenega profesorja, ki je še dolga leta, vse do svoje smrti, hodil vsak dan v konferenčno sobo in sedel na »svoj sedež« ter bil strahotno užaljen, če je mlad profesor, ki njegovih navad še ni poznal, pomotoma obesil svoj plašč na »njegov klin«.

Pri tem je res manj opredeljeno, če govorimo o »instinktivni potrebi«, ko je vendar za razlago dovolj, če opozorimo na funkcionalne prednosti in socialni položaj, ki si jih človek s takim teritorialnim obnašanjem zajamči.

Teritorialnost namreč daje človeku potrebno zasebnost in ga zavaruje pred zapletljaji interference z dejavnostjo drugih.

Končno je teritorialnot, se pravi nekaka nenapisana pridobitev določenih predelov v hiši (stanovanju, v domu ali v kateremkoli poslopju), le odsev socialne organiziranosti, ki naj bi jo vseboval že načrt zgradbe, doma itd. na civilizatorično razvitih teritorijih. Saj imajo ljudje tudi doma, v družinskem krogu, kljub zasebnosti posebne socialne vloge, kakor je npr. kuharica, vrtnar, priložnostni delavec, študent, pestunja, sobarica, računovodja, šivilja itd.

Prostor pa more svoje funkcije menjavati tudi časovno: isti stol, na katerem »sedi oče«, uporabljajo drugi, kadar očeta ni doma, potem pa se mu, seve, pravčasno umaknejo. Ista soba, ki velja za obednico, je ves preostali čas delavnica, morda za šiviljo ali krojača, ki je v družini, ali karkoli že. Pravijo, da so glede tega Japonci naravnost vzor, kako lahko isti prostor v različnem času rabi različnim socialnim funkcijam in tako ustvarja teritorialno bazo za harmonično sožitje v družini.

Marsikje so določene funkcije tako prevladujoče, da jih po nenapisanih pravilih, ki jih člani družine molče upoštevajo, opravlja samo določena oseba; na primer, da samo gospodinja odpira vrata, ko zazvoni, in sprejema goste, da ona prva steče k telefonu, ne kdo drug ipd. Lee imenuje to »persona space«, osebaprostor!

Seveda pa — tako končuje Lee svojo razpravo — vse premalo sistematično še vemo, kako družine uporabljajo svoje prostore; niti ne vemo prav, kako jih sami uporabljamo, čeprav se dozdeva to kot paradokсно pretiravanje. Vsekakor moramo priznati, da tudi ob najbolj funkcionalnih načrtih arhitekti zlepa ne dobijo pravega »feedbacka« ali vzratnega sporočila, kako ljudje tiste »vzorno načrtovane« prostore dejansko uporabljajo: ali se ne čutijo v njih vendarle utesnjeni, kljub vsej funkcionalnosti, in ali morda ne uporabljajo prav prostorov za konkretno določene funkcije v čisto druge namene?³⁷ Vse to je še docela odprto za prihodnje raziskave.

³⁷ Saj je znano, da npr. v določene prostore zahajajo samo določeni ljudje in ne drugačni, da so že zaradi tega stigmatizirani ali diskriminirani od drugih skupin, da prostorske značilnosti močno delujejo na psihosomatske bolezni in nevroze ter spodbujajo deviantno ve-

Sicer pa skromne raziskave (R. H. Smith, 1969), o katerih poroča Lee, prihajajo do preprostih rezultatov: žene doma s predšolskimi otroki ali tudi z odraslimi in upokojenim možem prebijejo v vseh življenjskih stopnjah podnevi približno enako dolgo časa, in sicer kar 80 do 84 % vsega časa; možje s predšolskimi otroki pa prebijejo doma 36 do 37 % vsega časa, z odraslimi otroki pa 53 %. Vsakdo pa si pri tem upravičeno misli, kako nepremišljeno bi bilo, če bi take podatke posploševali in jih raztegnili na različne dežele in čase.

V zvezi s tem je eden od odločilnih vidikov zlasti čustveni odziv na prostor, posebej na domače stanovanje.

Raziskave so šle tudi do zdaj predvsem (ob metodi semantičnega diferenciala) v smeri nasprotja: lep — povprečen — grd. Poskus so izvedli tako, da so morale poskusne osebe podajati sodbe o dvoumnih fotografijah obrazov, pri čemer so domnevali (pričakovali), da bodo vnašali v te sodbe svoja razpoloženja v skladu z okoljem, v katerem stanujejo. To se je, kakor ugotavlja T. Lee, v rezultatih dejansko potrdilo.

Menda je bil Joachim Franke (1969) prvi, ki je sistemsko teoretično raziskoval doživljajske učinke stanovanjskega okolja na človeka.⁹⁸ Pri tem je uporabljal metodo semantičnega diferenciala in vsaj začasno izklopil vidik človekovega vedenja (obnašanja). Oblikovanje naselbin (stanovanj) mu je rabilo za neodvisno spremenljivko, učinke na človekovo doživljanje pa je obravnaval kot odvisno spremenljivko.

Pri tem je bilo najzahtevnejše nabiranje podatkov na objektivni strani v naseilitvenem okolju, medtem ko je bilo ugotavljanje subjektivno doživljajske strani razmeroma lahko. V ta namen je sestavil posebno obliko 7-stopenjskega semantičnega diferenciala, kjer naj bi osebe naznačile, kako čustveno dojemajo posamezna poslopja glede na 26 različnih polarnih nasprotij: glej tab. na nasl. strani.

Seveda se da že o teh 26 pridevniških oznakah razpravljati, koliko so res prav polarne in koliko se morebiti že vsaj delno ne prepletajo in pokrivajo. Odgovore je obdelal faktorsko teoretično in dobil devet faktorjev z naslednjimi označbami (variancami in stopnjami nasičenosti, ki pa jih tu ne podajamo):

spodbudnost	reprezentančnost
razrahljanost	preglednost
sproščenost	nežnost
naselitvena povezanost	stvarnost
povezanost z naravo	

Na tem mestu ni prostora za podajanje obširne metodološke opreme, ki je bila Franku še posebej pomembna, saj mu je med drugim šlo prav za to, da pokaže metodološke prijeme, kako naj bi se lotevali tovrstne tematike, ki je do

denje in zločinska dejanja (takšno je npr. območje ljubljanske železniške postaje). Vse to predstavlja že posebno panogo, ki posega v kriminologijo; gl. J. Pečar: *Prostor in človekovo vedenje*, *Anthropos*, št. III—VI (1976), 223—238, ki navaja tudi H. Požarnika: *Nehumanost sodobnih mest*, *Delo*, 28. sept. 1974, 29.

⁹⁸ J. Franke: *Zum Erleben der Wohnumgebung*, v *Stadtbauwelt* 24 (1969), 292—295; in isti: *Die Erlebniswirkung von Wohnumgebungen — Ein empirischer Ansatz der ökologischen Psychologie*, v: G. Kaminski, o. d. 134—143.

	zelo 3	precej 2	bolj ko 1	ne eno ne drugo 0	bolj ko 1	precej 2	zelo 3	
zatohlo	—	—	—	—	—	—	—	zračno
tuje	—	—	—	—	—	—	—	domače
redko	—	—	—	—	—	—	—	gosto
razkošno	—	—	—	—	—	—	—	skromno
kratko- časno	—	—	—	—	—	—	—	dolgočasno (pusto)
grdo	—	—	—	—	—	—	—	lepo
načičkano	—	—	—	—	—	—	—	stvarno
vedro	—	—	—	—	—	—	—	mračno
enolično	—	—	—	—	—	—	—	raznolično
rahlo	—	—	—	—	—	—	—	stisnjeno
sivo	—	—	—	—	—	—	—	barvito
porabno (praktično)	—	—	—	—	—	—	—	nerodno (nepraktično)
trezno	—	—	—	—	—	—	—	prenapolnjeno
snažno	—	—	—	—	—	—	—	umazano
pregledno	—	—	—	—	—	—	—	zmešano
revno	—	—	—	—	—	—	—	bogato
živahno	—	—	—	—	—	—	—	mirno
jasno	—	—	—	—	—	—	—	zabrisano
učinkovito	—	—	—	—	—	—	—	brez pomena
negovano	—	—	—	—	—	—	—	oguljeno
osebno	—	—	—	—	—	—	—	neosebno
potratno	—	—	—	—	—	—	—	skopo
odprto	—	—	—	—	—	—	—	zaprto
mogočno	—	—	—	—	—	—	—	nežno
prazno	—	—	—	—	—	—	—	privlačno
naravno	—	—	—	—	—	—	—	tehnično

tedaj sploh še niso preučevali in ki naj bi povezovala arhitekturo s psihologijo, dve panogi torej, ki sta veljali vse do zadnjih let za zelo oddaljeni, če ne že kar nespravljivi. Del teh metodičnih vprašanj sta ob isti raziskavi in istem gradivu še posebej razčlenjevali njegovi sodelovki Kristine Hoffmann in Ruth Klockhaus.³⁹

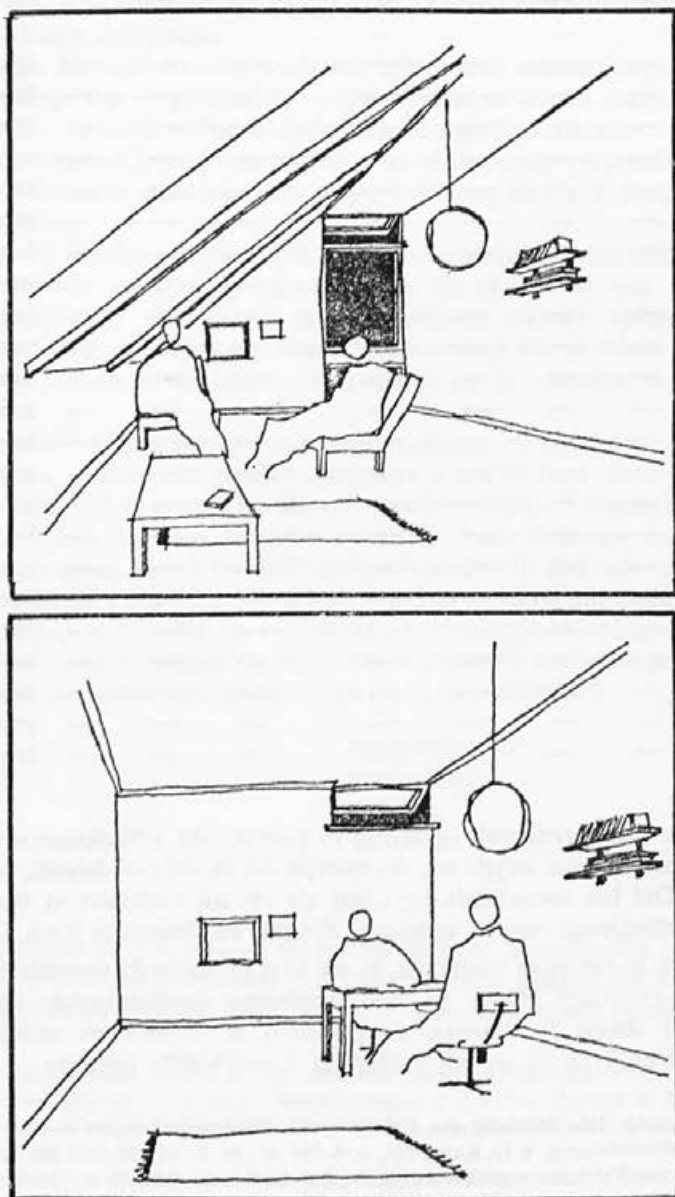
Razen tega je zanimiva raziskava, ki sta jo o tej tematiki naredila R. Wools in D. V. Canter (1970).⁴⁰ Njima so bile neodvisne spremenljivke: oblike oken, naklonski kot stropa (vodoraven ali poševen) in razmestitev sedežev v sobi. Odvisne spremenljivke pa so bili pridevniki v nasprotjih: prijazno — neprijazno

³⁹ K. Hoffmann: Die Messung des Erlebens von Wohnumgebungen — Zur Problematik der Reliabilitätsbestimmung, v G. Kaminski, o. d. 144 sl.; in R. Klockhaus: Ein Messverfahren zur Ermittlung des Erlebens von Wohnumgebungen und erste Schritte zu seiner Validierung, v Kaminski, o. d. 156 sl.

⁴⁰ Navajam po: T. Leeju: Psychology of Environment, o. m. 1976, 72—75.

(dejavnost in harmonija). Zanimivo je, da je večina imela poševne strope za najbolj prijazne, ravne pa najmanj. Razlago iščejo v težnji po »romantičnosti« ali v kmečki idili s plesom na gumnu (glej sliko 10).

Ista slika obenem prikazuje najbolj in najmanj prijazno razmestitev sedežev. Pri tem opozarjajo na nekdanjo vlogo odprtega ognjišča (kamina), ki je bilo dobesedno žariščno torišče družabne interakcije v prostoru. Tu moramo poseči



Slika 10

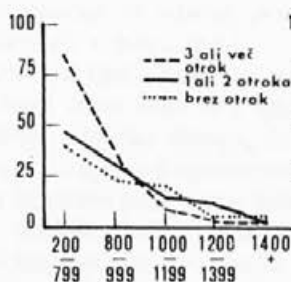
celo nazaj v predzgodovinsko dobo, kajti toplota je bila že od nekdaj za človeka glavni dejavnik udobnosti.

V ta namen so v faktorskem eksperimentu osebam pokazali vrsto fotografij, ki so predstavljale sobe z odprtim ognjiščem ali brez njega in televizijo s sedeži razmeščeni ob ognjišču ali proč od njega, bliže ali bolj oddaljeno od žarišča. Posebne osebe so morale ugotoviti, za kaj je določena ureditev prostora najbolj primerna: za kramljanje, sestanek, branje, telovadbo ipd. Rezultat: ureditev samo z ognjiščem in s sedeži, obrnjenimi k ognjišču, ne drug k drugemu, so se jim zdele primerne za bolj pasivne zaposlitve (kramljanje, branje). Lee pristavlja, da ta rezultat diši po Sommerjevi ugotovitvi: sedeži, drug ob drugemu, postavljeni pri mizi so primerni za koorientacijo in kooperacijo, medtem ko pomeni čelna postavitev sedežev, drug nasproti drugemu, tekmovanje.

Tudi do vrtov okrog hiše imajo ljudje v spremembah časov različna stališča. J. Cook (1969)⁴¹ je v svoji raziskavi prišel do sklepa: ljudje hočejo imeti vrt ali

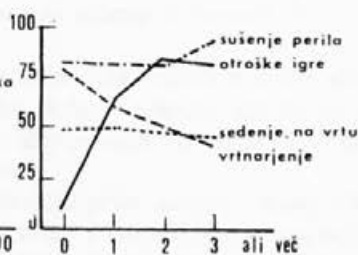
1 - % tistih, ki menijo, da je vrt premajhen glede na število od 0 do 9 leta

2 - % tistih, ki posebej omenjajo porabo vrta za otroke od 0 do 9 let starosti



Velikost vrta v ft²

Slika 11



Število otrok od 0 do 9 let

Slika 12

za otroke, da se lahko igrajo, ali preprosto zato, da lahko »zunaj sedijo«, medtem ko se pri lastnikih avtomobilov interes za vrtnarstvo skrči s prejšnjih 64 % na 48 %, ki naj bi jim bilo vrtnarjenje osrednji namen vrta.

Toda vrt kot torišče za igro otrok je potreben le malo časa, kajti večji otroci se rajši igrajo zunaj domačega vrta (na raznih javnih športnih prostorih, igriščih itd.). Cook je prišel do sklepa, da tudi v družini s tremi otroki prihaja vrt kot igrišče v poštev kvečjemu tri do štiri leta. Sliki 11 in 12 nazorno prikazujeta razmerje (v odstotkih na ordinati) med velikostjo vrta in številnostjo družine ter potrebami po vrtu: sušenje perila, igrišče za otroke, sedenje »zunaj« in vrtnarstvo (na abscisi).

⁴¹ Po navedbah: Lee, o. d. 76 in 140

Čeprav so vse te raziskave šele na začetku in nam dajejo zgolj posamične vzorce, ki jih smemo le delno, pa še to zelo previdno posploševati, vendarle zgovorno pričajo, kako pomembno je poznavanje človekovega ekološkega odnosa ravno do njegovega neposrednega okolja na lastnem domu.

Razvoj notranjih plasti človekove osebnosti je pogojen z domačo hišo; socialne strukture zakonskega in družinskega življenja se hranijo v njeni notranjščini. Stanovanje pomeni podobno kakor obleka tako rekoč razširitev lastnega jaza in družinske osebnosti. Zato pa je tem bolj presenetljivo, vsekakor pa zelo enostransko in dobesedno površno, če pomislimo, da danes v revijah in drugih javnih publikacijah še vedno močno prevladujejo fotografije, ki prikazujejo zunanost hiš, medtem ko so le redke, ki nas seznanjajo tudi z notranjščino in njihovo ureditvijo.



I. DEL: SPOZNAVANJE OKOLJA

Ekološka psihologija, katere teoretična izhodišča prikazuje prejšnji sestavek (Trstenjak, 1978), zajema mnoga zelo zapletena vprašanja. V grobem jih lahko razdelimo v dve veliki, čeprav prekrivajoči se skupini:

1. *spoznavanje okolja* (spoznavni zemljevidi, vrednotenje okolja, simbolični vidiki okolja ipd.) in

2. *družbeni procesi in odnosi, posameznikova dejavnost in okolje* (ozemeljskost, gneča, življenje v mestu ipd.).

Gre bolj zato, da lahko množico raziskav razvrstimo v ti dve skupini, kot pa, da bi problematika sama zahtevala tako delitev. Končno človek na osnovi svojih spoznanj o okolju ustrezno ukrepa, ti ukrepi oziroma njihove posledice pa spet povratno vplivajo na njegovo spoznavanje.

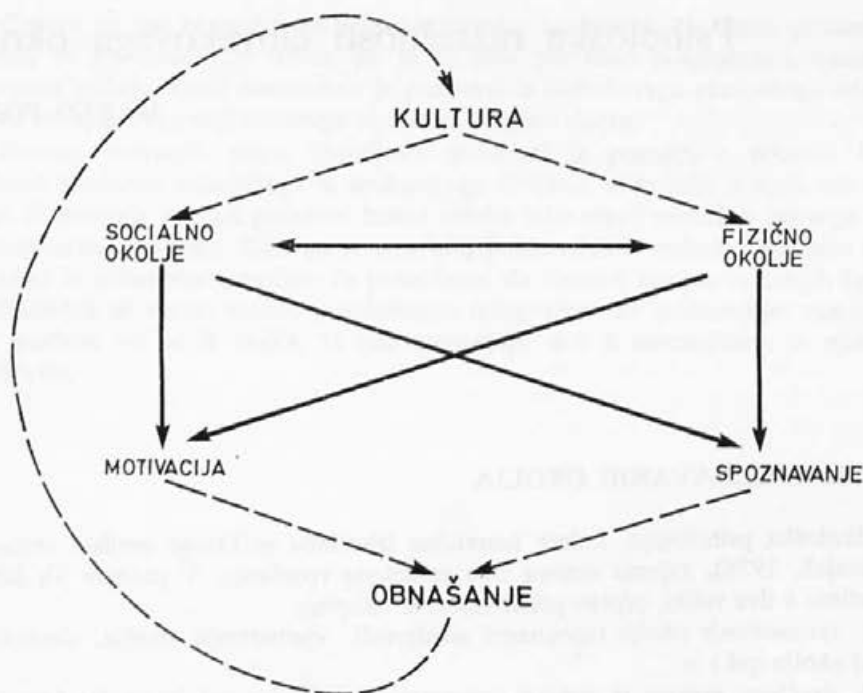
V tem delu razprave poskušamo prikazati prvo skupino omenjenih vprašanj.

Kolikor se ekološka psihologija ukvarja s proučevanjem zapletenih odnosov med pojavi zavestnosti in obnašanja ter celovitim fizično-družbenim okoljem, toliko postavlja proučevanje procesov spoznavanja okolja več posebnih zahtev. Ulric Neisser, eden od klasikov tako imenovane »spoznavne psihologije«, v svoji zadnji knjigi »Spoznavanje in stvarnost« postavlja prvo, ko zahteva, da se morajo psihologi bolj potruditi, da bi razumeli spoznavanje tako, kot se pojavlja v vsakdanjem okolju in v sklopu naravne smotrne dejavnosti. Več pozornosti je potrebno posvečati podrobnostim stvarnega sveta v katerem spoznavajoči živi. Drugi dve sta že skoraj pol stoletja stari zahtevi francoskega psihologa likovne tradicije Paula Guillauma (1958) glede pogojev za opredelitev zaznave:

1. Vsaka zaznava je predvsem celoten odgovor organizma na nek sklop istočasnih in soslednih dražljajev.

2. Vsaka zaznava je tudi odgovor, ki ga na ta isti sklop da neka osebnost, ki ima svoje spomine, navade, svojo trenutno ali trajno čustveno usmeritev.

Glede na to, da človek vedno deluje tudi kot družbeno bitje, dopolnimo obravnavo še s proučevanjem družbene pogojenosti spoznavanja, ki je sicer implicitno vsebovana že v prejšnjih zahtevah. Serpellova shema prikazuje vzročne odnose med družbenim okoljem, fizičnim okoljem, motivacijo in spoznavanjem ter njihov vpliv na obnašanje.



Slika 1.:
Interakcija med dejavniki, ki vplivajo na obnašanje (po Pečjak, 1977)

Proces spoznavanja okolja pa se začne s prepoznavanjem ustreznih vidikov zunanjega stanja. Tako Ittelson in sodelavci (1974) razlikujejo sedem širših kategorij informacijske vsebine, ki so pomembne za zaznavanje okolja. Le-to je za njih vir informacije, ne zanimajo pa jih njegove posebne fizične lastnosti.

1. *Okolja nimajo stalnih in določenih mej v prostoru in času.* Čeprav jih zaznavamo kot omejena, pa sama po sebi ne dajejo informacije o svojih mejah. Te so rezultat predelave informacije v medsebojnem delovanju okolja in osebk. Slednji je ta, ki prvemu postavlja meje.

2. *Informacijo o okolju pridobivamo z vsemi čutili.* Ni okolja, ki bi posredovalo informacijo zgolj za eno samo čutilo. Čeprav občasno prevladujejo in lahko prevladujejo posamezni čuti, je konec koncev zaznava vedno kompleksna.

3. *Okolja dajejo tako obrobno kot osrednjo (pomembno) informacijo.* Večji del razpoložljive informacije je obrobni glede na osrednji interes osebk. Osebek lahko do določene mere izbira, kaj bo videl, kljub temu pa dolgoročni vplivi obrobne informacije niso nepomembni. Naj omenimo tu teorijo direktivnega stanja, ki predpostavlja, da motivacijski dejavniki neposredno vplivajo na to, kaj človek zaznava. Med njimi in zaznavami posredujejo po Brunerju, Postmanu in McGinniesu (Pečjak, 1977) naslednji trije glavni mehanizmi:

a) *Selektivna občutljivost.* Osebek ima glede na svojo vrednostno usmeritev nižje prage za pozitivne dražljaje, za njih je torej bolj občutljiv.

b) *Vrednostna resonanca.* Osebek zaznava predmete v referenčnem okviru svojih vrednot. Zato lahko prezre neskladnosti med zaželenim in dejanskim.

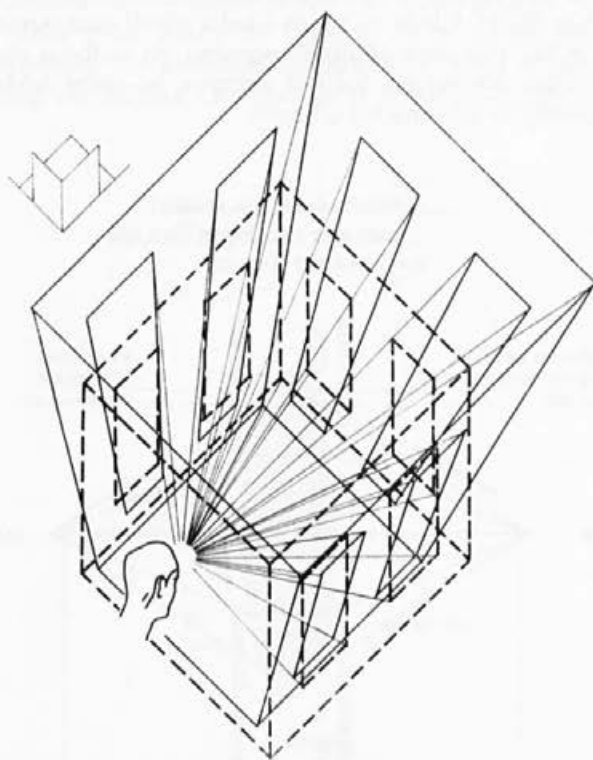
c) *Zaznavna obramba.* Osebek je zaradi svoje vrednostne usmeritve manj občutljiv za negativne dražljaje. Pri takih prihaja do napačnih zaznav, pa tudi čas prepoznavanja je daljši.

Čeprav v teh trditvah zasledimo določeno mero subjektivizma, pa velja upoštevati dejstvo, da so človekovi motivi praviloma usmerjeni v spoznavanje objektivnega sveta, takšnega kot je.

4. *Okolja vključujejo več informacije kot jo lahko sprejmemo.* Oskrbujejo nas z informacijo, ki je obrobna, redundantna, dvoumna ali celo nasprotujoča si. Eksperimenti senzorne deprivacije ali pa preobremenitve kažejo posledice delovanja različnih ekstremnih količin informacije.

5. *Okolja določamo in doživljamo z akcijo.* To je eno od najpomembnejših stališč Ittelsona in sodelavcev. Osebek ni pri zaznavanju okolja nikoli pasiven, pač pa deluje kot del okolja, ki ga zaznava. Okolje nam po eni strani posreduje informacijo, na kateri je zasnovano naše delovanje ter nam omogoča napovedovanje njegovih posledic, po drugi pa je prostor, v katerem se isto odvija. Posledice delovanja so proizvod možnosti okolja in omejitev osebe.

6. *Okolja imajo simbolične pomeni.* Imajo jih predvsem zato, ker so smotri in dejavnosti, ki se v njih odvijajo, družbeno določeni. Simbolični pomeni in mo-



Slika 2.:

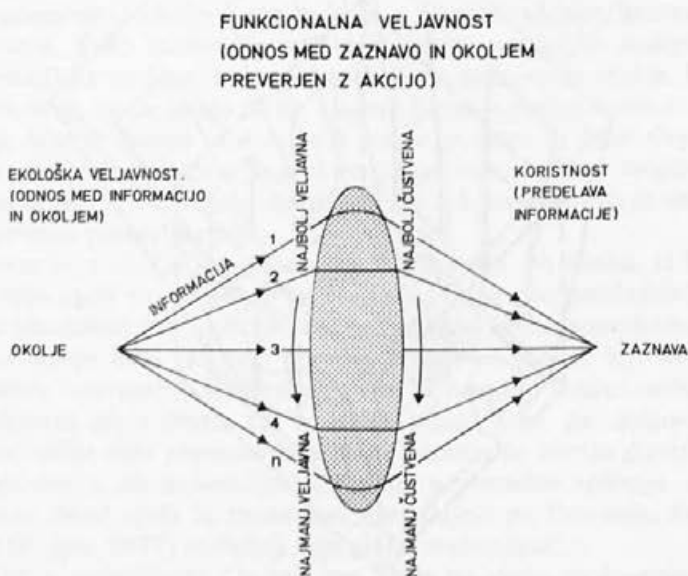
Amesovo zverženo sobo so pogosto uporabljali kot umetno okolje, ki omogoča neobičajne izkušnje. Na sliki je soba predstavljena shematično (po Ittelson in sod., 1974).

tivacijska sporočila, ki jih okolje oddaja, so del naše zaznave. Vsako okolje vzbuja čustva, asociacije in stališča v zaznavajočem. V ta okvir sodijo tudi estetske kvalitete okolja.

7. *Doživljaj okolja ima vedno sistematično kvaliteto sovisne in napovedljive celote.* Različne sestavine so tako povezane, da označujejo in opredeljujejo posamezno okolje. Očitna sistematična narava zunanjega sveta je dejansko eden naših najbolj osnovnih odgovorov nanj.

Avtorji te razvrstitve različnih informacij so v mnogočem blizu transakcijski teoriji zaznavanja. Ta ima zaznavanje za prilagoditveni proces, ki se razvije s človekovimi transakcijami, tj. z vzajemnimi operacijami objekta in zaznavajoče osebe. Znani so Amesovi eksperimenti z zverženo sobo, s katerimi je dokazoval to teorijo. Zaznave naj bi težile k stalnosti na podlagi najbolj pogostih preteklih izkušenj in transakcijskih operacij. Drugače bi se svet za ljudi spremenil v kaos. Zveržena soba, vrteča se okna, palice, ki dajejo vtis stola (naj omenimo le nekaj Amesovih eksperimentov), vzbujajo iluzije prav zato, ker ne ustrezajo običajnim izkušnjam.

Podobna prejšnji je tudi verjetnostna teorija zaznavanja Egona Brunswika, le da je pri njem v ospredju statistični odnos med pojavnim in dejanskim svetom. Posameznik naj bi izvajal zaznavne izbire v okolju in nato primerjal točnost svojega zaznavanja z delovanjem v njem. Zaznave so toliko točne, kolikor so točni vzorci vseh možnih okolij. Glede na to, da okolja nikoli niso povsem skladna med seboj in v sebi, in ker vzorčenje ni nikoli popolno, so sodbe o okolju le verjetne. Ko preverja s svojim delovanjem točnost zaznave, se oseba lahko odloči, kateri znaki ji dajejo zanesljivo informacijo o okolju.



Slika 3.:

Model »leče« — Brunswikova verjetnostna teorija kaže enega od načinov povezovanja informacije iz okolja in posameznikov zaznave istega (po Ittelson in sod., 1974)

Brunswik je razvil tudi poseben model zaznavanja, imenovan »model leče«, po katerem oddaljeno okolje razpršuje dražljaje, medtem ko jih organizem znova spaja, podobno kot to dela leča s svetlobnimi žarki.

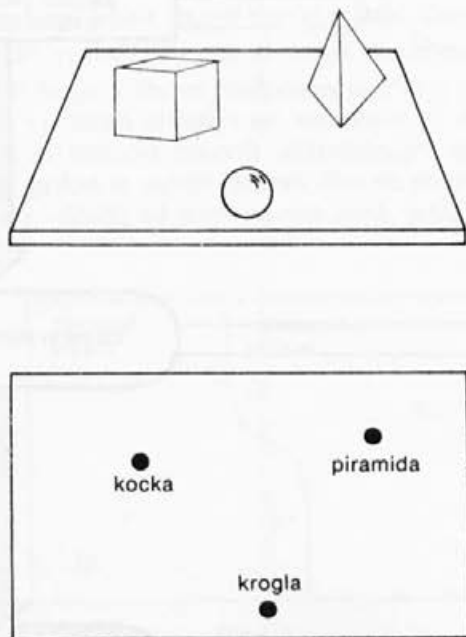
Brunswikova pojmovanja so pomembna predvsem zaradi celovitega pristopa k zaznavanju (čeprav omejenega predvsem na vidne dražljaje). Toda tej in tudi prejšnji teoriji lahko očitamo prevelik poudarek na preteklih izkušnjah, domnevah in ocenah verjetnosti ter premajhno upoštevanje prisotnih dražljajev. S tem obe zahajata v svojevrsten subjektivizem.

Preden preidemo na tako imenovane »spoznavne zemljevide«, tipičen pojmovni proizvod ekološke psihologije (čeprav ima svoje začetke v urbanizmu in arhitekturi), pa se nam zastavlja še vprašanje, na kakšen način je informacija o okolju shranjena v spominu. Norman (1976) poudarja, da mora imeti spominski sistem bogat in gibčen notranji ustroj, saj ga rabimo za zelo raznolike naloge. Mora nam omogočiti prepoznavanje objektov in pojavov, ko jih doživljamo v novih okoljih, medsebojno povezovanje stvari, oblikovanje analogij in metafor. Avtor razlikuje dve skrajni obliki predstavitve, dva načina, kako človek ohranja informacijo o svetu:

a) *podmenska predstavitev* — v kateri se pojmi izražajo kot trditve o pojmovnih odnosih med podmenami;

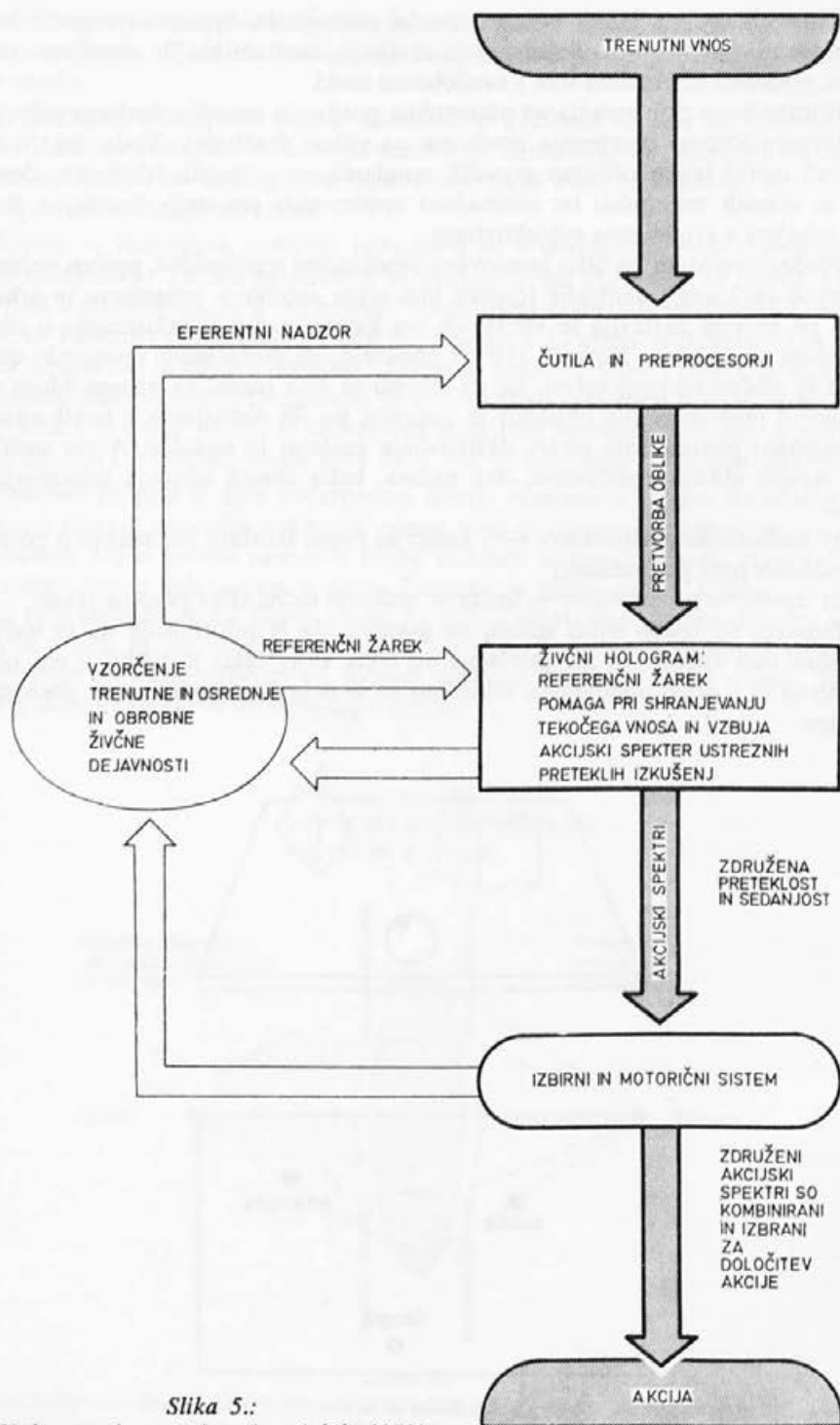
b) *analogna predstavitev* — kadar se vzdržuje točna slika prvotne scene.

Dejstvo, da oseba »vidi sliko«, ne pomeni, da je informacija na ta način v spominu tudi shranjena. Le predeluje se tako. Prav tako je lahko v eni obliki shranjena in v drugi obnovljena. Običajno pa se pojavljajo kombinacije obeh predstavitev.



Slika 4.:

Analogna in analogno-podmenska predstavitev (po Norman, 1976).



Slika 5.:
Hologramska metafora (po Arbib, 1972)

Oglejmo si sliko 4a. Lahko jo opredelimo kot analogno predstavitev, saj poskuša prikazati več vidikov dejanske vidne izkušnje. Očitno je, da so vse možne predstavitve analogne le nekaterim lastnostim pravzorca. Vse lastnosti ima le pravzorec. Zato je slika abstrakcija. Analogna je glede na prostorski položaj, nekatere vidike oblike in razsežnosti teles, ne pa glede na barvo, snov ipd.

Slika 4b predstavlja mešanico analogne in podmenske predstavitve. Analogna je glede na določitev prostorskega položaja in podmenska glede na uvrščanje lastnosti objektov. Nekatere značilnosti shranjevanja oziroma predstavitve zaznavne informacije nam bodo omogočile kasnejše razumevanje značilnosti spoznavnih zemljevidov, ki so v bistvu predstavniki analogne predstavitve.

V tej zvezi je zanimiva tudi Pribramova (Arbib, 1972) holografska teorija spomina, ki predstavlja predvsem uporabno analogijo med nekaterimi lastnostmi človekovega spomina ter fizičnega holograma. Nekatere teh lastnosti spomina so sicer ugotovljene, nekatere pa upoštevajmo s pridržkom:

1. Naš spomin je dinamičen in postavljen v »akcijski okvir«, npr. zaznave sobe ne obnavljamo kot vrsto ločenih dvorazsežnostnih slik.

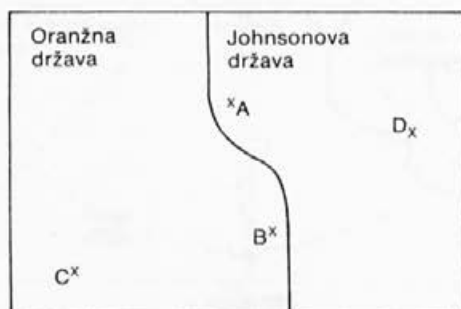
2. Ljudje lahko dožive *določene* oblike težkih možganskih poškodb, ne da bi izgubili spomin (za poškodbe nekaterih možganskih delov to ne velja).

3. Spomin na mnoge različne dogodke lahko hranimo v istem področju možganov.

Fotografska slika, kar hologram v bistvu je, pa ima naslednje primerljive lastnosti:

1. Slika, ki jo daje, je trirazsežna.
2. Vsak del holograma lahko obnovi skoraj celotno sliko.
3. Več slik je lahko »naloženih« ena na drugo, obnavljajo pa se ločeno.

Za razliko od Arbiba pa Pribram predpostavlja obstoj resničnega živčnega holograma, ki je vzorec vrednosti občutljivosti ustrezajoč elementom optičnega Fourierjevega holograma in funkcija zveznih mikroustrojev spominskih enot. Glede na to, da podrobnejši prikaz te teorije zahteva izlet na področje fizike, matematike in fiziologije, ki bi nas oddaljil od obravnavane teme, podajamo tu le njen shematični prikaz.



Slika 6.:

Zemljepisni odnosi med nadrednimi enotami bolj določajo odgovor kot tisti med podrednimi (po Norman, 1976)

Toda vrnimo se spet k lastnostim analognih predstavitev. Ogleдали si bomo nekaj značilnih eksperimentov Normana (1976) in njegovih sodelavcev.

Stevens je zastavil osebkom naslednje vprašanje: »V katero smer potujete, kadar greste iz atlantske strani Panamskega kanala skozi kanal na pacifiško stran?« Odgovor je bil skoraj vedno napačen, ker je temeljil na nadredni informaciji; Atlantik je namreč vzhodno od Pacifika, isto naj bi torej veljalo za oba vhoda v kanal (če pogledamo na zemljevid Srednje Amerike, bomo videli, zakaj ni tako).

Oglejmo si še sliko 6. Osebkni so si morali zapomniti na njej prikazani enostavni zemljevid. Kasneje so morali obnoviti relativni položaj mest A, B, C in D. Osebe so delale napake v smeri nadrednih enot — 42% oseb je presodilo, da je mesto A vzhodno od mesta B. 4% napak je bilo v primeru, ko mejna črta ni uvažala konflikta.

Postavlja se vprašanje, zakaj imajo položaji in smeri nadrejenih delov večjo prednost. Najbrž gre za človekovo težnjo po vnašanju reda v okolje. Lažje si je zapomniti položaj večjih, nadrednih enot, ter na tej osnovi določati položaj njihovih delov kot pa obratno. Količšen spomin bi človek potreboval, če bi si npr. hotel zapomniti že samo zemljepisni položaj prav vsakega dela neke večje celote? Gre torej za koristno poenostavljanje, ki le v izjemnih primerih pripelje do napake, saj drugače tudi ne bi nastalo in obstajalo. Obravnavani primeri so na nek način sorodni Amesovi zverženi sobi.

Za smiselno razlago sveta pa mora biti senzorna informacija zajeta v ustreznem kontekstu. Pomembni so tako odnosi med elementi kot tudi količina pojmovnega razvida.

Pogosto smo do sedaj omenjali vpliv preteklih izkušenj na zaznavanje. Na osnovi česa prepoznamo predmet, ki smo ga nekoč že videli? Neisser (1976) meni, da v vsakem zaznavajočem organizmu obstajajo določeni ustroji, ki mu omogo-

A in context

B out of context

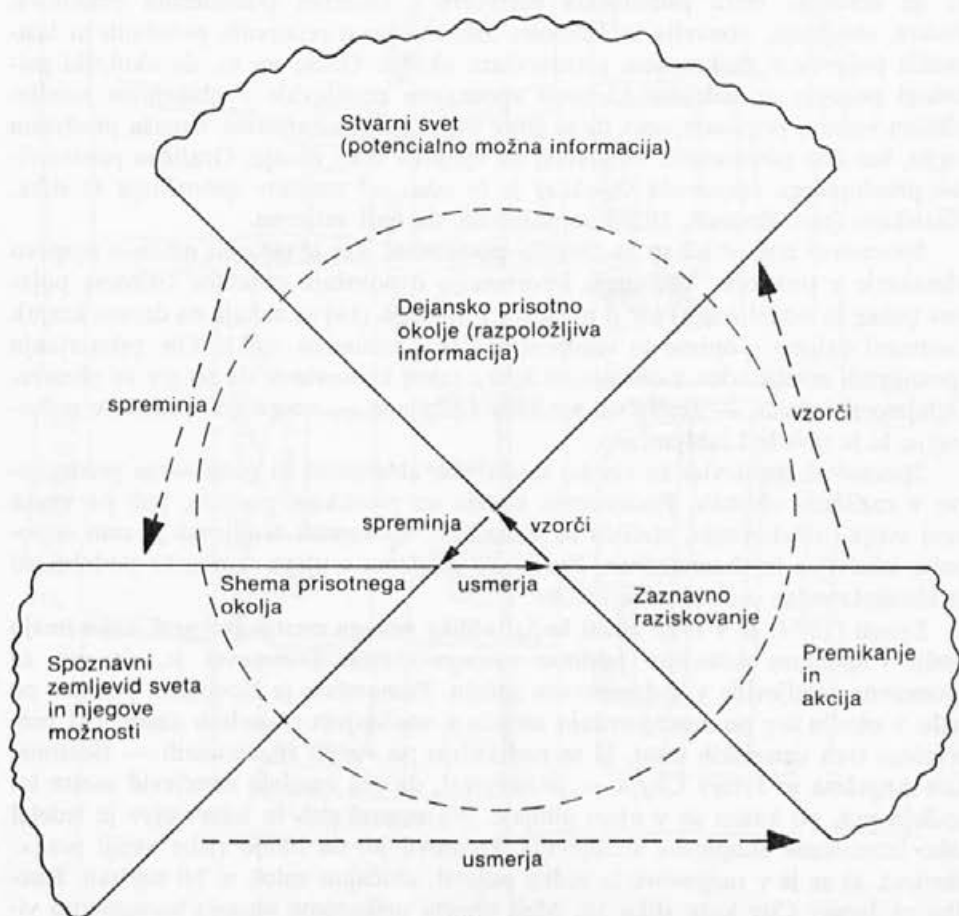


Slika 7.:

Dele obraza prepoznamo v okviru profila (A), ne spoznamo pa jih posamezne in ločene (B). Ob zmanjšani pojmovni evidenci omogoča prepoznavo delov obraza povečana zaznavna evidenca (C). (Po Norman, 1975)

čajo, da zazna nekatere vidike okolja in ne drugih, oziroma, da okolje sploh zazna. Ti spoznavni ustroji so anticipatorne sheme, ki pripravljajo zaznavajočega na sprejem določene vrste informacije ter tako nadzorujejo zaznavanje. Shema naj bi bila »... tisti del celotnega zaznavnega kroga, ki je lasten zaznavajočemu, spremljiv z izkušnjo in na nek način specifičen za opazovano. Shema sprejema informacijo, ko ta postane dostopna na senzornih površinah in se spreminja s to informacijo. Usmerja gibanje in raziskovalno dejavnost, ki omogočata večjo dostopnost informacije, s katero se nadalje spreminja.«

Vidimo, da gre v nekem smislu za to, čemur pravimo »subjektivni odraz objektivnega sveta«. To, kar človek zaznava, ni nekaka njegova konstrukcija, neodvisna od okolja (transakcionalizem), pač pa je aktiven odraz okolja, toda usklajen s prejšnjimi izkušnjami in lastnostmi zaznavajočega. Spoznavni zemljevidi so za Neisserja vrsta sheme, čeprav bolj kompleksne in obsežnejše. Shema je dejansko del spoznavnega zemljevida, odnose pa prikazuje slika 8.



Slika 8.:

Sheme so vložene v spoznavne zemljevide (po Neisser, 1976)

A. SPOZNAVNI ZEMLJEVIDI

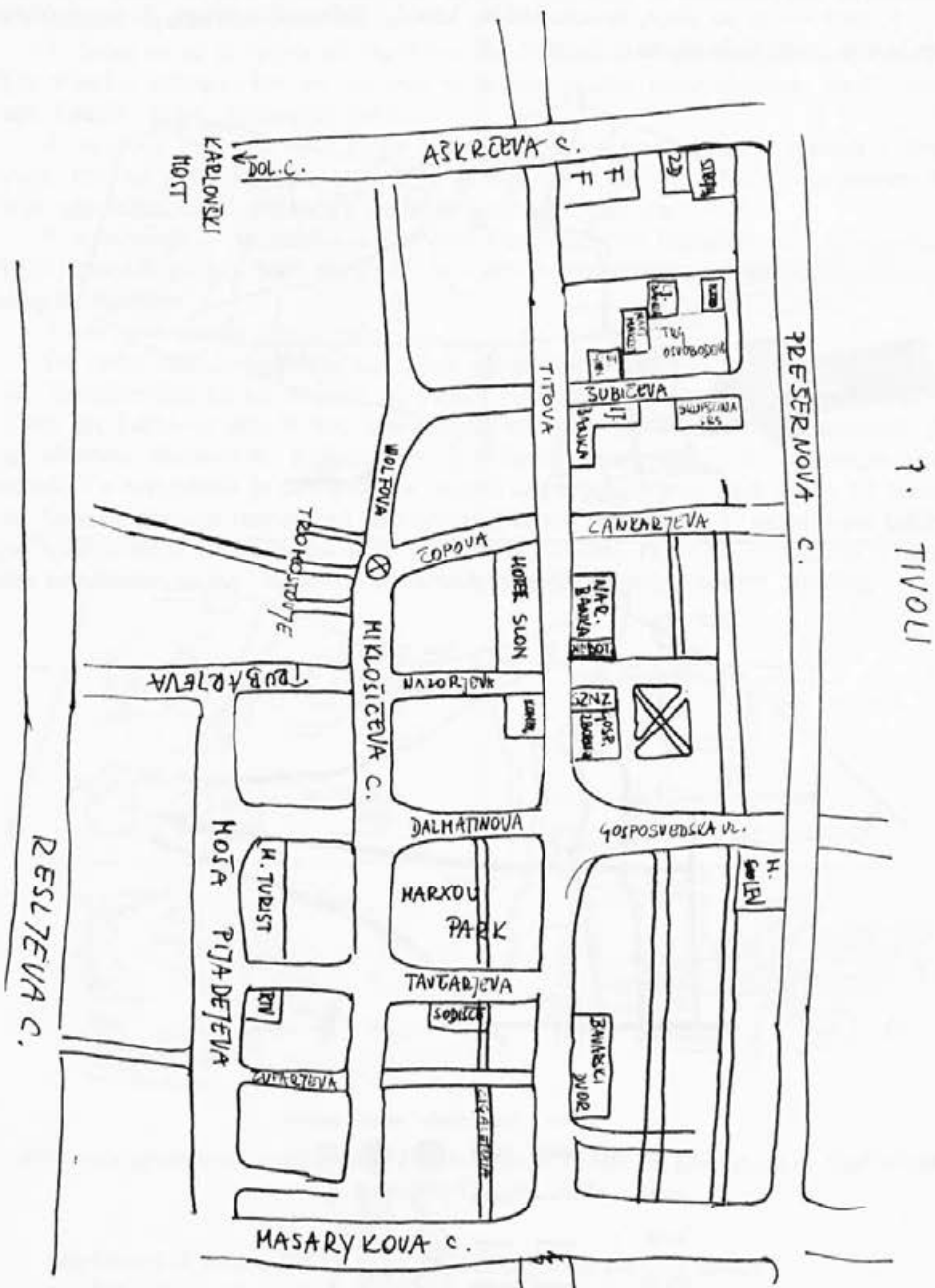
Izraz je prvi uporabil Edward Tolman leta 1948 v znanem članku »Spoznavni zemljevidi pri podganah in ljudeh«. Zavračajoč klasično behavioristično stališče o S—R enoti kot osnovi za razlago obnašanja eksperimentalnih živali, meni, da v procesu učenja v glavi živali nastaja nekak zemljevid okolja. Ti zemljevidi določajo odgovore živali. Tolman pravi, da se nanašajo na širše okolje kot pa je tisto nujno potrebno za reševanje postavljene naloge. To živali omogoča, da se kljub morebitnim spremembam začetnega položaja ali pa poti razmeroma pravilno obnaša. Čeprav so njegovi rezultati dobljeni na podganah, pravi, da vsaj trije obrambni mehanizmi: regresija, fiksacija in premestitev agresivnosti izražajo človeške spoznavne zemljevide, ki so preozki ter predstavljajo posledico premočne motivacije oziroma premočne frustracije. Njegov vpliv lahko še danes zasledimo v večini del, ki se ukvarjajo s človekovim spoznavanjem okolja.

Downs in Stea (1973) sodita, da gre pri spoznavnih zemljevidih za proces, ki ga sestavlja vrsta psiholoških pretvorb, s katerimi posameznik pridobiva, kodira, shranjuje, obnavlja in dekodira informacijo o relativnih položajih in lastnostih pojavov v vsakdanjem prostorskem okolju. Glede na to, da ekološki psihologi pogosto uporabljajo narisane spoznavne zemljevide v običajnem zemljepisnem smislu, pripominjamo, da se izraz »spoznavni zemljevid« nanaša predvsem na to, kar ima posameznik »v glavi«, na njegovo sliko okolja. Grafična predstavitev prostorskega razporeda objektov je le eden od načinov sporočanja te slike. Raziskave (npr. Rotwell, 1976) so pokazale, da tudi veljaven.

Spoznavni zemljevidi so za človeka pomembni, ker je od njih odvisno njegovo obnašanje v prostoru. Vsebujejo informacijo o položaju objektov oziroma pojavov (smer in oddaljenost) ter o njegovih lastnostih (kaj se nahaja na danem kraju). Lastnosti delimo v opisne in vrednostne (lepo, zanimivo ipd.). Ob primerjanju spoznavnih zemljevidov z običajnimi lahko takoj ugotovimo, da ne gre za obnovo. Oglejmo si izdelek — zemljevid središča Ljubljane — enega od študentov psihologije, ki je seveda Ljubljančan.

Spoznavni zemljevidi so visoko selektivne, abstraktne in posplošene predstavitve v različnih oblikah. Posameznik okolja ne preslikuje pasivno, pač pa vnaša vanj svoja pričakovanja, stališča in simboliko. Spoznavni zemljevid je zato nepopoln, izkrivljen in shematiziran. Prav tako najdemo v njem skupinske podobnosti in idiosinkratične individualne razlike.

Lynch (1974) je v svoji znani knjigi »Slika nekega mesta« pokazal, kako imajo ljudje v spominu shranjeno podobo svojega mesta. Domneval je, da gre za spoznavne zemljevide v Tolmanovem smislu. Pomembna je človekova potreba po redu v okolju ter po zmanjševanju nereda z vnašanjem smiselnih shem. Od prebivalcev treh ameriških mest, ki se razlikujejo po svojih značilnostih — Bostona, Los Angelesa in Jersey Cityja — je zahteval, da mu narišejo zemljevid mesta ter opišejo pot, po kateri se v njem gibljejo. Na osnovi risb in intervjujev je izdelal tako imenovane skupinske zemljevide. Ugotovil je, da imajo risbe »višji prag«; element, ki se je v razgovoru le redko pojavil, običajno sploh ni bil narisani. Razlike za Jersey City kaže slika 10. Med obema prikazoma obstaja sorazmerno visoka korelacija (velja le za skupinske zemljevide). Očitno pa je, da moramo v tovrstnih raziskavah upoštevati vpliv postopka, s katerim pridobivamo podatke.

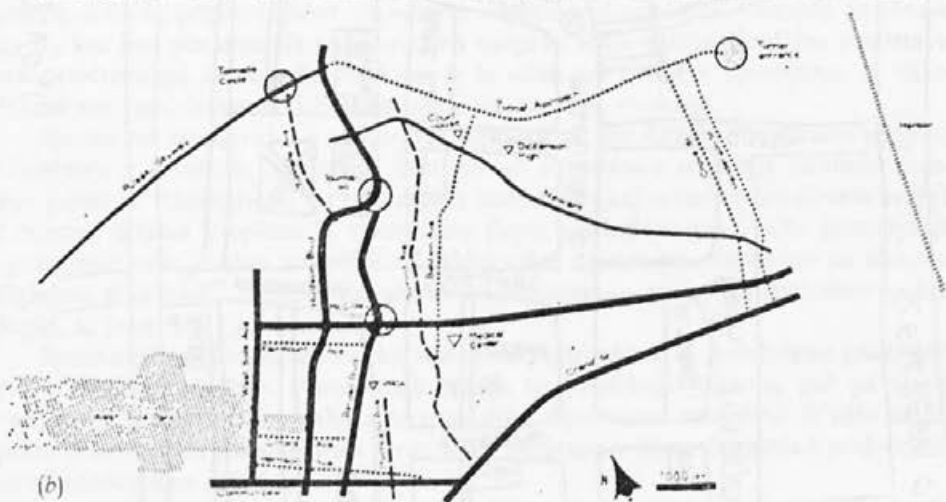
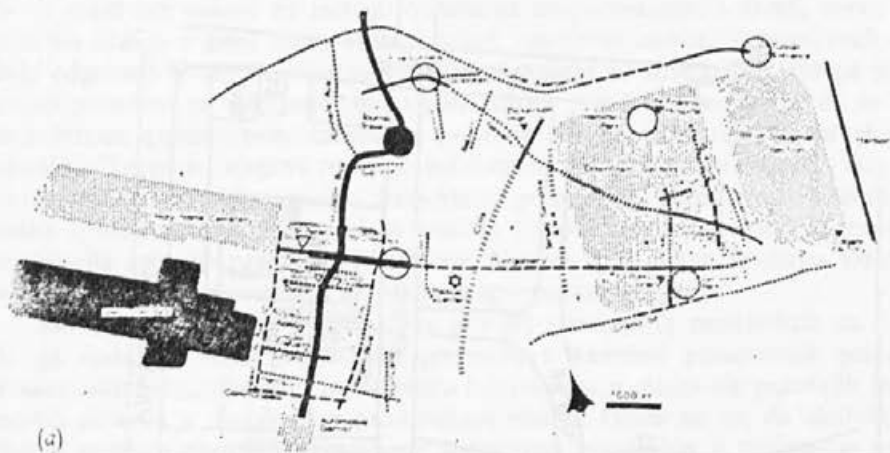


Slika 9.:

Spoznavni zemljevid središča Ljubljane, ki ga je narisala 19-letna študentka psihologije iz Ljubljane.

Lynch je ugotovil, da ljudje v oblikovanju svoje predstave o mestu uporabljajo naslednjih pet elementov:

1. *poti* — to so ulice, sprehajališča, kanali, železniške proge, ki omogočajo prehod iz enega dela mesta v drugi;



	PATH	EDGE	NODE	DISTRICT	LANDMARK
over 750 frequency					
50-750 "					
25-500 "					
125-250 "					

Slika 10.:

Skupinski spoznavni zemljevid Jersey Cityja zasnovan na (a) izpraševanju in (b) risanju zemljevida (po Canter, 1977).

2. *meje ali robovi* — oziroma tisti linearni elementi, ki jih opazovalec ne uporablja in nima za poti. Razmejujejo različna področja in predstavljajo prekinitev v zveznosti, npr. obale, zidovi ipd.;

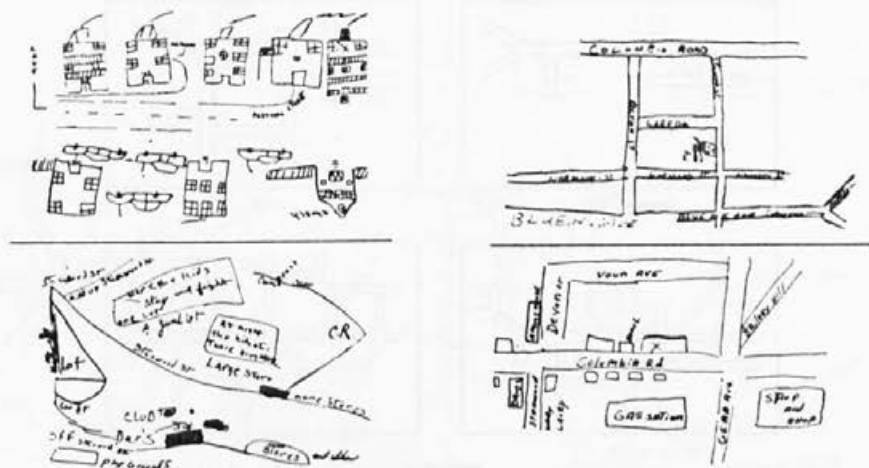
3. *četrti* — to je velike ali srednjevelike dele mesta, v katere opazovalec vstopa kot v nekaj novega, ker ve, da ima ta mestni predel svoje posebne značilnosti, npr. kitajska četrt, študentska četrt;

4. *vozlišča* — to so tiste točke v mestu, kjer en mestni ustroj prehaja v drugega, kjer se menjajo dejavnosti, kjer se končujejo ali pa začenejo prometne linije, npr. hišni vogal, zaprti trg, križišče pomembnejših ulic;

5. *znamenja* — so običajno določeni fizični objekti (zgradbe, stolpi, trgovine, hribi) katerih pomen je v tem, ker se ločujejo kot posamezni znaki od množice drugih objektov.

Vrste spoznavnih zemljevidov

Do sedaj smo si ogledali, kaj sploh spoznavni zemljevidi so in kaj jih sestavlja. Raziskovalci pa so naleteli na precej različne vrste spoznavnih zemljevidov. Tako jih Laddova deli v štiri kategorije, prikazane na sliki 11. Poimenovala jih je: slikovni, shematični, podoben zemljevidu ter zemljevid z razpoznavnimi znamenji. Ta razvrstitev je dobljena na osnovi odgovorov otrok med 12. in 17. letom ter kaže na stopnje razvoja od enostavne slike do zemljevida. O razvojnem vidiku pri spoznavanju okolja bomo sicer govorili še posebej, tu pa ga omenjamo le zato, ker se posamezne faze lahko ob določenih pogojih pojavijo tudi pri odraslih.



Slika 11.:

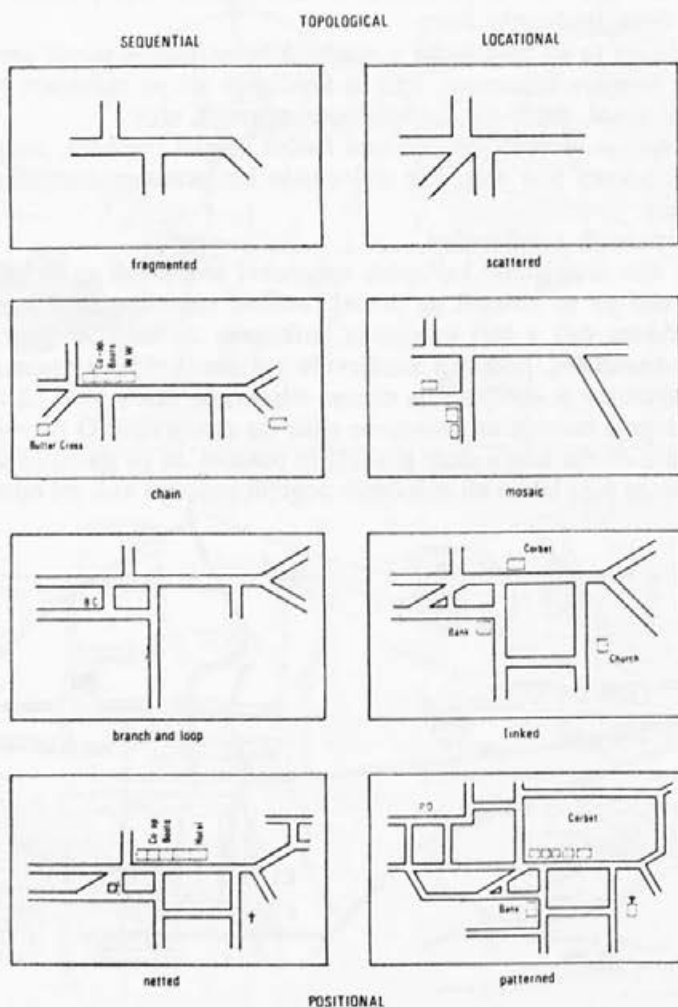
Štiri vrste spoznavnih zemljevidov. Laddova jih je dobila pri otrocih, ki so risali svojo sosesko. (Canter, 1977)

Appleyard (Canter, 1977), je razdelil zemljevide na dva načina:

1. glede na enostavnost oz. zapletenost in
2. glede na to ali se ukvarjajo z deli mesta na »sosleden« način s pomočjo povezav ali pa »prostorsko« z označevanjem relativnih položajev krajev, toda brez prikazovanja povezav med njimi.

Slika 12. kaže primer te razvrstitve za mesto Market Drayton.

Vidimo, da sta obe vrsti, sosledna in prostorna, razdeljeni glede na zapletenost v štiri stopnje. Zapletenost se enostavno nanaša na število vključenih elementov. Prav tako vidimo, da zemljevidi na levi predstavljajo enostavnejšo ina-



POSITIONAL

Slika 12.:

Appleyardova razvrstitev spoznavnih zemljevidov. (Canter, 1977)

(a) ena minuta
(b) tri minute

(c) pet minut
(d) sedem minut

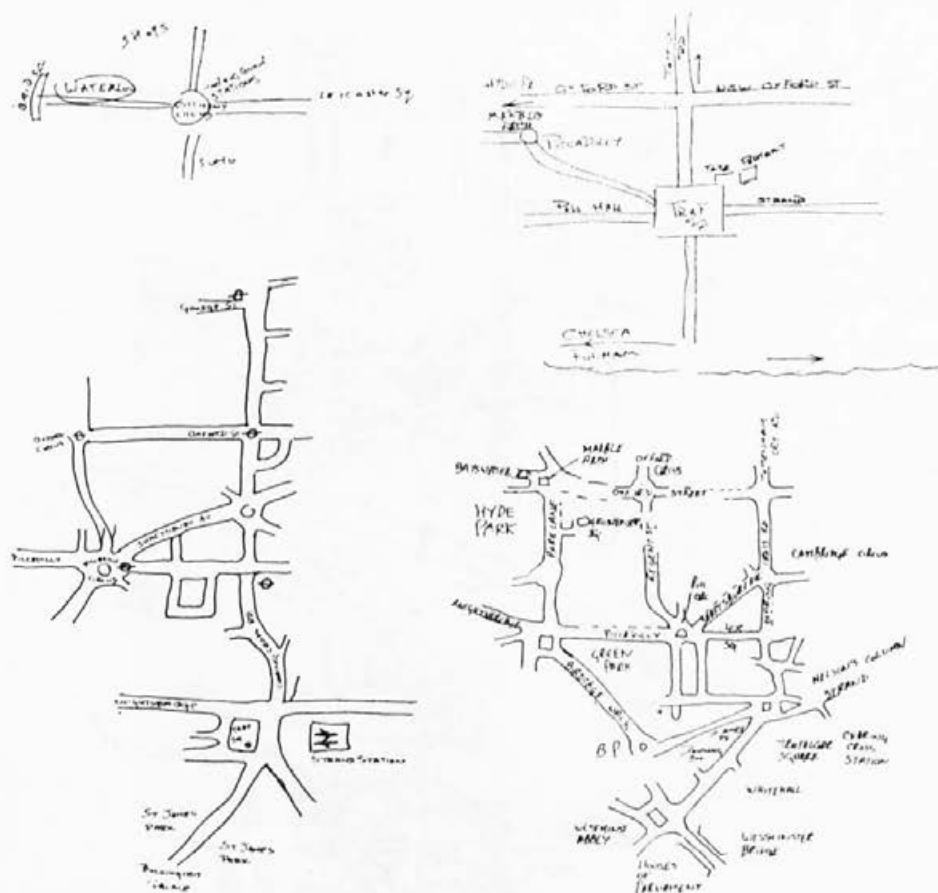
čico tistih na desni. V celoti gre prav tako za razvojni vidik. Postavlja pa se vprašanje, kolikšen je vpliv samega procesa risanja in kolikšen spoznavnega sistema. Določen vpogled v prvo dobimo, če imajo osebkci za risanje na voljo različna časovna obdobja. Slika 3.

Na slikah lahko opazimo vsesplošno naraščanje zapletenosti s časom, ne glede na vrsto zapletenosti. Narašča tako število povezav (poti) kot število razpoznavnih krajev.

Vpogled v vpliv spoznavnega sistema pa dobimo, kadar osebek nariše zemljevide v različnih stopnjah svojega spoznavanja mesta.

Ugotovitve so podobne kot v prejšnjem primeru, seveda pa so vzroki drugačni.

To seveda niso edini dejavniki, ki vplivajo na spoznavne zemljevide. Naša vednost o prostorskem okolju, načini, na katere si ga zamišljamo in simboliziramo, so posledica naših izkušenj v njem in z njimi. Tako kakor fizični in družbeni položaj oblikujeta naše izkustvo, je tudi spoznavanje okolja funkcija teh dejavnikov. O tem, da družbeni položaj lahko vpliva na zaznavo oziroma spoznavo ustroja vasi, poroča že Radin (Levi-Strauss, 1963).



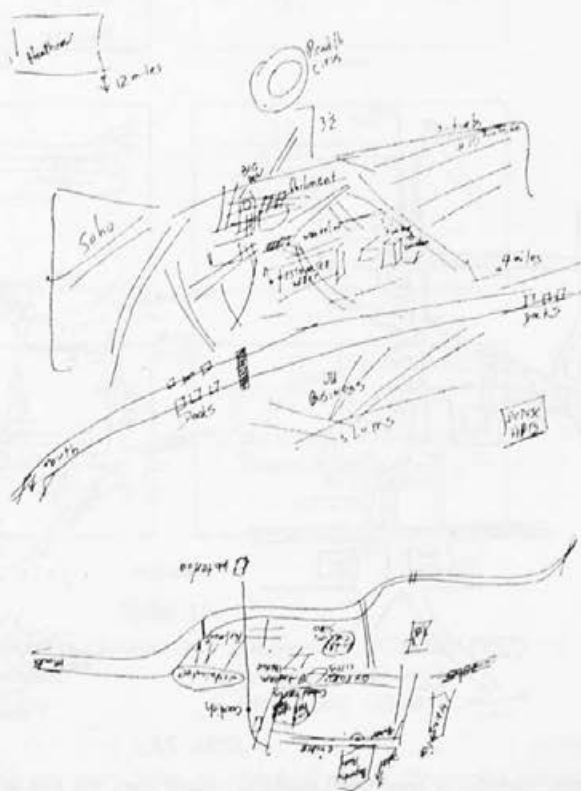
Slika 13.:

Spoznavni zemljevid središča Londona, risani eno, tri, pet in sedem minut (po Canter, 1977)

- | | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| (a) pred obiskom Londona | (c) po devetih dneh v Londonu |
| (b) po enem dnevu v Londonu | (d) po 23 dneh v Londonu |

Različne »zemljevide« vasi pripadnikov »zgornjega« in »spodnjega« dela plemena Winnebagov razlaga Levi-Strauss s tem, da ta različna pojmovanja ustrezajo dvema različnima načinoma opisovanja neke organizacije, ki je preveč zapletena, da bi jo lahko formalizirali s pomočjo enega modela. Tako jo člani posameznega dela plemena pojmujejo v skladu s svojim položajem v družbenem ustroju.

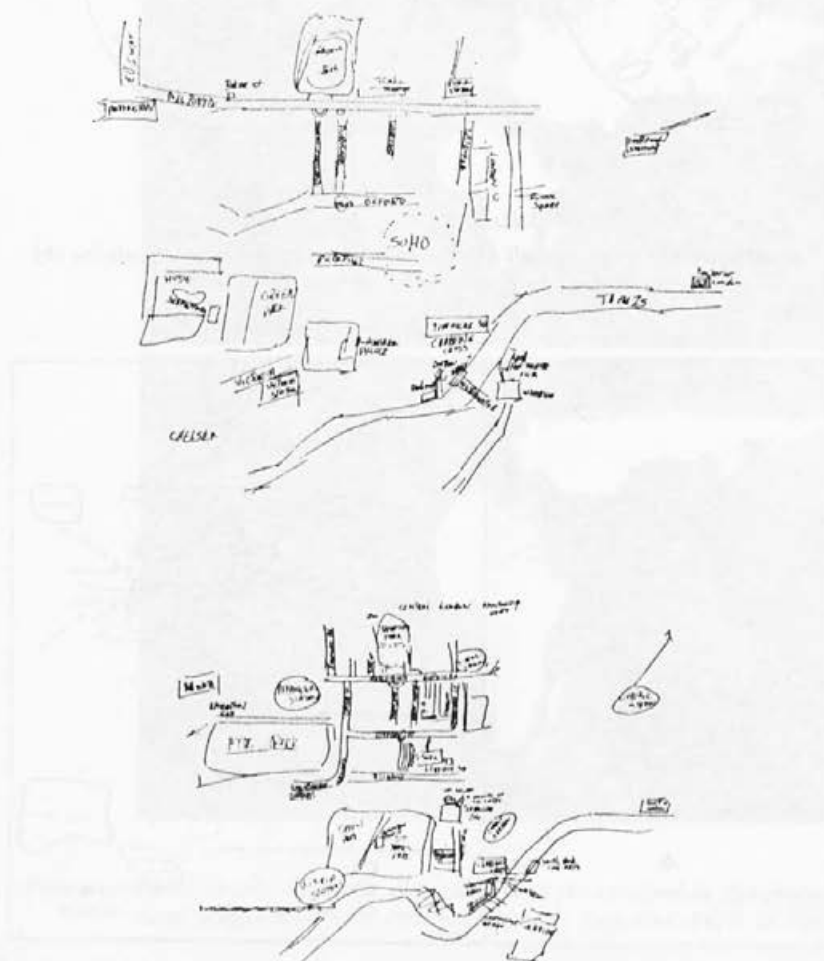
Vpliv družbenega položaja na spoznavno preslikavo je ugotovil tudi Orleans (1973). Zemljevidi na sliki 16., dobljeni pri prebivalcih Los Angelesa, ki pripadajo različnim družbenim slojem (razredom), se očitno razlikujejo. Razlike so drugačne narave kot v prejšnjem primeru, čeprav imajo podobne vzroke. Izdelanim in podrobnosti polnim zemljevidom višjih slojev ustrezajo pomanjkljivi, delni zemljevidi siromašnih pripadnikov špansko govoreče etnične skupine. Družbena izolacija slednje grupe je povsem očitna tudi v njihovi »sliki sveta«.



Slika 16.
Zemljevidi Londona, ki jih je subjekt narisal

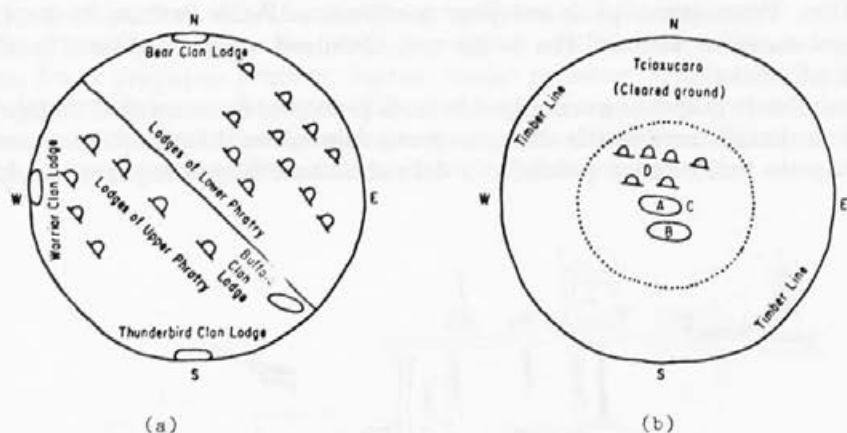
Proučevanje spoznavnih zemljevidov pa ni omejeno samo na spoznavanje mest. Predmet reziskav so bila tudi širša področja, celo ves svet. Pravzaprav je že običajni Merkatorjev zemljevid sveta tudi »spoznavni zemljevid«, s čimer mislimo, da je podvržen subjektivnim deformacijam. Ekvator (na zemljevidu) deli zemljo tako, da za južno polovico sveta ostaja le tretjina prostora. Zdi se, kot da so dežele naseljene z belci mnogo večje, kot pa so v resnici. Prav tako je evropocentričen. Primerjajmo ga z novejšim zemljevidom Arna Petersa, ki popravlja krivične razlike v velikosti (ko je bil npr. Grönland večji od Avstralije ali pa ZSSR od Afrike).

Podrobneje je spoznavne zemljevide sveta proučeval Saarinen (1973). Ugotovil je, da na risanih zemljevidih običajno prevladuje lastna država ali kontinent, ki ima pogosto tudi osrednji položaj. Ta del risbe ima običajno najmanj napak. To



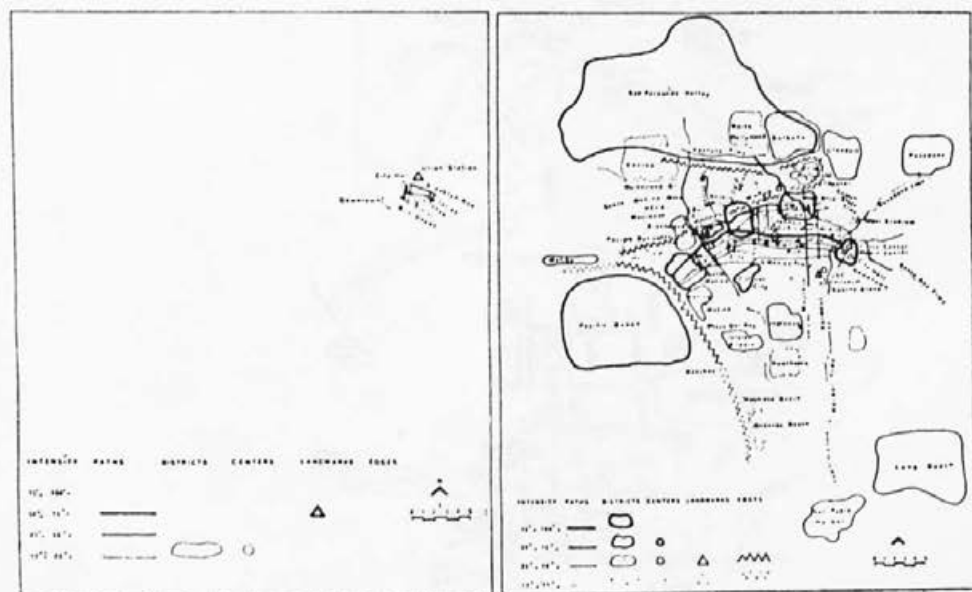
14.:
ob različnih priložnostih (po Canter, 1977)

je razumljivo, saj o domačem kraju običajno največ vemo. Kraji, ki so nam prostorsko bližje, so prikazani točneje, prav tako pa je pomembna značilna oblika (npr. Italija). Večje države so običajno prej vključene kot manjše, prav tako pa na vključevanje vplivajo tekoči dogodki (Vietnam, Bližnji vzhod, rog Afrike ipd.) in kulturni dejavniki. Bolj so vključene dežele, v katerih se v trenutku risanja



Slika 15.:

Načrt vasi Winnebagov kot so ga opisali informatorji »zgornje« (a) in »spodnje« (b) polovice (po Levi-Strauss, 1963)



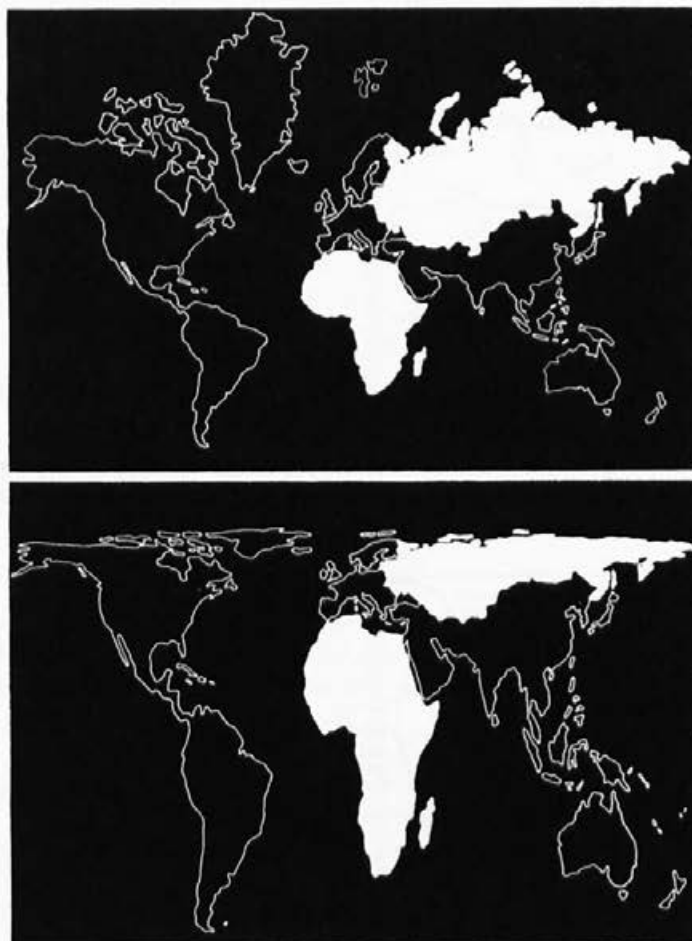
Slika 16.:

Skupinska slika mesta pripadnikov »nižjega« (a) in »višjega« (b) sloja razreda (po Orleans, 1973)

odvijajo pomembni dogodki, in tiste, ki so nam kulturno bližje. Ljudje iz socialističnih in kapitalističnih držav, iz razvitih in nerazvitih delov sveta, iz različnih zemljepisnih področij si delijo isti svet, toda ne tudi iste slike sveta.

VIRI:

1. Arbib M. A. *The Metaphorical Brain*. London, Wiley, 1972.
2. Canter D. *The Psychology of Place*. London, The Architectural Press, 1977.



Slika 17.:

Primerjava Merkatorjevega (a) in Petersonovega (b) zemljevida. Na slednjem so velikosti kontinentov bolj verodostojne. (po Reporter, 1978, št. 608)

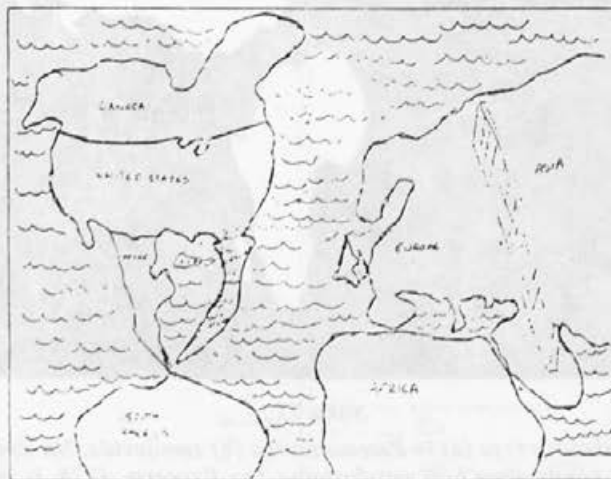
3. Dons R. M. & Stea D. *Cognitive Maps and Spatial Behavior: Process and Products*.
3. Downs R. M. & Stea D. (Eds.) *Image and Environment*. Chicago, Aldine, 1973.
4. Guillaume P. *Psihologija*. Zagreb, Pedagoško-književni zbor, 1958.

5. Ittelson W. H., Rivlin L. G., Proshansky H. M. & Winkel G. H. *An Introduction to Environmental Psychology*. London, Holt, Rinehart and Winston, 1974.
6. Korač Ž. Kako človek opaža sredino u kojoj živi. *Ideje*, 1976, 4, 119—134.
7. Levi-Strauss C. *Structural Anthropology*. Harmondsworth, Penguin, 1972.
8. Linč K. *Slika jednog grada*. Beograd, Gradjevinska knjiga, 1974.
9. Neisser U. *Cognition and Reality*. San Francisco, Freeman, 1976.
10. Norman D.A. The Role of Active Memory Processes in Perception and Cognition. *21 th International Congress of Psychology, Paris, 1976*.



Slika 18.:

Afriška verzija zemljevida sveta. Vidi se osrednji položaj Afrike, poudarjena pa je tudi njena velikost. Ostali kontinenti so narisani precej nenatančno. (po Saarinen, 1973)



Slika 19.:

Pod vplivom tekočih dogodkov je 17-letni Američan priključil Vietnam ZDA. Glede na to, da se o bližnjih krajih več govori in piše kot o bolj oddaljenih in glede na tradicionalno zemljepisno nevednost Američanov, je slika razumljiva. (po Saarinen, 1973)

11. Orleans P. Differential Cognition of Urban Residents: Effects of Social Scale on Mapping. V Downs R. M. in Stea D. (Eds.) *Image and Environment*. Chicago, Aldine, 1973.
12. Pečjak V. *Psihologija spoznavanja*. Ljubljana, DZS, 1977.
13. Rothwell D. Cognitive Mapping of the Home Environment. V Suedfeld P. & Russell J. A. *The Behavioral Basis of Design*. Stroudsburg, Dowden, Hutchinson & Ross, 1976.
14. Saarinen T. F. Student Views of the World. V Downs R. M. & Stea D. (Eds.) *Image and Environment*. Chicago, Aldine, 1973.
15. Tolman E. C. Cognitive Maps in Rats and Man. V Downs R. M. & Stea D. (Eds.) *Image and Environment*. Chicago, Aldine, 1973.

Kvaliteta življenja občanov je odvisna od socialnoekoloških obeležij krajevne skupnosti

ANA BARBIČ

Socialna ekologija se je kot področje sociološkega raziskovanja in kot vplivna teoretična koncepcija oblikovala v času po prvi svetovni vojni in je po tridesetletnih prizadevanjih znanstvenikov različnih družboslovnih disciplin in usmeritev (sociologija, urbanizem, planiranje, ekonomija) na pragu vstopa v zrela leta, ko postaja samostojna znanstvena disciplina (Mlinar, 1976: 980).

Človekovo okolje — pomemben dejavnik družbenega razvoja in družbenih sprememb — je v pogojih kapitalističnega gospodarstva pojmovano skoraj izključno s stališča njegove vloge v gospodarski rasti posameznih prostorskih enot, od lokalnih skupnosti do posameznih držav in celotnega sveta. Zato ni presenetljivo dejstvo, da so socialni ekologiji v kapitalističnih družbah do nedavnega posvečali večjo pozornost politični ekonomisti in le redki družbeno-kritični sociologi.

Paradigmo, na kateri temelje modeli in politika sodobne zahodne politične ekonomije, je Deutsch (1976: 2) poimenoval rastomanija, po kateri je rast odgovor na vsako vprašanje. Probleme kot so revščina, inflacija, onesnaževanje okolja, vojne je po tem konceptu možno rešiti z gospodarsko rastjo. Celo več, »celoten kulturni stil temelji na načelih rasti, kajti rast se enači z razvojem, napredkom in vsemi dragocenimi lastnostmi družbene organizacije in vedenja«, ugotavlja Deutsch (Deutsch, 1976: 3). Kritično ocenjevanje načel razvoja je seveda dokaj redek pojav (Kapp, 1971) vse do »energetske krize« 1973. leta, ki je bila v resnici gospodarska kriza. »Energetska kriza« je vzpodbudila razmišljanje v nasprotni smeri, razmišljanje, po katerem je bilo možno in morda tudi potrebno prevrednotiti koncept rasti in razvoja.

Alternativni modeli »rasti« poudarjajo širjenje servisov in zmanjševanje porabe energije, nezaposlenosti in omejevanje uničevanja okolja. Središče pozornosti je v teh modelih preneseno od ekonomske rasti, od večanja družbenega proizvoda na rast v uporabljanju človeških potencialov in v razvijanju uslužnostnih dejavnosti, ki vplivajo na kvaliteto življenja (Deutsch, 1976: 7).

»Kvaliteta življenja« je nov pojem, ki se je pojavil v prevrednotenem konceptu rasti. Na Mednarodni konferenci o komparativni ekološki analizi družbenega spreminjanja (International Workshop: comparative ecological analysis of social change) v Ljubljani, od 1. do 12. avgusta 1976 je bila »kvaliteta življenja« omenjena kot prvi od štirih podkonceptov razvoja; kvaliteti življenja slede podkon-

cepti: rast, kompleksnost in spreminjanje (SOECO, 1976a: 6). V nadaljnjem delu teoretične skupine na omenjeni konferenci pojem »kvalitete življenja« sicer ni bil več omenjan, še manj pa operacionaliziran, pač pa se znova pojavlja v poročilu o delu aplikativne delovne skupine. Le-ta v opredelitvi raziskovalnih prioritet navaja, da je potrebno organizirati raziskovanje dveh temeljnih vprašanj:

A — kako usmerjati razvojne spremembe; kako pospeševati ali zavirati histrost razvoja, da bi dosegli družbene cilje;

B — kako izboljšati kvaliteto življenja (SOECO, 1976b).

Koncept kvalitete življenja obsega najmanj dva vidika. Prvi zadeva organiziranost določene socialne strukture, ki je prostorsko omejena; drugi pa počutje ljudi, ki žive v okviru določene socialne strukture. Naša analiza je omejena na krajevno skupnost kot najmanjšo teritorialno organizacijsko enoto jugoslovanskega družbenega sistema. Ko govorimo o organiziranosti krajevne skupnosti, imamo v mislih prilagojenost ekonomske, politične, kulturne, socialnovarstvene, izobraževalne organiziranosti krajevne skupnosti v skladu s potrebami krajanov in z razvojnimi načrti za določeno območje. To so objektivno izmerljive dimenzije socialnega dogajanja in jih je moč tudi objektivno ovrednotiti. Primer: zadovoljivost števila mest v vzgojnovarstvenih ustanovah se oceni iz števila predšolskih otrok, medtem ko se število potrebnih mest v prihodnosti načrtuje na osnovi predvidenega prirasta prebivalstva za določeno časovno obdobje. Pri tem se upošteva tako naravni kot imigracijski prirastek.

Ko pa govorimo o počutju krajanov, imamo v mislih predvsem odnos med organiziranostjo krajevne skupnosti in zadovoljstvom občanov s to organiziranostjo. Pri tem je zadovoljstvo pojmovano kot izrazito subjektivna kategorija, ki je bolj ali manj veren odraz objektivnih možnosti za zeleno kvaliteto življenja. Tako imenovane objektivne možnosti za zeleno kvaliteto življenja pa so samo deloma »objektivne«. Zadevajo objektivno dane pogoje življenja v okviru določene prostorske enote oziroma ekološke strukture, kot so naravna bogastva, podnebje in vse tiste dobrine, ki jih je že ustvaril človek in so na voljo sodobnikom. Tako človek na eni strani oblikuje svoje okolje, na drugi strani pa troši dobrine, ki jih je sam ustvaril. Torej je človek tisti dejavnik, ki je neposredno ali vsaj posredno prisoten pri oblikovanju svojega okolja.

Socialna ekologija kot znanost o človekovem okolju je zanemarjala subjektivni dejavnik — socialno-psihološke lastnosti posameznikov, njihove potrebe in interese, stališča, politično usmerjenost in politične vrednote, želje in pričakovanja, sposobnosti, osebnostne lastnosti, motiviranost. Tako je ugotovila skupina na Mednarodni konferenci o komparativni ekološki analizi družbenega spreminjanja, katere naloga je bila opredeliti tudi vlogo subjektivnega faktorja v procesu družbenega razvoja in spreminjanja (SOECO a, 1976 : 9).

Podatki, obravnavani v tem spisu, ne zadevajo vloge subjektivnega dejavnika v ožjem smislu znotraj določene ekološke strukture in tako ne omogočajo vpogleda v zadovoljstvo občanov s pogoji življenja znotraj matične krajevne skupnosti. Pač pa zadevajo vrsto indikatorjev o opremljenosti krajevnih skupnosti, ki so osnovne prostorsko-ekološke enote družbene organiziranosti. »Opremljenost« krajevne skupnosti ne pomeni samo števila in raznovrstnosti servisov, s pomočjo katerih krajanje zadovoljujejo različne potrebe, temveč pojem opremljenost zajema tudi ekonomsko sposobnost krajevne skupnosti, število delovnih mest, odstotek neza-

poslenih, kot tudi strukturo prebivalstva kot nosilca razvoja in razvojnih sprememb.

Študija, iz katere so vzeti podatki (Barbič, 1976) za analizo, ne sodi neposredno v področje socialne ekologije. Njen osnovni cilj je bil preučiti družbeno-politično aktivnost krajanov in njihovih voljenih predstavnikov (predsednikov krajevne skupnosti). Ker so bili predmet študije občani in njihovi voditelji v okviru krajevne skupnosti, raziskovalna skupina ni mogla mimo dejstva, da je za razumevanje politične aktivnosti občanov znotraj krajevne skupnosti potrebno poznati vsaj tiste elemente te socialno ekološke enote, ki so povezani z družbeno aktivnostjo in politično angažiranostjo njenih prebivalcev, pa naj gre za elemente, ki to aktivnost pospešujejo, ali za elemente, ki jo zavirajo.

Kljub temu, da v raziskovalni skupini ni bilo specialistov — sociologov in ekologov, se ji je »posrečilo« izbrati pristop, ki ni usmerjen izključno na ugotavljanje ekonomske razvitosti, temveč pripisuje velik pomen opremljenosti socialno-ekološke enote z institucijami in uslužnostnimi dejavnostmi, nujno potrebnimi za zadovoljevanje vsakdanjih potreb in osnovnih prizadevanj občanov. Upoštevan je bil tudi subjektivni dejavnik v ožjem pomenu besede, to je organiziranost občanov v družbenopolitičnih organizacijah kot nosilcih zavestnih političnih akcij in nekateri vidiki odnosov med ljudmi.

V analizi podatkov o krajevnih skupnostih iščemo odgovore na naslednji dve skupini vprašanj:

a) Koliko latentnih dimenzij pokrivajo zbrani podatki? Kako se te dimenzije razporejajo glede na njihovo pomembnost v preučevanem prostoru?

b) Katere konkretne podatke ali zvrsti podatkov velja zbirati o krajevnih skupnostih za namene ekoloških analiz? Kritičen pregled vseh podatkov naj bi opozoril tako na to, katere bi veljalo izpuščati v nadaljnjih analizah, kot tudi na to, kakšnim podatkom je bilo v omenjeni študiji posvečeno premalo pozornosti in bi jih bilo potrebno razširiti z novimi indikatorji.

Vzorec obsega 375 krajevnih skupnosti štirih jugoslovanskih republik. Krajevne skupnosti so proporcionalno razpršene po posameznih republikah takole: Hrvaška 87, Makedonija 54, Slovenija 72, Srbija 162.

Spremenljivke krajevnih skupnosti zadevajo naslednja vsebinska področja:

A — geografski položaj krajevne skupnosti

B — prometna in upravno-politična povezanost krajevne skupnosti z občinskim centrom

C — gospodarstvo:

a) delovne organizacije v KS

b) zaposlenost in struktura delovne sile po področjih

c) spremembe v številu delovnih mest

D — komunalna infrastruktura (oskrba, oprema):

a) obstoječe stanje

b) spremembe

E — prebivalci:

a) struktura po spolu, starosti, izobrazbi

b) migracijsko spreminjanje

F — terciarne dejavnosti:

- a) šolstvo
- b) zdravstvo in otroško varstvo
- c) uslužnostne dejavnosti
- d) rekreacija (kultura, šport, turizem)
- e) sredstva množičnega obveščanja

G — odnosi med ljudmi; formalne skupine:

- a) tip družine, odnosi med starši in otroki
- b) člani družbenopolitičnih organizacij
- c) sodelovanje v NOB; odnos krajanov do oblasti
- d) neformalni in formalni vodje v krajevni skupnosti.

Stošestnajst spremenljivk, hipotetično razporejenih v 7 osnovnih skupin, od katerih so nekatere sestavljene iz dveh do pet podskupinic, kar je skupaj 17 manjših skupin, tvori osnovo za interpretacijo rezultatov faktorске analize v dveh pogledih: v pogledu preverjanja postavljene klasifikacije in v pogledu pomembnosti posameznih spremenljivk kot nosilcev določenih latentnih dimenzij socialno-ekološkega prostora krajevne skupnosti.

Rezultat kritičnega pregleda distribucije vzorčnih krajevnih skupnosti vzdolž preučevanih spremenljivk in preveritve njihove primernosti za aplikacijo faktorске analize je zmanjšanje števila merjenih spremenljivk od 116 na 76. Pri izločevanju posameznih spremenljivk so bili upoštevani naslednji kriteriji:

prvič, izločene so bile vse nominalne spremenljivke, ker niso primerne za uporabljeni program faktorških analiz;

drugič, zanemarjene so bile tudi vse tiste spremenljivke, ki ne diferencirajo dovolj vzorčnih krajevnih skupnosti;

tretjič, prav tako ni bilo moč upoštevati spremenljivk, o katerih je bilo na voljo premalo podatkov oziroma vsaj petina informatorjev ni navedla ustreznih podatkov.

ANALIZA PODATKOV

Faktoriziranje po metodi glavnih komponent

Prva potrebna spoznanja o preučevanih dimenzijah krajevnih skupnosti so podatki o tem, kolikšna je minimalna skupna varianca sistema izbranih spremenljivk, kolikšne so kumunalitete in kakšne so lastne vrednosti posameznih spremenljivk sistema.

Da bi dobili odgovore na zastavljena vprašanja, smo se v prvi fazi računalniške obdelave podatkov odločili za aplikacijo faktorске metode glavnih komponent brez teracij in brez ocene komunalitet upoštevanih spremenljivk. To z drugimi besedami pomeni, da glavna diagonala korelacijske matrice ni bila spremenjena in da je zato program izločil glavne komponente, ki so opredeljene kot natančne transformacije originalnih spremenljivk. Ker ta metoda ne predpostavlja nikakršnih domnev o splošni strukturi spremenljivk, nam njeni rezultati dajejo nepri-

stranski vpogled v strukturo faktorskega prostora. Pri določanju značilnosti glavnih komponent je bil upoštevan kriterij delta je 1 ali večji kot 1.

Prvi dve glavni komponenti vključujeta 62 od skupaj 76 spremenljivk. Za vključitev posamezne spremenljivke v eno od obeh komponent je bila kriterijska faktorska utež najmanj 0,30. Ob upoštevanju tega kriterija sodi v prvo glavno komponento 42, v drugo pa 20 spremenljivk.

Prva glavna komponenta vključuje vse tiste spremenljivke, ki so bile opredeljene kot indikatorji terciarnih dejavnosti. To so uslužnostne dejavnosti, rekreacija, šolstvo, zdravstvo in otroško varstvo ter sredstva množičnega obveščanja. Tem spremenljivkam se pridružujejo še spremenljivke komunalne infrastrukture, spremenljivka, ki govori o številu prebivalcev v krajevni skupnosti, ter spremenljivka, ki odraža emigracijske procese. Zdi se, da sta razvitost terciarnih dejavnosti in komunalna infrastruktura povezani predvsem s številom krajanov v okviru krajevne skupnosti ter s številom in pomembnostjo delovnih organizacij.

Šest od dvajsetih spremenljivk, ki so pomembno določene z drugo glavno komponento, bi bilo sicer možno pripisati že prvi komponenti, vendar so bile uvrščene v drugo zaradi nekoliko višjih faktorskih uteži v tej komponenti. Tako druga komponenta pomembno določa strukturo prebivalcev krajevne skupnosti glede na posamezna demografska obeležja kot so spol, starost in izobrazba na eni strani, ter zaposlenost in strukturo delovne sile po področjih zaposlenosti na drugi strani. Poleg omenjenih druga glavna komponenta vključuje še družbenopolitične organizacije in dve drugi spremenljivki, ki smo jih razvrstili v skupino odnosov med ljudmi. To sta: zadržanje občanov v NOB in število razširjenih družin na področju KS. Vse druge spremenljivke, indikatorji odnosov med ljudmi, so izpadle iz prvih dveh glavnih komponent.

Pravokotna rotacija glavnih komponent

Ker ni nujno, da nerotirani faktorji dajo smiselne kombinacije spremenljivk, se običajno uporablja rotacija faktorjev ne glede na uporabljeno metodo faktoriziranja (SPSS, 1975: 482—487). Cilj rotacije glavnih komponent je bil poiskati najbolj smiselno grupiranje preučevanih spremenljivk v posamezne skupine, pa naj bodo te med seboj ostro ločene ali povezane. Pravokotni (varimax) faktorji, dobljeni po rotaciji s Kaiserjevo normalizacijo, dajejo devet smiselnih skupin upoštevanih spremenljivk. Število devetih faktorjev se je izločilo zaradi uporabljenega kriterija delta je 1 ali večji kot ena. Tako pravokotna kot poševnokotna (oblique) transformacija glavnih komponent, izločenih po metodi PA 2 (z iteracijami), daje devet pomembnih faktorjev, ki skupaj pojasnjujejo 81,4 odstotka variance celotnega sistema, kar je izredno visok odstotek, ki brez pomislekov zagotavlja, da preučevane spremenljivke sodijo v isti faktorski prostor. Seveda je jasno, da nimajo vsi faktorji v tem prostoru enakega položaja, zato si bomo njihovo notranjo strukturo ogledali v skladu z zaporedjem pomembnosti posameznih pravokotnih faktorjev.

a) *Zaposlenost in struktura delovne sile po področjih* je nedvomno najpomembnejša dimenzija, vzdolž katere velja opredeljevati krajevno skupnost. Indikatorji te dimenzije so naslednje spremenljivke in njih faktorske uteži:

Facvar 1

Zaposleni v industriji	.82	Skupno število nezaposlenih	.44
Zaposleni v trgovini in uslužnostnih dejavnostih	.77	Zaposleni zunaj krajevne skupnosti	.27
Uslužbenci	.70	Dnevniki (število prodanih in dostavljenih)	.27
Skupno število zaposlenih	.65		

Spremenljivke števila zaposlenih v industriji, v trgovini in uslužnostnih dejavnostih, števila uslužbencev in celotnega števila zaposlenih ne glede na posamezna področja je moč najbolj zanesljivo napovedati iz prvega varimax faktorja, ki sam pojasnjuje 38,9 % variance celotnega sistema. Dejstvo, da v ta faktor sodi tudi spremenljivka, ki odraža število nezaposlenih v krajevni skupnosti, ne pomeni modificiranja osnovne strukture faktorja, kajti število nezaposlenih je večje v krajevnih skupnostih z velikim številom zaposlenih, ker gre v njih za koncentracijo delavskega razreda. Povsod, kjer je koncentriran delavski razred, pa je tudi več takih, ki iščejo primerno zaposlitev.

b) Drugi varimax faktor večji del združuje spremenljivke — indikatorje *terciarnih dejavnosti*, katerim se pridružujeta še spremenljivka o številu majhnih delovnih organizacij v KS in o tem, ali je na področju KS kakšna zelo pomembna delovna organizacija. Obema dimenzijama, tako terciarnim aktivnostim kot številu in pomembnosti delovnih organizacij se pridružuje še spremenljivka, ki odraža število vseh prebivalcev v krajevni skupnosti. Lahko bi rekli, da je v krajevnih skupnostih z večjim številom prebivalcev več delovnih organizacij, predvsem pa več raznovrstnih servisov (od šol in zdravstva, do trgovin in športnih dvoran) za zadovoljevanje potreb občanov.

Facvar 2

Prodajalna čevljev	.78	Druge šole (poleg osnovnih, srednjih in visokih)	.48
Lekarna	.73	Servis za popravila	.47
Prodajalna tekstila	.70	Pralnica	.47
Milica	.69	Kanalizacija	.47
Hotel	.64	Vrtec	.46
Črpalka	.63	Število osebja v zdravstvu	.46
Turistični urad	.61	Majhne proizvodne organizacije	.45
Čistilnica	.60	Knjižnica	.45
Kino	.56	Srednja šola	.44
Prodajalna sadja	.56	Število prebivalcev v KS	.36
Frizer	.55	Športna dvorana	.36
Mesnica	.54	Gasilci	.34
Pekarna	.54	Lokalni in tovarniški časopisi	.33
Pošta	.53	Pomembna delovna organizacija	.33
Trafika	.52	Zdravstvene ustanove	.33
Snaga (organiziran odvoz smeti)	.50	Gostilna	.31

Ta, drugi varimax faktor pojasnjuje 13,0 % skupne variance sistema.

c) *Komunalno infrastrukturo in njeno spreminjanje* v smeri rasti pokrivata tretji in četrti varimax faktor. Priznati pa je treba, da se oba faktorja omejujeta na spremenljivke, povezane z vodovodom v krajevni skupnosti:

<i>Facvar 3</i>		<i>Facvar 4</i>	
Vodovodno (odstotek hiš s tekočo vodo)	.75	Večvodov (povečanje odstotka hiš z vodovodom)	.79
Vodovod v KS	.75	Večkopal (povečanje odstotka hiš s kopalnico)	.76
Kopalno (odstotek hiš s kopalnico)	.63	Večdela (povečanje števila delovnih mest)	.42

Vodovodna napeljava v krajevni skupnosti in opremljenost hiš z vodovodom in kopalnicami je nedvomno zelo pomembno obeležje krajevne skupnosti, saj tretji varimax faktor pojasnjuje 8,2 % variance sistema, čeprav ga sestavljajo le tri spremenljivke, ki so vezane na opremljenost krajevne skupnosti z vodovodom. Nekoliko manjšo težo v celotnem sistemu spremenljivk imajo podatki o spremembah, povezanih z vodovodom.

Četrti faktor, ki ga opredeljujejo povečanje števila hiš s tekočo vodo in povečanje števila hiš s kopalnico v zadnjih desetih letih, skupaj s povečanjem števila delovnih mest v zadnjih petih letih, pojasnjuje 4,7 odstotka variance sistema. Kljub majhnemu odstotku pojasnjene variance je pomembnost upoštevanih spremenljivk velika glede na to, da zadevajo predvsem spremembe, vezane na tekočo vodo v hiši.

d) Peti in sedmi varimax faktor pokrivata *migracijska gibanja in demografske posebnosti strukture prebivalstva* v krajevni skupnosti.

<i>Facvar 5</i>		<i>Facvar 7</i>	
Imigracij (povečanje števila prebivalcev)	.68	Stari (nad 65 let)	.71
Emigracij (zmanjšanje števila prebivalcev)	.67	Mladi (do 18 let)	.67
		Ženske	.58
		Osnovna izobrazba	.55
		Nepismeni	.31
		Površina KS	.30

Migracijski faktor, ki pojasnjuje 4,3 odstotka variance celotnega sistema, združuje imigracijsko in emigracijsko spremenljivko. Ker sta si pojav odseljivanja in pojav priseljevanja ljudi v določeno krajevno skupnost v nasprotju — v določeni krajevni skupnosti prevladujejo bodisi imigracijska bodisi emigracijska gibanja — sta obe spremenljivki v odnosu do tega faktorja različnega predznaka.

Samostojen faktor sestavljajo spremenljivke, ki zadevajo demografske značilnosti prebivalstva. Te značilnosti pokrivajo predvsem marginalne skupine kot so prebivalci, stari do 18 let, ali prebivalci, stari več kot 65 let. V isti okvir sodi tudi podatek o deležu prebivalcev krajevne skupnosti, ki so bodisi nepismeni, bodisi imajo le osnovno ozobrazbo. Vsi naštetih indikatorji, vključno z razmerjem med številom moškega in ženskega prebivalstva, so merilo razvitosti človeškega

(subjektivnega) faktorja v nasprotju z indikatorji gospodarske razvitosti in opremljenosti z ustanovami in servisi za zadovoljevanje različnih potreb krajanov. Dejstvo, da istemu faktorju pripada tudi spremenljivka, ki se nanaša na površino krajevne skupnosti, samo dodatno pojasnjuje podatke o zastopanosti marginalnih skupin v posameznih krajevnih skupnostih. Le-te so očitno pozitivno povezane s površino, na kateri se razteza krajevna skupnost. Ker podeželske krajevne skupnosti načeloma pokrivajo večja območja kot mestne, v katerih se prebivalstvo gnete na majhni površini mestne zemlje, posredno zaključujemo, da v razvitosti človeškega faktorja podeželske skupnosti zaostajajo za mestnimi. Seveda pa nam takšno posredno zaključevanje še ne daje pravice istovetiti pomena površine, ki jo pokriva krajevna skupnost, s stopnjo njene podeželskosti. Celoten faktor ne pojasnjuje več kot 3,3 odstotka variance sistema in mu ne gre pripisovati posebne pomembnosti razen z vidika istosmernosti spremenljivk, ki se v njem združujejo.

e) Organiziranost občanov v družbenopolitične organizacije daje svojevrsten podatek o prebivalcih krajevne skupnosti. Pomembnost posameznih družbenopolitičnih organizacij za dimenzijo *politične organiziranosti občanov* je razvidna iz prikazanih faktorskih uteži.

Facvar 6

SZDL član	.69
ZKS član	.68
Zveza borcev	.64
ZMJ član	.62

f) Dejstvo, da v dobri polovici (52,3 %) preučevanih krajevnih skupnosti ni krajevnega urada, utemljuje poseben položaj spremenljivke URADKS, ki govori o tem, ali ima krajevna skupnost krajevni urad ali ga nima. Ta spremenljivka s faktorsko utežjo .51 edina pomembno določa osmi varimax faktor, ki pojasnjuje 2,8 odstotka variance celotnega sistema.

g) Zadnji, deveti faktor, ki še zadovoljuje izbranemu kriteriju lastne vrednosti večje od 1 vključuje dve spremenljivki, ki odražata odnose v družini. Gre za to, koliko starši skrbijo za otroke, in za to, kdo pretežno odloča v družini (mož, žena ali oba). Faktorska teža prve spremenljivke (SKRBOTR) je .53, druga (ODLOČADR) pa .31. Odstotek skupne variance, ki jo pojasnjuje deveti varimax faktor, je 2,6, kar seveda ni posebno veliko.

INTERPRETACIJA REZULTATOV

Poglejmo, kaj sledi iz rezultatov pravokotne (varimax) rotacije faktorjev, ob upoštevanju potrebnih iteracij!

Ob upoštevanju kriterija delta je 1 ali večji kot 1 se je izločilo 9 faktorjev, ki skupaj pojasnjujejo 81,4 odstotka variance sistema. Odstotek skupne variance je torej zelo visok in nedvomno potrjuje, da večina preučevanih spremenljivk sodi v isti faktorski prostor.

Ker je bil naš cilj dobiti take faktorje, ki se med seboj čimbolj razlikujejo, to je, ki so v faktorskem prostoru razporejeni pravokotno drug na drugega, smo

uporabili varimax rotacijo faktorjev. Tako lahko trdimo, da je med dobljenimi faktorji največja možna distanca. Iz te trditve pa sledi še druga, da vsak faktor pokriva posebno dimenzijo prostora lastnosti krajevne skupnosti ob predpostavki, da je med temi empirično ugotovljenimi dimenzijami nizka korelacija.

Ugotovljene dimenzije skupnega prostora lastnosti krajevne skupnosti se med seboj izrazito ločijo po pomembnosti, ki jo imajo v skupnem faktorskem prostoru.

Posamezne dimenzije prostora lastnosti krajevne skupnosti si glede na njihov prispevek k pojasnitvi celotnega sistema sledijo takole:

Dimenzija	Lastna vrednost	Odstotek pojasnjene variance
1. zaposlenost in struktura delovne sile po področjih	15,89	39,9
2. terciarne dejavnosti	5,30	13,0
3. komunalna infrastruktura	3,35	8,2
4. spremembe v komunalni infrastrukturi	1,92	4,7
5. migracijska gibanja	1,76	4,3
6. članstvo v družbenopolitičnih organizacijah	1,45	3,5
7. demografske posebnosti strukture prebivalstva	1,34	3,3
8. obstoj krajevnega urada	1,14	2,8
9. odnosi v družini	1,05	2,6
Skupaj		81,3

Če se vrnemo k uvodnim razmišljanjem o »kvaliteti življenja«, h kateri prispevajo objektivne in subjektivne lastnosti določene socialno-ekološke enote, ugotovimo, da se dimenzije, ki jih je moč poimenovati kot objektivne, in dimenzije, ki nedvomno pripadajo subjektivnemu faktorju, med seboj prepletajo v smislu njihove pomembnosti za krajevno skupnost kot socialno-ekološko enoto. Pri tem ne gre toliko za prepletanje obeh vidikov znotraj posameznih faktorskih dimenzij, temveč predvsem za izmeničnost njihovega zaporedja glede na pomembnost, merjeno z odstotkom pojasnjene variance celotnega sistema.

Med »objektivne« dimenzije prištevamo: razvitost terciarnih dejavnosti, razvitost komunalne infrastrukture in pozitivne spremembe v njeni razvitosti ter obstoj krajevnega urada v krajevni skupnosti. V objektivnem smislu je krajevni urad servisna ustanova. Njegov obstoj v krajevni skupnosti pomeni, da krajani lahko zadovoljujejo vrsto potreb v neposredni bližini svojega bivališča in jim zato ni treba potovati v sosednjo krajevno skupnost ali celo v občinski center. Vse štiri »objektivne« dimenzije skupaj pojasnjujejo le 28,7 odstotka skupne variance sistema v nasprotju z 52,6 odstotki variance, ki jo pojasnjujejo tako imenovane subjektivne dimenzije krajevne skupnosti. Med te prištevamo: zaposlenost in strukturo delovne sile po področjih, migracijska gibanja, članstvo v družbenopolitičnih organizacijah, demografske posebnosti strukture prebivalstva in odnose v družini.

Kot vidimo, so kot »subjektivne« poimenovane vse dimenzije, ki zadevajo ljudi, pa naj gre pri tem samo za zaposlenost po posameznih področjih dejavnosti ali za to, kako starši skrbijo za otroke in kdo ima glavno besedo v družinah znotraj

krajevne skupnosti. Torej ima v krajevni skupnosti človeški element pomembnejšo vlogo od objektivnega, saj določajo potrebo po opremljenosti krajevne skupnosti s servisi in drugimi uslužnostnimi institucijami, komunalno infrastrukturo in njeno rast število in potrebe krajanov. Zato ni presenetljiv podatek, da je struktura krajanov po različnih panogah dejavnosti mnogo bolj pomembna značilnost krajevne skupnosti kot vsi servisi in druge uslužnostne dejavnosti, ki so krajanom na voljo. Ta ugotovitev je posebej pomembna za samoupravno delovanje krajanov, ki neposredno na svojih zborih in preko delegacij urejajo vse pomembne probleme in naloge s ciljem, da bi čim bolj uspešno in čim hitreje zadovoljili potrebe krajanov. Uspešnost zadovoljevanja teh potreb pa je nedvomno indikator razvitosti določene krajevne skupnosti. V tem okviru pod razvitostjo seveda ne pojmujeemo samo *gospodarske moči* neke skupnosti, temveč tudi *moč človeškega faktorja*, ki je v dialektični povezanosti z gospodarsko močjo, in ki hkrati določa razvitost samoupravnih demokratičnih odnosov med ljudmi ter aktivnost občanov v zadovoljevanju skupnih potreb in v razvijanju socialističnih samoupravnih vrednot.

Primerjava hipotetičnega in dejanskega grupiranja spremenljivk lastnosti krajevnih skupnosti

Faktorska analiza je pokazala, da proučevane lastnosti krajevnih skupnosti pripadajo devetim latentnim dimenzijam skupnega faktorjskega prostora. V hipotetičnem združevanju 78 spremenljivk pa je bilo predvidenih sedem glavnih dimenzij, med katerimi so bile mnoge razdrobljene na manjše skupine. Ker faktorjska analiza ne združuje lastnosti v glavne skupine in podskupine, njeni rezultati niti ne potrjujejo niti ne zavračajo pravilnosti delitve spremenljivk na glavne skupine in nato še na podskupine. Zato bomo hipotetične skupine s podskupinami vred obravnavali kot enakovredne in ugotavljali samo to, ali se pokrivajo ali razločujejo od empirično ugotovljenih skupin. Zaporedje hipotetično postavljenih skupin spremenljivk je zgolj naključno in ne pomeni njihove razvrstitve od najvišje do najnižje po rangi, medtem ko so faktorji razvrščeni glede na njihovo pomembnost, določeno z odstotkom variance celotnega sistema, ki ga pojasnjujejo.

Primerjava strukture devetih faktorjev, v katere se združujejo spremenljivke, ki odražajo lastnosti krajevne skupnosti, s hipotetično postavljenimi skupinami v splošnem potrjuje hipotetične skupine spremenljivk, seveda pa ne potrjuje vseh hipotetičnih skupin niti ne vseh spremenljivk, razvrščenih v sicer potrjene skupine. Glavne razlike med hipotetičnimi in ustreznimi empiričnimi skupinami so naslednje:

a) Faktor 2, poimenovan kot terciarne dejavnosti, ne združuje le večine spremenljivk, hipotetično razvrščenih v pet podskupin glede na različna področja terciarnih dejavnosti, temveč združuje še spremenljivko, s katero je merjeno število prebivalcev krajevne skupnosti, in dve spremenljivki, ki sta bili poimenovani kot gospodarski (število majhnih delovnih organizacij v KS in obstoj za KS posebej pomembne delovne organizacije). To pa seveda ne pomeni, da je na primer pomen lekarne enak pomenu števila majhnih delovnih organizacij v KS ali obstoju za KS kakorkoli zelo pomembne delovne organizacije. Povezanost obeh »gospodarskih« spremenljivk s spremenljivkami razvitosti terciarnih dejavnosti ne pomeni nič drugega kot to, da je razvitost terciarnih dejavnosti povezana s številom

prebivalcev v krajevni skupnosti in s številom gospodarskih organizacij na njenem območju.

b) Faktor 3, poimenovan komunalna infrastruktura, združuje samo spremenljivke, povezane z obstojem vodovodne napeljave v krajevni skupnosti, ne pa tudi nekaterih drugih spremenljivk, kot so plin v krajevni skupnosti, organiziran odvoz smeti, ki so bile hipotetično opredeljene kot indikatorji komunalne infrastrukture.

c) Faktor 4, ki zadeva spremembe v komunalni infrastrukturi, je določen s pozitivnimi, ne pa z negativnimi spremembami stanja v zadnjih desetih letih. Spremembam v komunalni infrastrukturi se v faktorju štiri pridružujejo še spremembe v številu delovnih mest v smislu večjega števila mest, ki so na voljo delovnim ljudem v KS.

d) Iz hipotetične skupine spremenljivk, ki opozarjajo na prometno in upravno-politično povezanost krajevne skupnosti z občinskim centrom, se je izkazala kot empirično pomembna le spremenljivka URADKS (krajevni urad v krajevni skupnosti), ki pa ni pomembno povezana z nobeno drugo spremenljivko in je tako edini nosilec faktorja 8.

e) Izmed štirih podskupin, ki hipotetično zadevajo odnose med ljudmi, je empirično popolnoma potrjena podskupina spremenljivk, ki pokriva članstvo v različnih družbenopolitičnih organizacijah. Iz podskupine, ki zadeva tip družine ter odnose med starši in otroki, sta se od štirih spremenljivk izkazali kot pomembni dve, in sicer spremenljivka, ki odraža skrb staršev za otroke, in spremenljivka, ki govori o tem, kdo pretežno odloča v družini: oče, mati ali oba.

Omenjenih razlik med štirimi empiričnimi faktorji in ustreznimi hipotetičnimi skupinami spremenljivk sicer ne smemo zanemariti, vendar niso bistvenega pomena, zato na njihovi osnovi ni moč ovreči hipotetičnih dimenzij lastnosti krajevnih skupnosti. Treba pa je poudariti, da se pet faktorjev popolnoma pokriva s hipotetičnimi skupinami, kar daje dodatno vrednost empiričnemu grupiranju podatkov.

V okviru diskusije rezultatov faktorjske analize je potrebno opredeliti tudi tiste hipotetične skupine spremenljivk in posamezne spremenljivke, ki se niso uvrstile v devet statistično pomembnih pravokotnih faktorjev. V zvezi s tem velja opozoriti na naslednje:

Prvič, *geografski položaj KS*, določen z vrsto terena (ravninski, hribovit, mešan), z obmorsko ali celinsko lego, s površino v kvadratnih kilometrih in s številom naselij, združenih v krajevno skupnost, ni pomemben indikator tipologije spremenljivk krajevne skupnosti, saj so tri od štirih spremenljivk izpadle iz skupnega prostora lastnosti KS. V skupni prostor je vključena le spremenljivka, ki odraža površino krajevne skupnosti. Ta spremenljivka je posredno merilo stopnje ruralnosti krajevne skupnosti in kot taka prispeva k pojasnjevanju faktorja, poimenovanega kot demografske posebnosti strukture prebivalstva.

Drugič, med šestimi indikatorji *prometne in upravno-politične povezanosti* krajevne skupnosti z občinskim centrom je dobil pomembno mesto v faktorjski strukturi le eden. O pomenu spremenljivke URADKS, ki pomeni, da je v krajevni skupnosti tudi poseben urad krajevne skupnosti, smo že govorili. Na tem mestu naj opozorimo samo na to, da ob razvitih prometnih zvezah niti geografski položaj niti časovna oddaljenost od občinskega centra nista toliko pomembna, da bi

bila pomembna kriterija pri izdelavi tipologije lastnosti krajevne skupnosti. Očitno velja Mlinarjeva trditev, da »lokacija v prostoru postaja z razširitvijo prometa zmeraj bolj neprimeren kazalec dejanske dostopnosti dobrin, uslug in idej... Merilo razvitosti mora upoštevati v vse večji meri predvsem dostopnost do višjih središč in globalne družbe v celoti« (Mlinar, 1976: 1).

In tretjič, iz devetih pomembnih faktorjev, v katere so se grupirale spremenljivke, ki zadevajo različne lastnosti krajevne skupnosti, sta izpadli tudi dve skupini spremenljivk, ki naj bi dopolnili podobo o odnosih, ki vladajo med krajanji. V eni skupini gre za spremenljivke — indikatorje odnosa krajanov do oblasti, zadržanja med narodnoosvobodilnim bojem in pripadnosti političnim strankam pred drugo svetovno vojno; v drugo skupino pa sodijo spremenljivke, ki dajejo informacije o morebitnih konfliktih v KS; o tem, ali je krajevna skupnost od osvoboditve dalje imela kakšno družbeno izjemno aktivne ljudi, in ali je kakšen občan iz krajevne skupnosti dosegel izredno visok položaj v politični strukturi. Dejstvo, da vse te spremenljivke sodijo v okvir subjektivnih dejavnikov, še ne pomeni, da smo subjektivnemu faktorju pripisali večjo pomembnost kot mu gre. Bolj sprejemljiva je domneva, da nismo zajeli tistih indikatorjev človeškega faktorja, ki so resnično relevantni za krajevno skupnost, gledano tako s stališča razvitosti te socialno-ekološke enote, kot s stališča sprememb znotraj krajevne skupnosti bodisi v negativni bodisi v pozitivni smeri.

Doslej je bilo tako v praksi kot v teoriji vse premalo pozornosti posvečene krajanom kot subjektom dogajanj znotraj krajevnih skupnosti, zato ne preseneča dejstvo, da imamo v preučevanju subjektivnega faktorja znotraj KS premalo izkušenj. Verjetno bi dobili bolj zanimive rezultate, če bi podatke o krajevni skupnosti povezali s podatki o politični kulturi krajanov, o njihovi politični aktivnosti, o uspešnih akcijah ipd., kot tudi z izčrpnimi podatki o strukturi prebivalcev ne le vzdolž demografskih dimenzij, temveč tudi glede na opremljenost gospodinjstev, njihovo velikost in celo glede na pogostost uporabljanja različnih uslužnostnih ustanov ter glede na stopnjo zadovoljstva z opravljenimi uslugami.

Zbrani podatki o krajevnih skupnostih pa niso pomanjkljivi samo z vidika ekoloških podatkov o krajevni skupnosti. Tako na primer pogrešamo podatke o tem, ali je določena krajevna skupnost podeželska, predmestna ali mestna. Že samo podatek o stopnji urbaniziranosti krajevne skupnosti bi vnesel pomembno dimenzijo v prostor zbranih podatkov. Domnevamo namreč, da se mestne in podeželske krajevne skupnosti med seboj pomembno ločijo po objektivnih in subjektivnih obeležjih.

Krajevna skupnost kot enota zbiranja statističnih in drugih podatkov

Potrebe po zbiranju statističnih in drugih podatkov o krajevnih skupnostih ni potrebno posebej utemeljevati, saj je utemeljena že s samo organiziranostjo celotnega družbenega sistema, katerega osnovna prostorska samoupravna celica je prav krajevna skupnost. V okviru krajevne skupnosti se izdelujejo plani razvoja gospodarske in socialne rasti krajevne skupnosti v skladu s potrebami krajanov; znotraj krajevne skupnosti delujejo samoupravne interesne skupnosti, ki rešujejo probleme, specifične za posamezna področja; osnovne organizacije združenega dela rastejo in se vraščajo v matično krajevno skupnost — da naštejemo le nekaj

družbenih subjektov v sami krajevni skupnosti, ki za svoje delo potrebujejo podatke o tej socialno-ekološki enoti. Nedvomno pa je vrsta podatkov o krajevni skupnosti tudi osnova za združevanje podatkov na višjih nivojih — od republike do zveze. To pa še ne pomeni, da je problem podatkov, ki se naj bi zbirali o krajevni skupnosti, možno rešiti s preprostim prevzemom kategorialnega sistema, na katerem temelji zbiranje podatkov o občinah. Krajevna skupnost namreč ni občina v malem, kajti z njo ni identična niti ne po interesih, niti ne po vsebini družbene odgovornosti in aktivnosti. To je nov in drugačen družbeni subjekt, trdi Ante Novak (Novak, 1976: 4).

Statistiki se verjetno najbolj zavedajo potrebe po načrtnem zbiranju statističnih podatkov o krajevnih skupnostih, saj so aprila 1976. leta organizirali skupno posvetovanje, namenjeno problemom statistike manjših območij, med katerimi je bilo posvečeno največ pozornosti krajevnim skupnostim in osnovnim ter temeljnim organizacijam združenega dela. Seveda pa se statistiki tudi najbolj zavedajo težav, na katere bodo naleteli pri organiziranju zbiranja statističnih podatkov o krajevni skupnosti. Množica 11.582 krajevnih skupnosti v Jugoslaviji ni samo zelo obsežna, saj je krajevnih skupnosti skoraj 23-krat več kot občin, temveč je izredno heterogena in dinamična ter nedvomno terja statistično preučevanje (Novak, 1976: 5).

Izdelava metodologije zbiranja statističnih podatkov o krajevni skupnosti je sicer zadeva statističnih zavodov, vendar naj na tem mestu prikažemo le tri osnovne vidike zbiranja tovrstnih podatkov, kot si jih zamišlja Ante Novak. V svojem referatu na omenjenem posvetovanju statističnih zavodov navaja avtor specifičnosti treh vrst statističnih podatkov, vezanih na krajevno skupnost:

— statistika o krajevnih skupnostih — KS so objekt statističnega opazovanja (statistika daje podatke o njih);

— statistika za krajevne skupnosti — KS so uporabniki informacij (statistika daje podatke za njihove potrebe);

— statistika v krajevnih skupnostih — KS so hkrati subjekti in objekti opazovanja (KS opravlja v lastni organizaciji in režiji statična opazovanja same sebe ali objektov opazovanja na svojem področju — ljudi, dogodkov, pojavov — KS sama dela statistiko za svoje področje (Novak, 1976: 5).

Tipologija podatkov, vezanih na krajevno skupnost, kakršno je podal Novak, je nedvomno sprejemljiva. Potrebno je samo še specificirati posamezne informacije, ki naj bi pripadale bodisi posameznim tipom podatkov, bodisi bi bile medtipske v smislu njihove uporabnosti. Ker gre verjetno pri vseh treh tipih informacij za statistične informacije, to je za informacije, izražene v obliki natančno kvantificiranih podatkov, se bodo z njihovo specifikacijo ukvarjali statistiki. Ob sodelovanju predstavnikov uporabnikov statističnih informacij se problem ne zdi nerešljiv.

Seveda pa je v tej zvezi nujno opozoriti na potrebo po izpolnitvi statističnega sistema Jugoslavije. Vanj je treba namreč nujno vključiti podatke o krajevnih skupnostih zaradi vedno večjih splošnih družbenih potreb po takšnih informacijah.

Z vidika potreb družboslovcev, to je z vidika potreb znanstvenega raziskovanja in teoretičnega razmišljanja, pa so potrebne tudi take raziskave, ki jih ni moč vključiti v statistični sistem, zlasti še, kadar gre za kvalitativne znake, ki se jih ne da statistično kvantificirati. V tem primeru namreč ne gre za podatke o ekonomski

razvitosti, razširjenosti komunikacij, o organizacijskih enotah, o prometu, o zaposlenosti prebivalstva in podobno (Pregled podatkov za proučevanje razvojnih sprememb v občinah SR Slovenije, 1975), pač pa za tako imenovane subjektivne podatke, to je za tiste podatke o posameznih občanih ali o njihovih skupinah, ki jih ni mogoče izraziti v obliki statistične informacije. O pomenu podatkov o subjektivnem faktorju smo v tem spisu že govorili. Na tem mestu naj omenimo le dve skupini problemov, ki zadevajo tovrstne podatke.

Prvič, zelo težko je priti do podatkov o subjektivnem faktorju, kakršne imamo v mislih in o kakršnih smo v okviru tega spisa že govorili. Iz izkušnje z informatorji kot osebami, ki po splošnem mnenju v krajevni skupnosti o krajevni skupnosti največ vedo, sledi, da informatorji lažje dajejo informacije o objektivnem stanju v krajevni skupnosti kot po zadevah subjektivnega značaja. Pokazalo se je, da do 30 odstotkov informatorjev »ni vedelo« odgovora na vprašanje, kot je obstoj konfliktov in trenj v krajevni skupnosti; o tem, ali so v krajevni skupnosti resnično družbenoaktivni in požrtvovalni ljudje, ki delajo za splošno dobro; kot tudi o tem, ali so se posamezni krajan povzpeli na visoke položaje zunaj krajevnih skupnosti. Na drugi strani pa so informatorji dokaj samozavestno odgovarjali na vprašanja, ki zadevajo odnose v družini, tip vzgoje ali skrb staršev za otroke.

Iz naštetih primerov sledi na eni strani ugotovitev, da bo do nekaterih indikatorjev, ki zadevajo subjektivni faktor, zelo težko priti, ker preprosto ni razpoložljivih informacij in je ocena prepuščena samo presoji tistega, ki daje določeno informacijo. Torej je objektivnost takih informacij sila vprašljiva. Na drugi strani pa se postavlja vprašanje zanesljivosti informacij o subjektivnem faktorju. Najmanj, kar je potrebno storiti za zadovoljitev kriterija zanesljivosti, je zbiranje enakih podatkov pri več informatorjih oziroma kompetentnih osebah ter ugotoviti stopnjo skladnosti oziroma neskladnosti med njimi. Očitno pa bo nekatere podatke še vedno potrebno zbirati na vzorcih občanov ter na njihovi osnovi opredeliti določene dimenzije subjektivnega faktorja znotraj krajevnih skupnosti.

LITERATURA

1976, Barbič, Ana, Lokalno vodstvo v aktivnostih krajevnih skupnosti — subjektivni dejavniki in objektivne značilnosti krajevnih skupnosti kot determinante njihovega razvoja, II. del. Ljubljana, ISF, 94 strani.

1976, Deutch, Steven E., Environmental politics — participatory structures and social change. Paper, presented at SOECO — International Workshop: comparative ecological analysis of social change. Ljubljana, 1.—12. avgusta.

1971, Kapp, K. W., *The Social Costs of Private Enterprise*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1976, Mlinar, Zdravko, Ekološke koncepcije, prostorsko-družbene spremembe in razvoj. *Teorija in praksa*, Ljubljana, let. 13, št. 11, str. 980—995.

1975, Nie, Norman et al.; *PSS: Statistical package for the social sciences*, 2nd, McGraw-Hill, Inc.

1976, Novak, Ante, Mesto statistike u informacionom sistemu za potrebe mesnih zajednica. Referat na *Savetovanju o statistici manjih područja saveznih, republičkih i pokrajinskih zavoda za statistiku*, Zadar, 1976, 7.—I. aprila, strani 17.

1975, *Pregled podatkov za proučevanje razvojnih sprememb v občinah SR Slovenije*. Ljubljana, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Center za raziskovanje lokalnih skupnosti in delovnih organizacij, 44 strani.

SOECO, 1976a, Workshop — highlights, August 3.

SOECO, 1976b, Report of application work group, 14 strani.

II. ...

... ..

... ..

... ..

Psihološka pojmovanja in razlage metaforične simbolike

JANEK MUSEK

II. DEL: KATEGORIJE SIMBOLOV IN METAFORIČNEGA POMENA

KATEGORIJE SIMBOLOV

Denotativni razredi simbolov. Klasificiranje kulturnih simbolov glede na njihovo pripadnost določenim denotativnim razredom je že tradicionalno. Vsak učbenik, ki obravnava metaforično simboliko, omenja npr. barvno simboliko, simboliko živali, simboliko rastlin itn. To ne pomeni, da predstavljajo vsi členi takih razredov metaforične simbole, temveč da se večje ali manjše število teh simbolov pojavlja znotraj razredov. Tako imajo v naši kulturi skoraj vse pomembnejše barve simbolični pomen, po drugi strani pa imajo ta pomen samo nekatere izmed živali, rastlin idr. Denotativnih razredov, ki vsebujejo metaforične simbole, je razmeroma veliko in obsegajo celo paleto področij stvarnosti od najbolj oddaljenih naravnih pojavov in predmetov preko narave in človeka do takih nepredmetnih kategorij kot so čas, prostor, števila ipd. Vsa raznolikost teh kategorij nudi seveda obilo možnosti za razne načine in kombinacije razvrščanja in klasificiranja; mogli bi jih npr. deliti na naravne in umetne simbole, na predmetne simbole in simbole — pojave. Na to delitev spominja tudi delitev simbolov na artikulirane simbole, kamor sodijo predvsem oblikovno določeni predmeti in pojavi, npr. živali, rastline, telesni deli, nebesna telesa itd. in na amorfne simbole, kamor bi sodili npr. barve, fonemi, abstraktne prostorske dimenzije idr. Ta delitev ima morda empirično osnovo, ker se dozdeva, da stopnji oblikovanosti oziroma artikuliranosti določenega simbola v splošnem ustreza tudi stopnja artikuliranosti ali strukturiranosti simboličnega pomena.

Simbolizmi nekaterih razredov so še posebno zanimivi, ker so pomenili ali pa še vedno mnogo pomenijo v človekovih dejavnostih. Simbolizmi barv, živali, telesnih delov, nebesnih teles, kemičnih snovi, rastlin, števil itn. so igrali in deloma še igrajo precejšnjo vlogo v mitologijah, religijah, obredih in kultih. Simbolika barv je vključena v naše socialne navade, spomnimo se le na oblačenje ob različnih priložnostih, barve zastav in drugih emblemov. Prostorske metafore dobesedno prežemajo vse svetovne jezike; pogosto se pojavljajo v matematiki in različnih znanostih predvsem kot t. i. prostorski modeli — dovolj bo, če omenimo le tiste v psihologiji: npr. topološka struktura osebnosti S. Freuda, slojne teorije osebnosti P. Lerscha, J. H. Schultza idr., »semantični prostor« C. Osgooda in drugi faktorski modeli. In slednjič se simbolika že dolga desetletja uporablja v psiholo-

giji kot eden izmed diagnostičnih kazalnikov: od grafologije (prostorska simbolika) preko projektivnih tehnik (prostorska, barvna, grafična, živalska in morda še katera simbolika) do sodobnih barvnih preizkusov H. Pfisterja in Frielinga, Kahnovega multisimboličnega preizkusa (Preizkus urejanja simbolov) in ne nazadnje kot sestavni del kliničnega psihološkega opazovanja (npr. izrazna simbolika).

Podrobnejše obravnavanje posameznih simboličnih kategorij bi zahtevalo posebno študijo, zato se bomo v tem sestavku skušali omejiti na sumarni pregled teh kategorij z najbolj bistveno problematiko — kaj več navsezadnje tudi presega definirani pojmovni obseg tega dela. V naslednji razpredelnici podajamo vse pomembnejše kategorije metaforičnih simbolov, ki so značilne za naš kulturni krog (kar ne pomeni, da nekatere ne posegajo tudi širše). V nadaljnjem bomo skušali obravnavati nekaj najpomembnejših kategorij, ki bodo izbrane vsaj deloma glede na relativni pomen, ki ga imajo za psihologijo in ki so jim v dosedanjih empiričnih raziskavah posvetili največ pozornosti. Širši seznam kategorij simbolizma pa bi bil naslednji:

1. simbolika časa (simboli kot npr. »prihodnost«, »včeraj«, »vedno«)
2. simbolika prostora (spredaj, levo, sredi, zgoraj, blizu itd.)
3. simbolika nebesnih strani (vzhod, zahod, sever, jug)
4. stelarni simbolizem (zvezda, sonce, zemlja, nebo, luna itd.)
5. simbolika časovnih period (dnevni čas, dnevi v tednu, meseci, letni časi)
6. simbolika naravnih pojavov (geodinamični pojavi, npr. blisk, vihar)
7. simbolika naravnih objektov (geofizikalni objekti, npr. kamen)
8. simbolika snovi in prvin (zrak, voda, zlato, jeklo, diamant itd.)
9. simbolika rastlin (hrast, vrba, breza, nagelj, oljka, lilija itd.)
10. simbolika živali (čebela, mravlja, polž, riba, sova, lisica itd.)
11. simbolika telesnih delov in organov (jezik, hrbtenica, kri, srce)
12. izrazna simbolika (kretnje, geste, mimika)
13. simbolika posameznih dejavnosti (letanje, padec)
14. simbolika barv (belo, črno, rdeče, rumeno, zeleno, modro, itd.)
15. glasovni simbolizem (fonemi, posamezni glasovi in kombinacije)
16. simbolika perceptov (okusi, kožne senzacije in percepcije)
17. simbolika orodij (kladiva, sidro, ključ, tehtnica itd.)
18. simbolika orožja (meč, atomska bomba)
19. simbolika gradenj in pohištva (most, stolp, vrata)
20. simbolika oblačil (ovratnik, škorenj itd.)
21. simbolika vozil (avto, raketa)
22. grafični simbolizem (črte, liki, grafemi)
23. simbolika števil

Simbolika prostora. V vsakem sodobnem jeziku bi lahko ugotavljali dolge liste besed, ki so očitno metaforične in ki so izvorno predstavljale prostorske izraze. Izrazi kot so dolgčas, prednost, predsednik, predstojnik, nizkotnost, nadjaz, nadzirati, podrediti ter pridevniki v zvezah višja sila, višji psihični procesi, visoka izobrazba, visoki, srednji in nizki sloji, osrednji problem, obrobna vprašanja, ozki interesi ipd., vse to so primeri prostorskih metafor, katerih izvorni pomen je v njihovi sedANJI uporabi povsem odsoten in ki zajemajo presenetljivo velik odstotek

našega besednjaka. Na mnogih mestih smo opozorili tudi na izrazito uveljavljanje prostorskih modelov ter analogij v znanosti, kar predstavlja nadaljnji dokaz za izredno razširjenost prostorske metaforike. Zdi se, da je to razširjenost deduktivno lahko razložiti, če izhajamo s širokih antropoloških premis: človek je bitje, pri katerem prevladuje prostorsko dožemanje — prostor je prva kategorija njegovega doživljanja, danost, s pomočjo katere se mu predstavlja izkustveni svet — in prav nič čudnega ni, da tudi pri dožemanju in pojmovanju neprostorskega posega po prostorskih paralelah in analogijah.

Ze iz jezikovnih prostorskih metafor lahko razberemo, da so določene prostorske koordinate povezane v večji meri s pozitivno, druge pa z negativno konotacijo. To, kar je višje in kar je v ospredju, ocenjujemo pozitivneje kot to, kar je nizko, na obrobju. Ze relativno zgodaj so se pojavile tudi določnejše metaforične ekstenzije: zrak, nebo, kozmos, skratka pomen »zgoraj« je pridobil simbolični pomen duhovnega, božanskega in sploh »nadčutnega« v nasprotju z nižino, z zemljo, s »spodaj«, ki simbolizira materialno, čutno, posvetno in sovražno. Zato ni čudno, da so se v psihologiji že zgodaj pojavila tudi različna tolmačenja prostorskega simbolizma. Ta tolmačenja so se uveljavljala predvsem v sklopu tistih vej psihologije, ki so obravnavale prostorsko razložljive in razčlenljive pojave — tako npr. v sklopu grafologije, izrazne psihologije, projektivne psihodiagnostike itn. — ter onih vej, ki so se ukvarjale s problematiko simbolizma nasploh, npr. psihoanalitične šole. Zlasti v sklopu izraznih pojmovanj osebnosti ter iz njih izhajajoče psihodiagnostike (grafologija, risanje likov, dreves in podobno prostorsko razporejanje materiala) so se uveljavila načela prostorskega simbolizma (Raumsymbolik) kot diagnostični interpretativni mehanizem. Mnogi avtorji so razvijali celo pravcate sheme prostorske simbolike, na podlagi katerih so pojasnili smisel prostorskih značilnosti proučevanega materiala.

Vse do zadnjih let praktično ni mogoče govoriti o sistematičnem empiričnem raziskovanju prostorske simbolike. Nekateri za to področje relativni podatki izvirajo iz raziskovanj druge tematike; tako so pri proučevanju vizualno besednih sinestezij Osgood in sodelavci (1960) ugotovili, da se nekateri prostorski pojmi stabilno povezujejo z drugimi neprostorskimi pojmi, kar naj bi verjetno odražalo njihov konotativni pomen: pojem zgoraj se npr. povezuje s pojmi »vesel«, »dober«, »srečen«, »hiter«, »bel« ipd., pojem zdolaj s pojmom »žalosten« itn. H. Werner in B. Kaplan (1957) sta v znanih študijah grafičnega izražanja ugotovila, da poskusne osebe izražajo med drugim bodočnost in veselje z linijami, ki so usmerjene navzgor, žalost pa s črtami, usmerjenimi navzdol.

V zadnjih letih je V. Pečjak s sodelavci skušal sistematično raziskati prostorski simbolizem na empirični način. Izdelali so posebno tehniko, imenovano tehnika prostorske lokalizacije pojmov (TPL), razmeroma enostaven postopek, pri katerem poskusne osebe locirajo različne pojme (npr. »oče«, »mati«, »jaz«, »veselje«, »zločin« itd.) v prostorskem polju. Kot prototip takega polja so navadno uporabljali izbor papirnih listov formata A-5. V nekaterih poskusih so poskusne osebe locirale pojme na prazen papir, v drugih primerih pa je šlo za grafično predstavljene prostorske elemente oziroma dimenzije (npr. navpična in vodoravna črta). Interpretativno podlago TPL predstavlja seveda hipoteza, da bodo poskusne osebe locirale posamezne pojme v skladu s prostorskim simbolizmom, tj., da bodo na prostorskih sektorjih z določenim simboličnim pomenom locirani predvsem

tisti pojmi, ki ustrezajo temu pomenu. Tako bodo npr. pozitivni pojmi locirani vzdolž prostorskih koordinat, ki simbolizirajo poziven vrednostni pomen.

Že v začetnih študijah se je pokazalo, da je TPL primerna zlasti za ugotavljanje evaluativne simbolike prostora, zato je bila večina raziskav osredotočenih prav na ta vidik prostorskega simbolizma. Evaluativni simbolizem prostora je bil nedvoumno ugotovljen v vrsti študij: tako je Pečjak v raziskavi »Afektivni simbolizem prostorskih oblik« (1970) ugotovil evaluativno simbolično bipolarnost naslednjih prostorskih dimenzij: zgoraj-spodaj, sredina-obrobje, desno-levo, desno zgoraj — levo spodaj, spredaj-zadaj in znotraj (lika) — zunaj (lika). Pri tem se veže pozitivna evaluacija na pole, ki so imenovani prvi, negativna konotacija pa na pole, ki so imenovani drugi. Zlasti izrazito razlikovanje simboličnega pomena nastopa pri dimenzijah sredina-obrobje in zgoraj-spodaj. Musek (1970, 1972) pa je proučeval evaluativno simboliko obeh temeljnih prostorskih dimenzij, izolirane navpične (zgoraj-spodaj) in vodoravne (levo-desno) dimenzije ter tudi evaluativno simboliko celotnega praznega dvodimenzionalnega polja. Položaja zgoraj in levo sta povezana s pozitivnimi, položaja spodaj in desno pa z negativnimi lokacijami. V globalnem prostorskem polju se pozitivne lokacije koncentrirajo v sredini in v višjih položajih, negativne pa spodaj in na obrobju. Medkulturna raziskovanja so potrdila splošni značaj evaluativne prostorske simbolike v zvezi z dimenzijo sredina — obrobje (Pečjak, 1971), pa tudi razvojna študija prostorskega simbolizma (Musek, 1971) kaže, da se najprej pojavlja simbolična diferenciacija dimenzij sredina-obrobje in zgoraj-spodaj.

Iz navedenega sledi, da prostorski simbolizem ni prisoten samo v obliki jezikovnih metafor, ampak prihaja do izraza tudi pri nebesednem manipuliranju s prostorom. Tudi v tem smislu lahko imamo »Raumsymbolik« za empirično dokazano. Toda, čeprav ne moremo dvomiti v sam obstoj prostorskega simbolizma, pa ga na podlagi dosedanjih ugotovitev še ne moremo povsem zadovoljivo razložiti. Se več, videti je, da prostorska simbolika nima enotnega izvora, ampak da lahko in da celo moramo posamezne elemente te simbolike pojasnjevati z različnimi dejavniki. V prvi vrsti moramo izhajati iz dejstva, da je prostorski simbolizem tako v kulturno zgodovinskem in evolutivnem kot v ontogenetskem pogledu dominantno in primarno vezan na dimenziji sredina — obrobje in nato na dimenzijo zgoraj — spodaj. Evaluativna simbolika dimenzije levo — desno še zdaleč ni tako jasna. To bi se verjetno dalo razložiti z dejstvom, da je človek vendarle do neke mere bilaterelno simetrično bitje — vsaj do te mere, da mnogo težje razlikuje na ravni dimenzije levo — desno kot na ravni prvoimenovanih dimenzij, ki nista simetrični (vsaj ne glede na normalni način percepcije). Toda simbolizem vseh teh dimenzij bi le težko razložili na enoten način. Evaluativni simbolizem na ravni dimenzije sredina — obrobje bi verjetno lahko povezali s težnjo, da si človek organizira prostor tako, da pride v središče njegove pozornosti in v njegovo bližino kar največ prijetnega, dobrega in pozitivnega. Tu bi lahko torej prišlo v bistvu do interakcije med pravadno človekovo zmožnostjo, da kontrolira okolje in strukturno organizacijo njegovega vidnega zaznavanja, na katero močneje vplivajo dražljaji s centralnih pozicij vidnega polja. Ta interpretativni mehanizem pa očitno odpove že pri razlagi evaluativnega simbolizma na vertikalni ravni. Hipoteze o pozitivnem vrednotenju »gornjega« kot vira svetlobe, kot odprtega in vabečega prostora v nasprotju s temačnostjo z zaprtostjo in odbijanjem tal ter

po drugi strani hipoteze o pozitivni izkušnji »višjega« položaja, ki omogoča boljšo kontrolo nad okoljem ali pa celo domneve o atavistični nostalgiji na čase, ko je »človeštvo« živel na drevesih — vse to so glede na stanje pozitivnega znanja še vedno dokaj spekulativne podmene. Podobno je (v nasprotju s simbolizmom dimenzij blizu — daleč in spredaj — zadaj, ki ga je razmeroma lahko pojasniti analogno kot pri dimenziji sredina — obrbje) za sedaj še nemogoče povsem zanesljivo razložiti evaluativni simbolizem na horizontalni ravni. Tukaj ni mogoče definitivno izločiti niti nevrofizioloških, lateraliziranih funkcij, ki so morda povezane z značilnostmi biološke evolucije človeka, niti faktorjev kulturnega, socialnega ter individualnega učenja in prav mogoče je, da je splošni evaluativni simbolizem v tem primeru tudi dejansko rezultat večjega števila delujočih dejavnikov ter njihove interakcije (Musek, 1973).

Simbolika živali. Simbolika živali predstavlja klasični dodatek k simbolizmu rastlin. Z zgodovinskega vidika je simbolizem živali verjetno celo značilnejši in izrazitejši, medtem ko bi za simbolizem sodobne civilizacije to le težko trdili, odnos med obema bi bil prej celo obraten. Vsekakor so bile živali že od samega začetka pomembne spremljevalke človeka in vse pozornosti vreden del njegovega okolja. Kot izrazito plastični del okolja je nudil živalski svet morda bolj kot drugi deli narave različne možnosti za primerjave in za vnašanje animističnih antropomorfičnih shem. V sklopu različnih kultur so pridobile številne živalske vrste (glede na ustrezno razširjenost in podobo favne) poseben pomen, ki se zrcali v nepreglednem mitičnem, religioznem in drugem materialu: spomnimo se le na mnoge »svete« živali raznih kulturnih krogov, na kultne živali primitivnih indijanskih in oceanijskih plemen, na živalske bogove starih Egipčanov, Mezopotamcev in Indijcev. Posebno zanimiv vir predstavlja egiptovski religiozni svet, ki ne pozna le običajnih živalskih božanstev kot so npr. Anubis, Apis in Thot, temveč tudi bogove, ki so jih običajno prikazovali s kombinacijo človeškega telesa ter živalske glave, npr. pri Ozirisu in Horusu, kar nam lepo ponazarja antropomorfično in projektivno bistvo teh božanstev tudi pri zunanjem prikazovanju.

Živalska simbolika je nedvomno živa in prisotna tudi v sodobnem svetu v domala vseh kulturnih okoljih in seveda tudi v našem. Zdi se celo, da je ta simbolika pridobljena pravzaprav razmeroma zgodaj, kar je po vsej verjetnosti posledica močnega socialnega in kulturnega učenja, kjer se pojavljajo najraznovrstnejše živali: spomnimo se na številne pravljice, zgodbe o živalih, basni, živalske risanke, stripe itn. Živalski simbolizem je tudi psihološko dokaj proučen in raziskan, čeprav je neposrednih empiričnih študij tega simbolizma nekoliko manj. V okviru psihoanalitičnega učenja seveda tudi živali niso nobene izjeme in nastopajo bodisi kot podzavestni seksualni simboli pri ortodoksnih psihoanalitikih (npr. mačke kot ženski in psi kot moški simboli), bodisi kot arhetipični simboli pri C. G. Jungu (npr. bik kot simbol instinktivnih sil, ptica kot simbol osvoboditve jaza, transcendence itn.). V našem kulturnem krogu ter kulturah, ki so mu blizu, se simbolični pomen osredotoča v večji meri na čisto določene živali: sem sodijo posebno značilne živali ter živali, ki živijo v posebnih pogojih, npr. kače, ptice, krokodili, ribe, dalje nekatere domače živali npr. pes, mačka, ovca, bik idr., nato nekatere zveri npr. lev, tiger, lisica, volk, medved ipd., nekateri rastlinojedci npr. zajec, srna, gazela ipd. Razen sesalcev in vretenčarjev se pojavlja simbolični pomen zlasti še pri nekaterih značilnih žuželkah (čebela, mravljica, metulj), pajkih, sicer pa le redko (npr.

pri črvih). Morda bi lahko šteli nekatere od naštetih živali celo med univerzalne simbole, tako npr. kače, ptice in psa. Malokateri metaforični simbol je bil tako raznovrstno, kontradiktorno in vendar neogibno uporabljen v zgodovini človeštva kot kača. Strauss (1948) navaja dolgo vrsto simboličnih pomenov kače, vse od totemistične ofiolatrije primitivnih plemen, božanske narave (npr. kačji bogovi Egipta, kače Shive v hinduizmu, caduceus), posebnega magičnega pomena (v zdravilstvu in heraldiki), pa do poudarjenega negativnega simbolizma kače v krščanstvu (simbolična povezanost z izvornim grehom) in končno demitologizirane simbolike v današnjih dneh, ki pripisuje kačam bodisi seksualizirani pomen (kot moškega in ženskega simbola), bodisi simboliziranje nižjih, subhumanih principov življenja, negativnih značajske lastnosti itn. Podobno kompleksno simboliko bi lahko ugotovili tudi pri pticah in psih. V starem Egiptu naletimo na pasje in ptičje bogove, v indijskem panteonu na božanske ptice, pa tudi v grški mitologiji najdemo oboje (Kerberos, Prometejev jastreb, Atenina sova itd.). Zdi se, da je simbolizem ptic v splošnem povezan s problematiko letenja, svobode, neodvisnosti in premagovanja omejitev: ta vidik simboličnega pomena je zlasti poudarjen pri C. G. Jungu in njegovih somišljenikih, ki vidijo v pticah arhetipično podobo transcendence, popolne realizacije jaza, torej ene najvišjih človekovih teženj. Tu lahko omenimo karakteristično ptičjo masko sibirskega šamana, najbrž ne povsem zavestno konkretizacijo stika med arhetipično težnjo in zunanjim simbolom (Henderson, 1964). Nasprotno naj bi simbolizem psa izhajal iz totemske vloge živalskega zaščitnika, sredstva zoper strah pred ločitvijo, osamitvijo, izgubo zazčite ter varnosti in slednjič celo pred smrtjo (Heiman, 1956).

Empirične raziskave so prav tako potrdile obstoj metaforičnega simbolizma živali na povsem zavestni ravni. Goldfried in Kissel (1963) sta ugotavljala simbolični pomen nekaterih živali s tehniko semantičnega diferenciala. V spodnji razpredelnici je prikazan pomen živalskih simbolov, dobljen na dvanajstih lestvicah semantičnega diferenciala, glede na tri glavne faktorje konotativnega pomena: evaluacijo, potenco in aktivnost.

Tabela 1
Konotativni pomen živalskih simbolov (Goldfried in Kissel, 1963)

Simbol	Konotacija
aligator	nekoliko negativen, močan, niti aktiven niti pasiven
opica (ape)	evaluat. nevtr., močna, aktivna
medved	močan
bolha	majhna in šibka
metulj	pozitiven, šibek, aktiven
krava	pozitivna, velika, nekoliko pasivna
opica (monkey)	pozitivna, majhna, aktivna
pajek	negativen, majhen, pasiven

Goldfriedova in Kisselova raziskava potrjuje obstoj in specifičnost živalske simbolike, ne predstavlja pa zaključene študije te simbolike. Pri tem je treba omeniti, da sta avtorja predvsem preizkušala nekatere čisto določene interpretacije živalskega simbolizma, zaradi česar sta tudi uporabila gornji vzorec simbolov (ži-

valski odgovori, ki se pogosto pojavljajo v odgovorih na Rorschachov preizkus), ki je relativno ozek. Po drugi strani so tudi uporabljene lestvice semantičnega diferenciala premalo specifične: zajemajo le glavne konotativne faktorje, metaforični pomen živalskih simbolov pa je seveda včasih mnogo bolj določen. Poleg tega delujeta potenčni in aktivnostni faktor pri živalih v nekaterih primerih kot denotativna faktorja, ki odražata pristne, nikakor pa ne metaforične poteze živali.

Zanimivo neposredno raziskavo živalskega simbolizma naše ožje sredine je v okvirju diplomske študije izvedla Z. Kenda z vzorcem študentov prvih dveh letnikov psihologije na ljubljanski univerzi. Poskusne osebe so neposredno označile simbolični pomen 52 živali. Spodnja razpredelnica kaže dominantne simbolične pomene uporabljenih simbolov.

1. antilopa — hitrost, lepota
2. bober — delavnost
3. čebela — delavnost
4. človeška ribica — brez dominantnega pomena
5. črv — nepomembnost, gnus
6. delfin — inteligentnost
7. gad — strup, hudobija in hinavščina, zoprnost, groza
8. gazela — eleganca, hitrost
9. gams — lahkotnost, planine
10. jelen — lepota, ponos
11. kanarček — petje, lepota, ujetništvo
12. kamela — puščava, vzdržljivost
13. konj — moč, lepota
14. kokoš — neumnost, jajce
15. koza — neumnost
16. krava — mleko, korist
17. krokar — smrt
18. labod — lepota
19. lastovka — pomlad
20. lev — kralj, moč
21. lisica — zvitost
22. medved — moč, dobrodušnost
23. metulj — lepota, lahkotnost in rahlost
24. miš — majhnost, strah
25. močerad — gnus
26. mravlja — delavnost
27. muha — nadležnost, umazanija
28. netopir — noč, strah
29. orel — moč in mogočnost, kradljivost
30. opica — smešnost, neumnost, inteligentnost
31. osa — nadležnost, bolečina
32. ovca — ponižnost, obleka
33. osel — neumnost, trma
34. pajek — pletenje, marljivost in potrpežljivost, gnus in groza
35. papiga — klepetanje, ponavljanje
36. pav — važnost, lepota

37. pes — zvestoba, prijateljstvo
38. petelin — važnost, zbujanje, gospodovalnost
39. pijavka — izkoriščanje, kri
40. polž — počasnost
41. pingvin — mraz
42. slavček — petje, lepota
43. slon — velikost, nerodnost
44. srna — lepota, plašnost, hitrost
45. sova — moč, strah, modrost, smrt
46. svinja — umazanija, jedila
47. štorklja — rojstvo, jezero
48. tiger — krvoločnost, moč
49. veverica — ljubkost, spretnost in hitrost
50. volk — krvoločnost
51. zajec — strahopetnost, hitrost
52. zebra — prehod za pešce (!)

Čeprav so v tem razmeroma širokem vzorcu zajete očitno tudi živali, katerih simbolični pomen je neizrazit, kar dokazujejo zgolj asociativni odgovori (pingvin — mraz, zebra — prehod za pešce idr.), predstavljajo rezultati orientacijo v ugotavljanju glavnih komponent živalskega simbolizma. Če upoštevamo predvsem živali z izrazitim simboličnim pomenom, lahko rečemo, da le-te simbolizirajo predvsem značajske lastnosti, bodisi dobre kakor bober, čebela, mravlja (delavnost) medved (dobrodušnost), ovca (skromnost), pes (zvestoba) ali pa slabe kakor gad (hudobija in hinavščina), lisica (zvitost), orel (kradljivost), osa in muha (nadležnost), pav in petelin (važnost), pijavka (izkoriščanje), tiger, volk, (krvoločnost) in zajec (strahopetnost). Nadalje simbolizirajo živali psihofizične, psihomotorične in intelektualne sposobnosti kakor konj, lev, orel, medved, tiger (moč), antilopa, gazela, srna, veverica, zajec (hitrost), polž (pocasnost), slon (nerodnost), kokoš, koza, osel, opica, (neumnost), delfin, opica, sova (inteligentnost) idr. Končno predstavlja pomembno komponento živalske metaforike še estetski pomen kakor pri simbolih antilopa, gazela, jelen, konj, labod, metulj, pav, slavček, srna in veverica (lepota ipd.) in v negativnem smislu pri simbolih črv, gad, močerad in svinja, kjer je negativni estetski pomen praviloma povezan z negativnimi emocijami (gnus, strah, groza ipd.). Zdi se, da bi precej podobno distribucijo simboličnih pomenov lahko pričakovali tudi pri drugih živalskih simbolih v drugih kulturnih okoljih. Pri tem seveda nikakor ni nujno, da bi npr. isti živalski simboli morali imeti isti simbolični pomen: to je v nekaterih primerih možno, pri drugih pa takega ujemanja ni. Zajec, ki nam predstavlja simbol strahopetnosti, je v Afriki simbol modrosti.

Simbolika telesnih delov in organov. Tudi viri simbolike telesnih delov so verjetno prastari in povezani z vsestranskimi in kompleksnimi izkušnjami, ki jih je imel človek s sestavinami in deli telesa. Le-ti so nedvomno pritegovali posebno pozornost vse od časov, ko se je oblikovalo človekovo samozavedanje, v nekem smislu morda še bolj kot zunanji objekti. Najbrž je človeštvo že zelo zgodaj spoznavalo zveze med telesnimi ter organskimi funkcijami na eni strani ter počutjem, motivacijskimi stanji, življenjem ter smrtjo na drugi strani. Določene predstave o teh funkcijah, lastnosti telesnih delov in organov, vse to je lahko predstavljalo vir

številnih analogij in pomenskih prenosov, zlasti glede na psihične reference, ki jih je človek verjetno od vseh začetkov skušal locirati »notri«, konkretno v lastnem telesu. Morda je kasnejši simbolični pomen telesnih delov deloma tudi odraz starih in opuščeni predstavi o vlogi, pomenu in funkciji teh delov. V tej zvezi je značilna slovenska fraza »to mi gre na jetra«, ki se uporablja v podobnem pomenu kot druga (in verjetno novejša) fraza »gre mi na živce«. Kot tolmačenje tega izraza se vsiljuje domneva, da je v simboličnem pomenu »jeter« ohranjena stara predstava o vlogi tega organa, predstava, ki je sedaj centrirana na »živce«, kar je v skladu z najnovjšim pojmovanjem oziroma lociranjem referirane mentalne vsebine. Širša medkulturna zgodovinska analiza nam nudi kar številne primere takega premika referenc med posameznimi organi, do katerega je prišlo vsaj delno zaradi spremenjenih pojmovanj ter spoznanj o funkciji teh organov. Starim Egipčanom so pomenila jetra približno to, kar pomenijo nam srce in možgani skupaj (v nasprotju z našim pojmovanjem možgani Egipčanom niso mnogo pomenili; med drugim so jih pri balzamiranju redno odstranjevali kakor nekatere nevažne dele drobovja), Grki pa so večidel menili, da je sedež psihičnih funkcij srce. Seveda odnos med pojmovanjem organske funkcije in metaforičnim pomenom ustreznega organa zelo verjetno ni enosmeren, temveč vzajemen: specifične asociacije in analogije, povezane z določenim organom ali telesnim delom so prav lahko vplivale tudi na predstave o njegovi vlogi in delovanju. Kot kaže, ta pomen in predstave tudi niso bile nujno tako spremenljive kot v primerih, ki smo jih zgoraj navedli. Smiselna je domneva, da je pojmovanje določenih telesnih funkcij v nekem smislu nespremenljivo, denimo pojmovanje vloge krvi, zob, jezika, ekstremitet, čutil, sfinktralnih funkcij ter delov itd.

Ortodoksna psihoanaliza se je poudarjeno ukvarjala s simboliko telesnih delov ter organov — vsekakor ne samo s simboliko genitalij. Simbolični podzavestni pomen telesnih delov ter organov je ključno sredstvo za psihoanalitično pojmovanje ter tolmačenje psihosomatskega delovanja in zlasti psihosomatskih motenj. Te motnje naj bi bile praviloma posledica premika seksualnega konflikta na neko drugo organsko ali telesno področje. Premik konfliktnosti z vso na ta konflikt vezano psihično energijo naj bi po zunajzavestnih kanalih povzročil hipo-, hiper- ali pa disfunkcijo seksualiziranega organa. Podzavestni simbolizem telesnih delov pa ni pomemben samo za razlago psihosomatskih motenj v ožjem smislu, temveč tudi za psihoanalitično tolmačenje histeričnega, predvsem konverzivnega vedenja, kjer prav tako prevladujejo somatski simptomi.

Empiričnih raziskav organskega simbolizma (zunaj okvirjev psihoanalitične interpretacije) praktično ni. Edino monotematsko študijo tega simbolizma predstavlja diplomska raziskava »Atlas simbolov človeškega telesa« (N. Rejec, 1971). Avtorica je pri vzorcu 100 študentov ljubljanskih fakultet ugotavljala simbolični pomen za 46 delov človeškega telesa. Naslednja razpredelnica prikazuje dominantne pomene uporabljenih simbolov:

1. brada — moškost, odločnost, starost
2. brki — moškost
3. čelo — intelektualni ter kognitivni pojmi (modrost, razum, pamet, inteligentnost itn.)
4. čreva — prebava

5. dlani — delo, dobrota, nežnost
6. dojke — materinstvo, hrana
7. glava — mišljenje, pamet, razum
8. grlo — glas in petje
9. hrbtenica — opora, neupogljivost
10. jezik — klepetavost, govor, opravljanje
11. jetra — jeza, nepriljubljenost
12. kolena — klečeplaznost, strahopetnost
13. komolci — prerivanje
14. kosti — opora, ogrodje
15. koža — zaščita, lepota
16. kri — življenje, boj, bolečina
17. lasje — lepota
18. lica — ljubkost, zdravje
19. lobanja — smrt
20. maternica — rojstvo, plodnost, otrok
21. mišice — moč
22. moda — moškost, plodnost
23. možgani — mišljenje, razum, inteligentnost
24. nohti — praskanje, divjost
25. nos — vohanje
26. oči — vid, lepota, svetloba
27. pas — vitkost
28. pete — strahopetnost, hitrost
29. pljuča — dihanje
30. popek — rojstvo, lepota (? cvetni popek ?), otroštvo
31. prsi — erotika in spolnost, ženskost, moč in junaštvo
32. prsti — spretnost, kradljivost, delo
33. ramena — moč, obremenitev
34. roke — delo, darežljivost
35. spolovilo — spolnost, novo življenje
36. srce — ljubezen, življenje, dobrota
37. trebuh — debelost, sitost
38. usta — poljub, govor
39. ušesa — sluh, radovednost
40. vrat — lepota, nosilec
41. zadnjica — sedenje
42. zobje — grizenje, moč, sovraštvo, bolečina itd.
43. želodec — lakota, hrana, prebava
44. žile — življenje, cevje, omrežje (sistem poti), pretakanje, kri
45. živci — mirnost, nervoznost
46. žolč — jeza, nevolja, grenkoba

Kot je razvidno iz rezultatov, je metaforični simbolizem telesnih delov precej raznovrsten in kompleksen. Če upoštevamo bolj izrazite simbole, bi lahko ta pomen razvrstili v naslednje kategorije: intelektualni in kognitivni simboli (npr. čelo, glava, možgani), erotični in seksualni simboli (brada, brki, moda, prsi, spo-

lovilo, usta), simboli življenja (kri, srce, žile) in smrti (lobanja), značajski in vedenjski simboli (dlani, hrbtenica, jezik, kolena, nohti, prsti, pete, roke, srce, ušesa, živci), afektivni simboli (jetra, prsi, srce, zobje, živci, žolč), estetski simboli (koža, lasje, lica, oči, pas, popek, vrat) in eventualno simboli rojstva (dojke, maternica, popek).

Specifične kulturnozgodovinske predstave o funkcijah telesnih delov — povezane s širšimi kozmološkimi predstavami — so vpletene v znamenito antično klasifikacijo temperamentov (Hipokrat, okrog l. 400 pr. n. št., ki temelji na skladnosti domnevne funkcije telesnih sokov in vedenjskimi značilnostmi. Štiri vrste temperameta so bile poimenovane po krvi (sangvinični temperament), po žolču (kolerični temperament) po »črnem« žolču (melanholični temperament) in po sluzi (flegmatični temperament). Tukaj je očitno odigral vlogo metaforični proces, namreč analogija med načinom vedenja in karakteristikami omenjenih telesnih sokov.

Simbolika barv. Simbolika barv je verjetno najbolj raziskano področje simbolizma. Nobena skrivnost ni, da barve od pamtiveka simbolizirajo čustvena stanja, kar potrjujejo tudi vse empirične študije barvnega simbolizma. Izvor tega simbolizma pa še danes predstavlja veliko uganko, ki ni popolnoma razjasnjena. Vse kaže, da pomena barv ne določajo le preprosti metaforični procesi, ampak da ga določajo oziroma sodoločajo tudi drugi dejavniki. Barvni simbolizem je univerzalen fenomen, kar pa ne pomeni, da se v vseh kulturah pojavlja popolnoma enoznačno. Znano je, da celo zaznavno označevanje barv med kulturami zelo variira: pri Eskimih in še nekaterih drugih ljudstvih poznajo zelo majhno število izrazov za kromatske barve. Za naš kulturni krog tako značilno lingvistično razlikovanje med zeleno in modro barvo je v nasprotju s sodobno indijsko in verjetno tudi našo antično kulturo, kjer se često uporablja skupni izraz za modro — zeleni kontinuum. Obratno zasledimo v nekaterih indijskih jezikih staro poimenovanje oranžne barve, medtem ko je npr. rdeča barva samo subvarianta oranžne.

Čeprav so barve same amorfne, so artikulirani, senzornemu izkustvu normalnega človeka dani predmeti nujno povezani z določeno barvo. Dejstvo, da predmeta ni mogoče ločiti od barve, da pa se po drugi strani barva predmeta lahko spreminja, ne da bi se spreminjale druge čutno zaznavne lastnosti predmeta, je moralo vsekakor prevzeti prirodnjaka, ki je v barvi najbrž prvotno zaznaval immanentno karakteristiko, neke vrste »entelehijo« objektov. Morda je to eden izmed razlogov, da so se barve tako nespremenljivo povezale z referencami čustvenih stanj in razpoloženja: zdi se mogoče, da je pisanost barv izražala čustvenost antropomorfiziranega sveta. Znano je, da je izražanje čustev povezano z niansiranimi, vendar opaznimi in dokaj regularnimi spremembami barve kože: od bledice, ki je značilna za strah, slabost ipd. do rdečice, ki je značilna za razburjenje, jezo, osramočenost itn. Morda so predstavljale asociacije med barvnimi in čustvenimi spremembami pri človeku neke vrste prototip, ki je postal podlaga projekcijam istega oziroma analognega odnosa v animirano naravo, in ki se je nato vzvratno okrepljen oblikoval v diferencirani barvno — afektivni simbolizem.

Hipoteza barvnega simbolizma je morda najbistvenjši vidik širše asociativne teorije o izvoru simboličnega pomena barv. Stalne in relativno nespremenljive povezave med posameznimi barvami in določenimi naravnimi pojavi bi lahko predstavljale izvor simbolike barv. Poleg barvnih odtenkov kože, ki smo jih pravkar

obravnavali, so tudi nekateri drugi telesni pojavi stabilno povezani s posameznimi barvami: kri je rdeča, kosti so bele, oči modre, blato rjavo, urin rumen itn. Še bolj značilnih barv so mnogi naravni pojavi: dnevna svetloba je povezana s svetlim in belino, pri čemer pridejo tudi druge kromatične barve šele do izraza, medtem ko je noč povezana s temnim, s črno barvo in izgubo kromatične pisanosti. Nebo je modro, trava zelena, nebesna telesa so žareče svetla od srebrno bele barve meseca do svetlorumene ter oranžne barve sonca. Specifično barvo imajo tudi morje, gozd, hribi in planine, puščava, sneg, ogenj, lava itd. Ena izmed največjih pomanjkljivosti asociativne teorije barvnega simbolizma je ta, da z njo ne moremo prepričljivo razložiti izrazite dominacije afektivnega pomena v simboličnih referencah barv. Tudi če sprejmemo vlogo barvnih sprememb kože kot indikatorja emocionalnih stanj, bi le težko pojasnili izrazit afektivni simbolizem, če ne kar stereotipijo barv, ki jih kožne spremembe ne vključujejo.

To pomanjkljivost skuša odpraviti druga teorija barvnega simbolizma, ki predpostavlja, da so internalne živčne zveze med subkortikalnimi strukturami, odgovornimi za emocionalno doživljanje in kortikalnimi strukturami, odgovornimi za emocionalno doživljanje in kortikalnimi strukturami, kjer so reprezentirani barvni vtisi. Po tej hipotezi naj bi bila specifična barvna zaznava avtomatsko in seveda diferencialno povezana oziroma asociirana z določenimi emocionalnimi stanji in naj bi vzburla ta stanja. Tudi ta hipoteza ima številne pomanjkljivosti: temeljna je pač ta, da operira s fiziološkimi povezavami, ki niso zanesljivo ugotovljene. Nevrofiziološka dognanja pa vendar kažejo, da so nekatere senzorne projekcije bolj povezane s subkortikalnimi strukturami: to velja predvsem za vonj, okus in tudi za vid. Načelno je torej možna nevrofiziološka povezava med čustvi in barvami, ki so morda v ontogenetsko in filogenetsko zgodnejših razvojnih fazah bolj izraziti. Drugo vrsto težav, ki jih ta teorija sama le težko pojasni, pa predstavljajo medkulturne razlike v afektivnem simbolizmu barv (ki v določeni meri nedvomno obstajajo) in zanimivo dejstvo, da je afektivni simbolizem barv često ambivalenten in celo polivalenten.

Nadaljnja relevantna teorija o izvoru barvnega simbolizma izhaja iz ugotovitev, da različne barve očitno neposredno učinkujejo na organizme (Goldstein, 1942, cit. po Aaronson, 1970). Znano je, da imajo t. i. hladne barve (modra, zelena) pomirjajoč, tople barve (rumena, oranžna, rdeča) pa vzburljivo in mobilizirajoč učinek (Gerard, 1957, cit. po Aaronson, prav tam). Ott (1964, cit. po Aaronson, prav tam) pa je celo ugotovil, da vpliva izpostavljenost različnim svetlobnim dolžinam na rast in razvoj rastlin ter živali ter menda celo na razmerje spolov med potomci. Zdi se, da bi ta teorija lahko zadovoljivo razložila drugo komponento barvne simbolike, namreč aktivnostni pomen barv. Pri tem pa verjetno ni mogoče povsem ločiti obeh simboličnih pomenov, aktivnostnega in afektivnega, saj mnogi menijo, da je organizmična aktivnost na ta ali oni način povezana z emocionalnimi procesi, če ni kar njihova energetska podlaga. Še več, če bi izhajali iz nekoliko modernejših pojmovanj afektivnih procesov, ki vidijo v teh procesih skupno energetskega motivacijskega komponento (npr. Hullov generalni »D«, »vzburljenost« teoretikov aktivacije) in specifično kognitivno nadgradnjo, bi lahko integrirali asociacijsko teorijo in teorijo učinka barv na organizme v smiselno celoto, ki bi najbrž pojasnila tako splošni aktivnostni kot splošni in specifični afektivni simbolizem barv. Pri vsem tem pa ne moremo izključiti niti možnosti, da obstajajo

morda tudi določeni nevrofiziološki dejavniki, ki bi lahko že po sami svoji strukturi povezovali barvno percepcijo z emocionalnimi in vzburnostnimi centri.

Proučevanje barvnega simbolizma zajema precej obsežen opus, prevladuje pa skoraj nepregledno število empiričnih raziskav barvnih preferenc. V našem pregledu se bomo omejili na raziskave, ki neposredno zadevajo barvni simbolizem in ne samo barvne preference. Kochova »Psychologische Farbenlehre« iz l. 1931 predstavlja nekakšno monografijo psihološkega pomena in simbolike barv, ki pa ne temelji na empiričnem gradivu. Navajamo jo, ker predstavlja kompilacijo skoraj vsega dotedanjšega znanja o barvni simboliki. Avtor izvaja simboliko barv iz značilnih barv t. i. tipičnih predmetov in pojavov in potemtakem zastopa asociativno teorijo o izvoru barvnega simbolizma. Na barvno simboliko naj bi vplivali ne le posamezni barvno tipični predmeti ter pojavi, ampak tudi in predvsem kompleksna barvitost celotne narave, ki je razdeljena v prostorske in časovne celote. Svetloba je prazvor barv in tudi prazvor barvne simbolike, ki zajema življenjskost, doživljajnost. Nasprotno je tema odsotnost svetlobe in barv in prototip negativne simbolike, ki zajema odsotnost ter negacijo življenja, doživljanje negativnega itn. (nič, smrt, tesnoba). Dan in noč, letni časi, kopno, morje in nebo, vse to so kompleksni barvni ambientni, ki tvorijo simbolični pomen barv, kakor ga tvorijo tudi bolj diferencirani predmeti in pojavi. Koch obravnava na prvem mestu akromatske barve. Simbolika bele barve (tako tipične za človeka) izvira iz tipičnih pojavov kot so svetloba, sneg, bledica idr. in zajema pomene kot so svetloba, hlad, ženskost, mir, čistost, nedolžnost, včasih tudi smrt itd. Siva barva naj bi bila asociirana z učinkom sence in naj bi predstavljala nevtralnost, indiferentnost, povprečje in zadušenost. Pomen črne barve, smrt, praznoverje, sovraštvo in eleganca naj bi bil povezan z učinkom teme in noči ter z barvami las, nekaterih telesnih snovi, včasih oči in kože, npr. pri črnih. Simbolika rumene barve naj bi bila povezana s sončno svetlobo, barvo kože in nekaterih cvetov in naj bi bila prvotno pozitivna, npr. v kulturni uporabi kot barva morale in plemenitosti. V naši kulturi naj bi prišlo do »barvnega premika«, po katerem se je za rumeno barvo uveljavil negativen pomen: zavist, strupenost, sovraštvo, bolnost ipd. Nedvomno pa je rumena barva barva vzbujenosti. Pomen rdeče barve se veže na ogenj, žar, vulkanski izbruh, kri, rože in zardevanje ter izraža v prvi vrsti afekte, posebno ljubezen, spolnost, nato pa tudi posebnost, izrazitost (tudi rdeča in zlasti svetlordeča barva je barva vzbujenja), prazničnost, zaradi svojega učinka tudi kult, magičnost, čarovništvo in ne nazadnje boj in bojevitost. Z rdečo barvo, ki jo doživljamo kot najbolj intenzivno, kot najbolj »barvno« med vsemi barvami, toplo in poživljajočo, kulminira barvna simbolika; tudi odtenki in prehodi rdeče barve imajo včasih izrazit simbolični pomen. Tako npr. škrlatna barva, ki pomeni redkost, izbranost, kombinacijo vzbujajoče sile in temne, skoraj grozeče zadržanosti, in ki je bila v preteklosti tipična barva aristokracije in kraljevskega dostojanstva. Podobno so živahni elementi simbolike rdeče barve zajeti v simboliki oranžnega in umirjeni, nežnejši elementi (pa tudi plehkost) v simboliki rožnate barve. Z zeleno barvo prehajamo na področje simbolike hladnega spektra. Asociativni viri te simbolike je pokrajina: trava, vegetacija, zimzelen in tudi voda. Zelena barva simbolizira pomlad in rast: je v določenem nasprotju z rdečo barvo, saj najmanj vzburja in najbolj pomirja. Njena simbolika je tudi kulturno pogojena: tako jo na Orientu bolj cenijo kot simbolično barvo, celo kot sveto barvo. Simbolični

pomen modre barve je izrazitejši, izhaja pa iz povezave z nebom, hribi, ledom, morjem, očmi, modrimi cveticami itn. Ta pomen se razteza preko hladu, umirjenosti, dostojanstva, zvestobe do distance in vzvišenosti. Simbolizem vijoličaste barve naj bi bil povezan s cvetjem take barve, zajemal pa naj bi prazničnost, a tudi žalost in otožnost. Končno naj bi simbolizem rjave barve izhajal iz povezave z zemljo, listjem ipd. in naj bi izražal praktičnost, prozaičnost, mir in vztrajnost.

Zanimivo je, da se Kochove ugotovitve v precejšnji meri ujemajo z rezultati empiričnih raziskav, čeprav seveda soglasnost ni popolna. Seveda je treba ponovno poudariti, da vsi ti rezultati veljajo predvsem za naš kulturni krog, čeprav obstajajo na eni strani verjetno določena medkulturna ujemanja barvnega simbolizma, kakor obstajajo po drugi strani verjetno določene razlike tudi znotraj iste kulture.

Avtor (Musek, 1973) je ugotavljal barvni simbolizem, ki naj bi veljal v naši kulturni sredini v empirični študiji na vzorcu študentov prvega letnika psihologije. Sodelovalo je 78 poskusnih oseb obeh spolov, študija pa je zajela sedem barv, med njimi akromatični belo in črno in kromatične rumeno, rdečo, zeleno, modro ter rjavo. Spodnja razpredelnica kaže dobljene dominantne simbolične pomeni posameznih barv (v oklepaju so navedeni ostali pogostejši pomeni):

1. bela barva — nedolžnost, čistost, (sreča, vdaja, praznost, smrt)
2. črna barva — žalost, smrt.
3. rumena barva — ljubosumnost; zavist, sovraštvo, nevoščljivost; sončnost, poletje; vzburjenje
4. rdeča barva — ljubezen, borba, (življenje, toplota)
5. zelena barva — mir, umirjenost; zavist, ljubosumje, sovraštvo; narava, pomlad
6. modra barva — zvestoba, prijateljstvo; modrost, razum; globina, oddaljenost, razdalja; (hladnost, mraz)
7. rjava barva — otožnost, žalost, nerazpoloženost; vsakdanjost, realnost, nedoločenost; (zemlja, umirjenost)

B. Aaronson (1970) je v obsežni študiji raziskal afektivni simbolizem oziroma afektivne stereotipije barv. Poskusne osebe so morale označiti 11 barv (tri akromatične in osem kromatičnih barv) z različnimi afektivnimi pridevniki (vsega skupaj 12 pridevnikov, ki sestavljajo t. i. »Emotions Profile Index«, tehniko označevanja po metodi prisilne izbire, kjer se vsi pridevniki pojavljajo v parnih kombinacijah in je treba izbrati ustrežnejšega). V odgovorih poskusnih oseb so se pokazale stereotipije (tj. pomembna povezanost določene barve z enim ali več afektivnimi pridevniki) za vse barve z izjemo zelene. Na podlagi rezultatov je avtor deduciral posebne pomenske clustre, s tem da je kategoriziral barve s skupnim pomenom v ločene razrede.

Avtorjevih rezultatov sicer ne moremo v celoti primerjati z našimi, ker je bila v prvem primeru izbira simboličnih oznak omejena, v drugem pa odprta. Tako v Aaronsonovem poskusu nekateri pomeni kot npr. nedolžnost, zavist ipd. niso mogli priti do izraza, seveda pa manjkajo tudi neafektivni odgovori, ki so se v našem primeru pojavljali (npr. modrost). Če pa primerjamo afektivne komponente odgovorov, bi lahko ugotovili nekakšno splošno skladnost Aaronsonovih rezultatov z rezultati v našem poskusu in tudi z navedbami iz Kochove monografije.

Ta splošna skladnost po vsej verjetnosti potrjuje določeno intrakulturno konsistentnost barvnega simbolizma, vsaj kolikor se nanaša na t. i. zahodni kulturni krog. Opozoriti pa bi veljalo na nekatere razlike med obema študijama: najopaznejša razlika je verjetno v zvezi s simboličnim pomenom rumene barve, ki je pri ameriških, tj. Aaronsonovih poskusnih osebah pozitivnejša kot pri naših. Veliko vprašanje je, ali lahko to razliko pripišemo intrakulturnim razlikam med ameriški in evropski poskusnimi osebami, ali pa kakim drugim razlikam med vzorcema in metodo.

Aaronson meni, da so afektivne stereotipije barv verjetno povezane z aktivacijskim pomenom barv. Potem ko je empirično ugotovil aktivni pomen uporabljenih pridevnikov, je resnično dobil zelo značilne korelacije aktivnostnega pomena s posameznimi barvami. Najvišje korelirata rdeča in oranžna barva (0,97 in 0,96), nato rumena in rumeno zelena (0,59 in 0,49); zelena, modrozeleni in škrlatna barva imajo ničelne korelacije, medtem ko črna, modra, bela in siva korelirajo negativno z aktivnostnim pomenom (—0,48, —0,52, —0,66 in —0,92).

Zelo zanimivo in obsežno študijo odnosa med simboliko barv ter tonom, svetlostjo in nasičenostjo barv sta izvedla Wright in Rainwater (1962) na vzorcu 3660 poskusnih oseb v Zvezni rep. Nemčiji. V študiji sta uporabila 50 različnih barv, kombiniranih glede na vse tri barvne karakteristike. Njihov pomen so poskusne osebe ocenjevale s 24 lestvicami semantičnega diferenciala. Avtorja sta s faktorsko analizo določila šest dimenzij simboličnega pomena barv. Prva dimenzija »sreča« korelira pozitivno s svetlostjo in nasičenostjo barv. Druga dimenzija, »vpadljivost«, kaže isto zakonitost, le da je v nasprotju s prvo bolj povezana z nasičenostjo in manj s svetlostjo. Naslednja dimenzija, »moč«, korelira negativno s svetlostjo in pozitivno z nasičenostjo. Šele četrta dimenzija, »toplina«, kaže tudi soodvisnost z barvnim tonom in sicer korelira pozitivno z rdečim delom spektra. Ta dimenzija tudi negativno korelira s svetlostjo in pozitivno z nasičenostjo. Peta dimenzija, »elegantnost«, je pozitivno povezana z modrino spektra ter nasičenostjo. Zadnja dimenzija, »mirnost«, pa negativno korelira s svetlostjo in podobno kakor prejšnja pozitivno korelira z modro barvo.

Tudi rezultati te študije potrjujejo nekatere ugotovitve o barvnem simbolizmu, odpirajo pa nekatera zanimiva vprašanja o razlikah v barvnem simbolizmu, ugotovljenem pri resničnih barvnih vzorcih in pri simboliki verbalno označenih barv. Avtorja sta uporabila barvne vzorce, pri čemer sta seveda kontrolirala vse tri značilnosti barv. Pri verbalnih poskusih se seveda problem take kontrole ne pojavlja, ostane pa vprašanje, ali niso pojmovno reprezentirane barve »notranje« neizenačene, nekako v tem smislu, da predstavlja pojem barve generalizacijo barvnih izkušenj, na katero so vplivali predvsem nekateri dominantni barvni dražljaji. Tako je povsem mogoče, da se pri različnih posameznikih pojem »rumenega« nanaša na bolj svetlo in manj nasičeno rumeno barvo, pojem škrlatnega pa na bolj nasičeno škrlatno barvo itn. Posebno vrednost študije Wrighta in Rainwaterja bi lahko videli prav v tem, da sta nam »razkrila« ne le barvni, temveč tudi »svetlostni« in »nasičenostni« simbolizem.

Na koncu naj omenimo, da sta tako simbolični kot neposredni fizični oziroma biološki učinek barv izjemno uporabljena na različnih področjih človekove dejavnosti, od umetnosti, oblačenja, obrednih dejavnosti, do selekcije barv pri oblikovanju okolja in celo t. i. barvne terapije.

Razvrščanje metaforičnih referentov in simbolov v razrede na podlagi denotativnih kriterijev ima svoje prednosti kot tudi pomanjkljivosti. S stališč zdravega razuma je takšno razvrščanje nedvoumno zanimivo in privlačno. Človeka pač fascinira spoznanje, da lahko grupira simbole v denotativne razrede. Ta delitev je vplivala tudi na proučevanje simbolike v znanosti, ki kar ne more iz tradicionalno utečenih poti in še vedno predvsem ločeno obravnava vprašanje simboličnih kategorij npr. barvne simbolike, simbolike živali, astralne simbolike, fonetskega simbolizma itn.

Prav tu pa najdemo glavno pomanjkljivost denotativnega razvrščanja simbolov. Takšno razvrščanje temelji seveda na karakteristikah simbolov samih, simboličnega pomena pa kot kriterija razvrščanja prav nič ne upošteva. In vendar prav metaforični proces in iz njega izhajajoče kategorije metaforičnega pomena združujejo simbole tudi preko mej in omejitev denotativnih razredov. Znotraj posameznih razredov je metaforični pomen simbolov morda enotnejši in bolj homogen (razumljivo, saj gre za ožje skupine, kar že vnaprej zmanjšuje možno variacijo simboličnega pomena), vendar ni nobene trdne zakonitosti, ki bi povezovala simbolični pomen z določeno kategorijo simbolov. Ponekod je ta pomen bolj, ponekod pa sploh komaj povezan z denotativnimi in drugimi nemetaforičnimi pomenskimi značilnostmi samih simbolov.

Zato se kot drugi možni pristop h klasificiranju metaforičnih simbolov ponuja možnost razvrščanja na podlagi metaforičnega pomena. Takšno razvrščanje je veliko bolj naravno in logično, saj ohranja enotnost simbola in simboličnega pomena: kategorije simbolov postanejo hkrati kategorije simboličnega oziroma metaforičnega pomena. Ustreznejše pa je tudi s hevrističnega vidika, saj nam obeta boljše spoznavanje strukturnih in procesualnih zakonitosti metaforične simbolike, ker jo obravnava kot navznoter razčlenjeno celoto, kar se ujema s sodobno definicijo simboličnega odnosa.

Nova klasifikacija metaforične simbolike naj torej temelji na kategorizaciji metaforičnega pomena. Osnovno vprašanje je, katere so pomenske kategorije metaforične simbolike. Od tu naprej pa seveda logično sledijo še nadaljnja vprašanja: katere so najpomembnejše in najboljše izmed teh kategorij, kakšni so odnosi med temi kategorijami (hierarhični, korelativni itn.) in predvsem — katere simbole te kategorije združujejo. Vsa ta vprašanja terjajo empirično raziskovalne odgovore.

Preden pa se lahko lotimo empiričnih raziskav, je treba izdelati čim bolj izčrpno izhodno klasifikacijo metaforičnega pomena. S to klasifikacijo je namreč treba opredeliti vse važne vidike metaforičnega pomena; predstavljala naj bi univerzum simboličnega metaforičnega pomena in kot taka izhodišče za nadaljnje empirično raziskovanje.

Preliminarna klasifikacija metaforičnega pomena. Začetna, preliminarna razvrstitev metaforičnega pomena seveda nujno temelji na objektivnih podatkih kot tudi na subjektivnih kriterijih in dedukcijah razvrščevalca, ki pa morajo seveda upoštevati temeljne zahteve v logičnem postopku klasificiranja. Njen največji problem pa je pravzaprav v tem, da jo moramo omejiti na neko končno število refe-

rentov, ki se kolikor toliko splošno in na ustaljen način pojavljajo v metaforični rabi. Pričujoča klasifikacija temelji na kakšnih 500 referentih, ki se v slovenskem jeziku uporabljajo kot metaforični simboli. Dokaj verjetno se torej zdi, da je v takšni klasifikaciji zajeta velika večina splošno pomembnih metaforičnih pomenov.

Zaradi potrebe po urejenosti in večji preglednosti so ti pomeni klasificirani na dveh ravlinah: najprej v osem splošnejših kategorij, vsak izmed njih pa še v večje število bolj homogenih in pomensko ožjih bipolarnih subkategorij. Celotna klasifikacijska shema s kategorijami, subkategorijami in z ustreznimi reprezentativnimi simboli je prikazana tabelarično (tabela 2).

Tabela 2

Kategorije metaforičnega pomena
(preliminarna klasifikacija)

Kategorije in subkategorije	Reprezentativni simboli
I. Splošni vidiki stvarnosti:	
1. počelo, vzrok, izvor, začetek — posledica, ustvarjeno, konec	zemlja, sonce, izvir, seme, popek, jajce, korenina, dih, beseda — odtis, sled, sad(ež), zaton, pepel, žetev
2. nastajanje, razvoj, rast, proces — ohranjanje, zastoj, degeneracija, propad	svitanje, cvetni popek, poganjek, reka, spirala — noč, spanec, zima, sneg, oklešček, ogorki, tlenje, črta
3. sinteza, transcendenca, metamorfoza — razpad, razkroj, nazadovanje	ogenj, vrtinec, metulj, krila, nebo, mlin, voda-led — gnoj, gniloba, blato, prah, pepel, rja, ruševine
4. stalnost, neminljivost, trdnost, oblika — spremenljivost, minljivost, amorfnost	nebo, zemlja, jeklo, skala, drevo, sidro, kip — veter, oblak, dim, glina, vosek, vrtavka
5. aktivnost, gibanje, živost — pasivnost, statičnost, negibnost	vodni tok, plamen, živo srebro, vrtiljak, čebelji panj, semenj — kurivo, glina, les, klada, tnalo, truplo
6. napetost, potencial, sila, energija — krhkost, nemoč, šibkost	sonce, voda, slap, ogenj, vulkan, vihar, jeklo, lok, vzmet — dah, megla, bilka, pero, list, las, svila, steklo, porcelan
7. kompleksnost, organiziranost — preprostost, primitivnost, nametanost	vozel, živci, mreža, pajčevina, stroj, človek — kamen, snop, kopica, skladovnica, ravna črta
8. neskončnost, razsežnost, množina — končnost, neznatnost	nebo, zvezde, morje, gore, brezno, puščava, sipine — prah, smet, zrno, kaplja, črv
9. izjemnost, redkost, pomembnost — vsakdanjost, pogostost, nepomembnost	dragulj, biser, cvet, meteor, utrinek, nedelja, bela vrana, črna ovca — kamen, prah, golazen, siva barva, ponedeljek

10. popolnost, harmonija, skladnost — krog, mandala, piramida, kristal, zve-
nepopolnost, neskladje, neravno-
vesje — spatek, ekscen-
ter, prevaga, steklen biser, torzo
- II. Vidiki življenja in bivanja
1. življenje, bivanje, doživljanje — sonce, srce, kri, luč, dih, sok, dan, iskra,
smrt, nebivanje, praznina — stržen, kolo, ura — tema, noč, črna
barva, križ, krsta, lobanja, lupina, senca
2. rojstvo, prerod, novo življenje — jutro, zarja, pomlad, cvetni popek, izvir,
vrhunec življenja, konec življenja — prap, štorcklja — cvet, klas, sad, kroš-
nja, jesen, večer, žetev
3. mladost — starost, zrelost — zibka, pomlad, jutro, korenina, zelena
barva — sad, večer, jesen, zima, siv las
4. življenjska rast (pot), samouresniče-
vanje — stagnacija, zavrtta rast, po-
haba — razcvetanje, drevo, cesta, most, reka,
predor, stopnišče, lestev, spirala — jez,
zaprtta pot, suha veja, zlomljeno krilo,
grča, grba
5. zdravje, čilost — bolezen, strup — lice, rdeča barva, blesk, sijaj, sonce —
razjeda, rja, rumena barva, kača
6. plodnost — neplodnost, jalovost — zemlja, polje, dež, cvetni prah, kal, se-
me, trebuh, zajklja — pustinja, suha
zemlja
7. moškost, očetovstvo — ženskost,
materinstvo — sonce, bik, petelin, brki, hlače, ostre
oblike — zemlja, dojke, krilo, dolgi
lasje, oble oblike
8. zavestno, očitno, dojemljivo — ne-
zavedno, skrito, skrivno(stno) — svetloba, luč, dan, budnost, oko, okno,
vhod, vrata, ključ, maska, fasada — te-
ma, noč, spanje, globel, brezno, pod-
zemlje, zastor, pajčolan, predor, klju-
čavnica, skrinja, notranjost
9. izbira, odločitev, preizkušnja — ne-
problematicnost, določenost, usoda — razpotje, križišče, razcep, nihalo, tehtni-
ca, križ, kovanec, kocka — ravna črta,
tok, struga, tir, korito, posoda, vreteno,
ura
10. okrilje, varnost, povezanost — zemlja, nebo, streha, gnezdo, pristan,
ogroženost, nevarnost, osamljenost,
samota — naročje, brv, odprta vrata, vez — tema,
puščava, neurje, past, zanka, prepad,
zver, razgaljenost, otok, list, gorski vrh
- III. Temeljne vrednote
1. upanje, vera, bodočnost — brezup,
brezciljnost — luč, žarek, iskra, zarja, jutro, zvezda,
prapor — noč, tema, mrak, močvirje,
puščava, kletka, črna barva
2. sreča, blaženost — trpljenje, ne-
sreča — luč, nebo, žarek, zvezda, sonce, cvet,
krila — križ, kri, grenkoba, pelin, trn

3. svoboda, prostost, neodvisnost — zvezda, ptica, krila, zarja, plamenica, odvisnost, utesnjenost, sužnost, jetništvo — luč, veter — kletka, okovi, veriga, sporna, jarem, jez
4. lepota, ljubkost, krasota — grdo, roža, cvet, biser, kristal, dragulj, oko, nelepo — zvezdno nebo — madež, lisa, pega, golazen
5. resnica, spoznanje, modrost — nevednost, neznanje, brezumje — izvir, studenec, svetloba, luč, zrno, sol, knjiga, pero, možgani, čelo — tema, noč, mrak, prazen papir, noj, kokoš
6. dobrota, plemenitost — zlo, zloba — srce, mati, dlan, roke, desna roka, med — strup, kača, zmaj, mačeha, orožje, leva roka
7. ljubezen, altruizem — prezir, sovražnost, egoizem — srce, roža, vrtnica, cvet, šopek, mati, roke, dih, toplota — mraz, led, žolč, zobje, pest, komolec
8. bogastvo, blaginja, izobilje — revščina, trdo življenje — klasje, denar, zlato, zaklad, polna vreča, potica, sadež — kamen, puščava, golota, skorja kruha, prazna vreča
9. delo, delavnost — lenoba, brezdelje — čebela, mravlja, roke, prsti, znoj, žulji, plug, kladivo — trot, parazit, trebuh
10. moč, oblast — podložnost, podrejenost — lev, prestol, krona, žezlo, meč, denar, bič, škorenj, peta, vajeti — jarem, breme, hrbet, koleno

IV. Družbene kategorije

1. mir, sožitje, sprava — vojna, nasilje, uničenje — oljka, golob, palmova veja, bela barva, roka — kri, ogenj, požar, meč, sekira
2. pravica, enakost — krivica, neenakost — tehtnica, zavezane oči, zrcalo, roka, klasje — rana, jezik, neravna tehtnica, palica z dvema koncema
3. revolucija, napredek — izkoriščanje, reakcija — rdeča barva, ogenj, plamenica, dvignjena pest — škorenj, peta, bič, šakal, pijavka, hijena, črna barva
4. zmaga, uspeh, slava — poraz, neuspeh, predaja — krila, val, lovor, venec, meteor — padec, prepad, zlomljeno krilo, bela barva, dvignjene roke
5. ugled, veljava, čast — neuglednost, brezčastje, sramota — sijaj, škrlat, krona, uniforma, stol, višina, smetana — prah, nižina, madež, pljunek
6. sloga, pripadnost — ločenost, nesloga — vez, vrv, vprega, sveženj, butara, most — jarek, brazda, zareza, stena, klin
7. vodstvo, usmerjanje — poslušnost, sledljivost — svetilnik, baklja, luč, zvezda, kažipot, magnet, kompas, vodnik — čreda, ovce, piščanci

8. zvestoba — nezvestoba, izdajstvo pes, ovijalka, sidro, modra barva, prstan — kača, figa, odpadek

V, Značajske lastnosti

1. iskrenost, poštenost, načelnost — srce, zrcalo, dragulj, čista voda, hrbtenica — kača, lisica, svinja, jezik, zadnjica, podlasica
2. čistost, nedolžnost — grešnost, »umazanost« bela barva, rosa, studenec, lilija, otrok, cvetni popek, kristal — madež, lisa, pega, rja, svinja, blato, gnoj
3. hrabrost, pogumnost — strahopetnost, bojazljivost srce, lev, meč, prsi, koklja, pes — zajec, kojot, srna, pete
4. borbenost, napadalnost — vdanost, žrtvovanje lev, tiger, volk, nohti, kremplji, zobje, kri — ovca, jagnje, vrat
5. pohlep, roparstvo — darežljivost, radodarnost šakal, hijena, sraka, prsti, ujeda, kremplji — roka, dlan
6. surovost, neolikanost — olika, uglajenost bik, konj, komolci, klada, neobdelan les — svila, rokavice, žamet, gladina
7. upiranje, kljubovalnost, trma — vodljivost osel, mula, konj, jez, nasip, lepilo — trop, čreda, jata, ovce, piščanci
8. zvitost, lokavost, prekanjenost — naivnost, lahkovernost kača, lisica, lisjak, maček, jezik — osel, kura, jagnje, otrok
9. oholost, bahavost, domišljavost — ponižnost pav, žaba, petelin, lev, meh — črv, krt, koleno

VI. Umske sposobnosti

1. pamet, razum — nespamet, norost možgani, čelo, glava, sova, krokar, modra barva — osel, opica, gos, kokoš, koza
2. inteligentnost, bistrost — topost, neumnost čelo, glava, možgani, očala, sol — les, klada, hlod, štor, kamen, kura, gos
3. fantazija, ustvarjalnost — brezidejnost iskra, utrinek, izvir, kipenje, vulkan, eksplozija, pisalo — sod, meh, prazen list
4. intuicija, instinkt — zaslepljenost, zamračenost nos, žila, preblisk, odgrnjen zastor — zastor, mrena, zaveza, tema
5. zanimanje, radovednost — nezainteresiranost oko, ušesa, nos, daljnogled, drobnogled, očala — zatisnjena ušesa, noj
6. spomin — pozabljivost, raztresenost luč, ključ, predal, slon — tema, zameglitev, zavesa, pokrov, profesor

VII. Čustvena stanja

1. radost, veselje — žalost, otožnost otrok, svetloba, sonce, šopek, roža, bela barva — križ, črna barva, venec, krikantema, vrba žalujka, solza

- | | |
|---|--|
| 2. pogum — strah, bojazen | lev, srce, ogenj, meč — srna, zajec, ovca, tema, noč |
| 3. spokojnost, brezskrbnost — skrb, krivda, slaba vest, razočaranje | bela barva, modrina neba, gladina — breme, rja, rana, žerjavica, mrzla prha |
| 4. simpatija, naklonjenost — jeza, sovraštvo, zavist, ljubosumnost | srce, vrtnica, roža, nagelj, cvet, roka — pest, zobje, žolč, jetra, rumena barva, zelena barva |
| 5. strast, vnema, gnanost — ravnodušje, brezčutnost | ogenj, zublji, žar, vročina, kri, val(ovi), vulkan — mraz, led, pepel, mrzla voda, kamen, voda |
| 6. razburjenje, razdraženje — mir, flegma | ogenj, vihar, neurje, erupcija, eksplozija — prašič, nilski konj, gladina |
| 7. ponos — sram | pav, labod, lev, smreka, tulipan — krt, črv, kača |

VIII. Telesne lastnosti

- | | |
|--|---|
| 1. atraktivnost, privlačnost — nepri-
vlačnost, odbojnost | magnet, lesket, cvet, dragulj, pisane barve — sivina, vešča, kača, gnoj |
| 2. telesna moč — nemoč, šibkost | mišice, pleča, bik, medved, slon — otrok, dojenček, miš, bilka, vosek |
| 3. spretnost, okretnost — nerodnost | prsti, desna roka, roke, veverica — leva roka, medved, klada štor |
| 4. hitrost — počasnost | gazela, ptič, veter, raketa, blisk — polž |

Faktorsko analitične raziskave metaforičnega pomena. Deduktivna klasifikacija metaforičnega pomena simbolov pomeni zelo dobrodošel vir hipotez in domnev, ki pa jih je treba preverjati z nadaljnji raziskovalnimi postopki. Čeprav je lahko takšno široko hevristično izhodišče, nam ta klasifikacija ne odgovori na nekaj zelo pomembnih vprašanj.

Najprej nas zanima vprašanje, v katere kategorije metaforičnega pomena se združujejo simboli pri določeni populaciji (ali populacijah), kakšne so torej dejanske, empirično ugotovljive kategorije metaforičnega pomena.

Temu takoj sledi drugo vprašanje, namreč, katere kategorije so pomembnejše v tem smislu, da pojasnjujejo večji del celotne variance metaforičnega pomena simbolov v ustrezni populaciji.

Na obe vprašanji nam preliminarna klasifikacija ne daje odgovorov. Bežen pogled na prikazane kategorije nam že sam po sebi sugerira vrsto domnev o tem, da obstajajo med temi kategorijami še nadaljnje korelacije, da pojasnjujejo nekatere med njimi večji del vse variance metaforičnega pomena itn. Ker z inspektivno analizo vseh teh domnev ni moč preveriti, moramo poseči po ustrezni metodi multivariantne analize.

Razmeroma malo empiričnih raziskav je bilo posvečenih vprašanju, katere so najpomembnejše splošne kategorije metaforičnega pomena. Obstajajo npr. raziskave konotativnih dimenzij barvnega simbolizma (Wright in Rainwater, 1962) ter fonetske simbolike (Brown, Leiter in Hildum, 1957; Ertel, 1966; Oyama in Haga, 1962). Avtor pa se je v posebni študiji lotil prav problema, da ugotovi naj-

pomembnejše splošne dimenzije metaforičnega pomena nasploh, ne da bi se pri tem omejeval na posamezno denotativno kategorijo simbolov (Musek, 1975).

V raziskavi so poskusne osebe določale metaforični pomen za 30 simbolov, ki so bili v predhodnih fazah raziskave izbrani kot simboli z najintenzivnejšim metaforičnim pomenom. Pomene vseh teh simbolov je avtor koreliral med seboj, dobljene korelacije pa je nato analiziral s pomočjo dveh metod multivariantne analize in sicer z:

1. metodo faktorske analize po Harmanu (1960) ter z
2. metodo multidimenzionalnega skaliranja (MDS) po Kruskalu (1964).

Rezultati obeh meritev, tako ekstrahirani faktorji metaforičnega pomena kot dobljeni clustri pri konfiguracijah dimenzij MDS, kažejo, da lahko metaforični pomen dominantnih simbolov razvrstimo v šest glavnih pomenskih kategorij (tabela 3).

Prvo kategorijo predstavljajo simboli luč, svetloba, iskra, žarek, sonce in zvezda. Skupni metaforični pomen teh simbolov izražajo reference »upanje«, »življenje«, »svoboda«, »sreča«, »spoznanje« ipd. Ta kategorija metaforičnega pomena se torej očitno nanaša na temeljna pozitivna izkustva in vrednote človeškega bivanja.

Druga kategorija obsega simbole roža, vrtnica, cvet, srce in rdeča barva. Metaforično vsebino teh simbolov posredujejo predvsem pomeni »lepot«, »ljubezen«, »harmonija«, »simpatija«, »naklonjenost«, »nežnost« idr.

Tretja kategorija povezuje simbole črna barva, križ, krsta, tema in puščava. Njihovo metaforično vsebino izražajo pomeni »smrt«, »žalost«, »trpljenje«, »tesnoba«, »osamljenost« ipd. Očitno imamo lahko to kategorijo za nekak negativni pol prve kategorije.

Četrta kategorija zajema simbole pomlad, jutro, zora in cvetni popek. Dominantni pomeni teh simbolov so »rojstvo«, »začetek«, »mladost«, »razvoj«, »rast«, »prebujanje« ipd.

Naslednjo kategorijo tvorita simbola čebela in mravlja, ki zelo redundantno izražata pomen »pridnost« oziroma »marljivost«.

Šesta kategorija združuje druga dva simbola, kletko in okove. Njun pomen izražajo reference »ujetništvo«, »sužnost«, »utesnjenost«, »odvisnost« ipd.

Simboli ptica, ogenj, kri se po pomenu približujejo omenjenim kategorijam (prvi, drugi in tretji). Po drugi strani pa stojijo preostali trije simboli, možgani, lev in kača zunaj teh kategorij in tvorijo samostojne pomenske enote.

Rezultati raziskave kažejo, da obstajajo vsaj štiri izredno kompleksne in navznoter dokaj heterogene kategorije metaforičnega pomena. Te kategorije so mnogo obsežnejše od kategorij, ki smo jih hipotetično zajeli v preliminarni klasifikaciji: pravzaprav pomenijo (vsaka izmed njih) pomensko sintezo večjega števila tam zajetih skupin. Ostale kategorije so manj kompleksne, vsem pa zlahka najdemo korelate v kategorijah hipotetične klasifikacije.

Rezultati te raziskave so pomembni za našo nadaljnjo diskusijo in k njim se bomo vračali v naslednjem poglavju. Na tem mestu naj opozorimo samo na nekaj ugotovitev.

Temeljna in teoretsko zanimiva je npr. ugotovitev, da metaforične simbolike oziroma metaforičnega pomena simbolov nikakor ni moč zreducirati na eno samo ali morda dve temeljni dimenziji. Ta podatek neposredno nasprotuje monodimen-

Tabela 3

Kategorija metaforičnega pomena

Kategorija	Metaforični pomen	Reprezentativni simboli
I. Pozitivna izkustva in vrednote	upanje, življenje, svoboda, sreča, veselje, spoznanje	svetloba, luč, iskra, žarek, sonce, zvezda
II. Estetske vrednote in ljubezen	lepota, harmonija, ljubezen, naklonjenost, simpatija, nežnost	roža, cvet, vrtnica, srce, rdeča barva
III. Negativna izkustva in vrednote	smrt, žalost, trpljenje, brezup, tesnoba, osamljenost	črna barva, križ, krsta, tema, puščava
IV. Življenjski proces, razvoj	rojstvo, prerod, začetek, mladost, rast, razvoj, napredek, prebujanje	pomlad, jutro, zarja, cvetni popok
V. Delavnost	pridnost, marljivost	čebela, mravlja
VI. Nesvoboda	ujetništvo, sužnost, utesnjenost, odvisnost	kletka, okovi

zionalnim teorijam metaforičnega pomena, npr. domnevi o izključnosti seksualnega pomena simbolov. Veliko prej bi lahko trdili, da dobljene kategorije še zdaleč ne prikazujejo vse dejanske heterogenosti metaforičnega pomena, ne glede na to, da se pri tem omejujemo samo na simbole s kulturno uveljavljenim in pogovorno ustaljenim metaforičnim pomenom in da ne upoštevamo velikanskih možnosti pri ustvarjanju novih metaforičnih pomenov. Seveda pa je ta omejitev po drugi strani povsem razumljiva, saj nam je šlo prav za ugotavljanje najosnovnejših in dominantnih metaforičnih kategorij.

Nič manj pomembna in morda še bolj zanimiva je ugotovitev, da v semantičnem prostoru metaforične simbolike tako prepričljivo prevladujejo reference, ki se nanašajo na temeljne vrednote in temeljne izkustvene vsebine človeštva in še posebej na temeljne vrednote in izkustva našega kulturnega kroga. V tej zvezi bi bila gotovo zanimiva medkulturna primerjava temeljnih metaforičnih kategorij. Rezultati govore v prid domnevi, da je reprezentacija in izražanje temeljnih človeških vrednot in izkustev zelo pomembna funkcija metaforične simbolike. Tako je na neki način validirana hierarhična ureditev preliminarne klasifikacijske sheme metaforičnega pomena, kjer smo prav omenjene reference uvrstili na prva mesta.

Dejstvo, da se poleg simbolov, ki so prišli v končni izbor dominantnega vzorca, pojavlja še zelo veliko drugih simbolov z enakimi, podobnimi, pa tudi z drugačnimi metaforičnimi pomeni, nas končno vodi še k domnevi, da so dobljene kategorije metaforičnega pomena morda približki višjerednih faktorjev in da obstaja v resnici hierarhična factorska struktura metaforičnega pomena. To pa je vsekakor domneva, ki bi jo morali preizkusiti v nadaljnjih raziskavah, kjer bi morali zajeti že v izodišču mnogo večje število metaforičnih simbolov in kjer bi se morali seveda skrbno izogniti možnosti, da bi ekstrahirali premajhno število faktorjev. Tu prihajajo v poštev še druge, posebej v ta namen prirejene metode multivariantne analize, npr. hierarhična analiza clustrov.

(Se nadaljuje)

Stopnja razvitosti metodologije v posamezni stroki kaže na problematiko raziskovanja vsake stroke. Prodor kvantitativnih raziskovalnih metod v psihologiji je pomenil začetek poglobljenega raziskovanja. Modeliranje pri eksperimentalnem delu je doprineslo kvalitativen napredek na področju posploševanja in generaliziranja. Splošna uporabnost hitrih elektronskih računalnikov in matematično modeliranje z izdelavo algoritmov je omogočilo kompleksno raziskovanje. Nujno je bilo potrebno spremeniti definicijo eksperimenta, kjer se je vedno bolj začelo poudarjati kontrolo variabel in ne več manipuliranje z variablami. Omenjeni razvoj metodologije eksperimenta je omogočil izvajanje prirodnih eksperimentov. Kompleksnost prirodnih eksperimentov nujno vključuje multivariantne analize za realno raziskovanje.

Multivariantne analize temeljijo na matrični algebri, uporabi velikih računalnikov in specifičnih algoritmih. Ker se vse multivariantne analize izvajajo danes s pomočjo različnih programskih paketov (SS, STAT—JOB, SPSS), je današnjemu raziskovalcu potreben logični in spoznavno-teoretični model posamezne multivariantne analize. Zaradi tega tu ne nameravam razvijati in eksplicirati algoritma diskriminativne analize. Mnenja sem, da je za psihologa v prvi vrsti potrebno poznavanje logike posamezne raziskovalne metode.

V metodologiji je že dolgo ustaljen postopek, s katerim se uvajajo v vsakdanjo prakso nove metode. Običajno pri tem izhajamo iz neke osvojene in že dobro poznane tehnike ali metode. Tako skušajo avtorji izhodišče faktorске analize postaviti na raven multiple in parcialne korelacije. Analogno navedenemu modelu bom skušal slediti pri pojasnjevanju logike diskriminativne analize.

V vseh primerih aprioristične klasifikacije poskusnih oseb v raziskovanju želimo ugotoviti, v kolikšni meri je takšen sistem klasifikacije povezan z rezultati analiziranih znakov. Zaradi nemožnosti simultane, neposrednega analiziranja individualnih razlik različnih skupin je potrebno uvesti zbirne pokazatelje, ki dovolj točno opisujejo položaj članov posamezne skupine v prostoru, v katerem se raziskuje razlike. Problem evaluiranih razlik med skupinami je možno izvesti na ocenah populacijskih parametrov in na oceno verjetnosti hipoteze, da pripadajo analizirani vzorci isti populaciji.

Najenostavnejša situacija je tedaj, kadar preverjamo hipotezo v enakosti ocen parametrov s pomočjo dveh skupin. V takem primeru želimo ugotoviti, če se skupini razlikujeta v ocenah parametrov analiziranega znaka. Na oceni parametrov vplivajo ob sistematičnem faktorju tudi slučajni faktorji. Z drugimi besedami povedano, v takem primeru moramo dokazovati najprej, če oba vzorca pripadata isti osnovni populaciji. V ta namen se najpogosteje uporablja Fisherjevo F-razmerje. Pri tem moramo paziti, da je v števcu vedno večja varianca, kakor v imenovalcu. Če je na osnovi testiranja hipoteze možno potrditi verjetnost pripadnosti obeh vzorcev isti populaciji, potem lahko nadaljujemo s testiranjem hipoteze enakih ocen parametrov. Možnost postavljanja take hipoteze je osnova za evaluiranje razlik aritmetičnih sredin dveh vzorcev. Pri tem predpostavljamo, da razlika dveh aritmetičnih sredin konkretnih vzorcev pripada distribuciji razlik vseh parov vzorcev, vzeti iz iste populacije. V ta namen uporabljamo znan in dostikrat rabljen t-test. Z njim testiramo verjetnost, da dana razlika med ocenama pripada pričakovani distribuciji razlik, kjer je aritmetična sredina razlik enaka nič. Če empirična razlika pade znotraj pozitivnega področja vzorčne distribucije razlik, sprejemamo hipotezo enakih ocen, v nasprotnem primeru smatramo, da je zelo majhna verjetnost, da naša razlika pripada teoretični vzorčni distribuciji razlik z aritmetično sredino enako nič.

V raziskovalnih situacijah se nam pogosto dogaja, da imamo po istem znaku spoznavnih več slučajno izbranih skupin. Tudi v takem primeru bi lahko tehnično izvedli vse kombinacije razlik med ocenami parametrov pokazovanega znaka in računali t-test za vsako razliko. Navedeni postopek nima nobenega smisla iz najmanj dveh razlogov:

1. Z večanjem računanja t-testa se sorazmerno hitro povečuje verjetnost alfa-napake; to je nevarnost zavračanja pravilne hipoteze.

2. Ker so razlike med vzorci iste populacije normalno distribuirane, bi morali ničelno hipotezo zavreči tudi tedaj, kadar razlike resnično ne bi obstajale. To je osnova povečane nevarnosti beta-napake, ki je v svojem bistvu dosti močnejša in usodnejša.

Ponovno lahko za vse vzorce ugotovimo pripadnost isti osnovni populaciji. V ta namen se najpogosteje uporablja Bartlettov test homogenosti varianc. Če imamo zagotovljeno pripadnost vseh vzorcev isti osnovni populaciji, potem lahko rešujemo problem s pomočjo analize variance.

Analiza variance je osnovana na predpostavki, da je skupno varianco raziskovanega svojstva možno razstaviti na komponentne dele posameznih virov. Razstavljanje lahko opravimo tako, da dobimo vpogled in hierarhijo vira variance. Osnova take predpostavke je v aditivnosti delov variance v totalni varianci.

Običajno testiramo pomembnosti razlik ocen parametrov, kadar imamo poljubno število skupin in želimo simultano analizirati razlike za poljubno število znakov. Tako je na primer raziskovalec, ki testira hipotezo o različnih primarnih sposobnostih in karakteristikah poskusnih oseb različne šolske izobrazbe zelo pristranski v svojem sklepanju, če bo v ta namen uporabil samo eno mero od vseh mogočih. Njegovi rezultati bodo s kompleksnostjo opazovanja vsake poskusne osebe znatno pridobili, če bo opazoval vse relativne znake. Tak pristop je pomemben zato, ker je osciliranje posameznih ocen parametra bolj podvrženo slučajnim faktorjem kakor slučajno variiranje večjega števila ocen parametrov različnih

znakov. Tak problem rešujemo s pomočjo multivariantne analize variance. Hipoteze v tem primeru testiramo s pomočjo ocenjenih vektorjev aritmetičnih sredin uporabljenih merskih instrumentov. Za vse take postopke je veljavna predpostavka normalnosti distribucij znakov in enakost matrik varianc — kovarianc za vsako skupino. To je nujno, ker so za vse statistične metode, ki se ukvarjajo z vprašanji razlik v velikosti varianc in kovarianc poznane samo vzorčne distribucije za normalno porazdeljene empirične distribucije.

Kadar raziskovalec razpolaga z večjim številom opazovanih različnih znakov v različnih skupinah, lahko testira hipotezo enakosti vektorjev aritmetičnih sredin vzorcev. Možno je reducirati dimenzije raziskovalnega prostora razlik tako, da ohranimo razlike med skupinami. V ta namen je potrebno raziskati verjetnost, da vsako spreminjanje prostora ne spreminja pomembnosti razlik med skupinami opazovanih znakov.

Kadar je prostor, kjer analiziramo razlike poljubno velikega števila skupin, omejen z dvema ali več variablami, je mogoče položaj vsake skupine v prostoru določiti s točko ali centroidom. Centroid ima določene koordinate na vsaki dimenziji prostora. V tem primeru je možno pomembnost razlik med skupinami izraziti z oddaljenostjo med točkama. Razlika med skupinama bo tem večja, čim večja bo oddaljenost med točkama. Položaj in oddaljenost med točkama v prostoru je odvisna tudi od velikosti variance. Potrebno je uporabiti metode, ki nam bodo dale manj dimenzionalne koordinatne sisteme, v katerih se bodo grupe še vedno medsebojno razlikovale. To postavlja vprašanje dimenzioniranje prostora, ki bo še zadostovalo za vpisovanje razlik med skupinami. Teoretično je maksimalno število funkcij, na osnovi katerih je mogoče razlikovati opazovane skupine, odvisno od števila skupin, oziroma od števila variabel. V primeru dveh skupin in poljubnega števila variabel obstaja samo ena dimenzija, ki omogoča njihovo razlikovanje. Če raziskujemo, kako se poskusne osebe, klasificirane po spolu, razlikujejo v šestih testih znanja, je mogoče centroide teh dveh skupin namestiti na premico. Koordinate teh dveh centroidov določajo razliko med skupinama. Če je za istih šest testov uporabljen selektorski sistem, ki teži k tvorjenju treh skupin, potem centroidi definirajo ravnino. Razlike treh skupin s šestimi merami je možno analizirati v dvo-dimenzionalnem prostoru. Maksimalno število dimenzij, na katerih se skupine razlikujejo, je določeno s številom uporabljenih variabel. Če smo šest skupin raziskovali samo po dveh znakih, lahko centroide razporedimo na ravnini.

Potrebno je še razmotriti pogoje formiranja takih funkcij. Eden od ciljev uporabe takega modela je bilo ugotavljanje nekega manjdimenzionalnega prostora; drugi enako pomemben cilj pa je, da bodo povprečne variable na teh dimenzijah čim bolj različne. Diskriminativne funkcije morajo biti postavljene tako, da maksimizirajo razdalje med centroidi, pri tem morajo biti take dimenzije medsebojno neodvisne. V primeru, ko je število točk v nedimenzionalnem prostoru enako tri, sta možni samo dve diskriminativni funkciji. Prva je premica, ki spaja dve točki, ker je samo pod tem pogojem mogoče maksimalno oddaljiti centroida. Druga smer je določena s položajem tretjega centroida in simetralo dolžine, na kateri se nahajata prva dva centroida.

V okviru diskriminativne analize je potrebno izvesti pomembnost vsake diskriminativne funkcije. Za vsako funkcijo je možno testirati hipotezo, ki se nanaša na verjetnost, da so skupinski centroidi medsebojno različni. Prvo hipotezo je mogoče

formulirati kot verjetnost, da so različni vzorci del iste populacije. Zato imajo tudi enake vektorje aritmetičnih sredin.

Drugo hipotezo lahko testiramo in se nanaša na verjetnost, da je vsak vzorec del druge populacije, vendar imajo te populacije enake vektorje aritmetičnih sredin in med njimi ni pomembnih razlik.

Diskriminativna analiza omogoča pretransformacijo razlik med maksimalno razlikovanje skupin. Enako omogoča tudi statistično evaluiranje dobljenih funkcij. Na osnovi statistično pomembnih diskriminativnih funkcij lahko določimo število različnih dimenzij, na katerih se poskusne osebe medsebojno razlikujejo, enako pa tudi njihovo relativno pomembnost. Postopek omogoča določenim dimenzijam določiti položaj vsake skupine in ugotoviti njihove karakteristike.

Na osnovi razglabljanja možnosti diskriminiranja skupine je opisana logična osnova te metode. Bistvo je ugotavljanje statistično pomembnega števila diskriminativnih funkcij, na katerih je mogoče določiti pozicijo vsake analizirane skupine.

Smeri in problemi estetike

Iz zgodovine estetike na Slovenskem

(*Estetika slovenskih neotomistov*)

dr. FRANE JERMAN

Estetika vedno kaže (vsaj v določeni meri), kakšne umetnosti estetika je. Čeprav vemo, da se estetika ni ukvarjala vedno z umetnostjo, z ocenjevanjem estetskega fenomena v umetnosti, saj so bile dobe, ko se je umetnost povsem ali skoraj povsem umaknila iz estetskega obzorja (srednji vek), pa je vendarle prav umetnost tisto področje človekove ustvarjalnosti, tiste prakse, ki zahteva svojo teorijo tudi na filozofski ravni. In ta raven je v našem primeru seveda estetika. Že drugje smo zapisali,¹ da estetika ni sama sebi namen, ampak ima lahko izredne ideološke razsežnosti, zlasti kadar se kot normativna znanost začne kritično spopadati s sebi sodobno umetnostjo — književnostjo, slikarstvom itd. Prav to razsežnost estetike lahko opazujemo pri razvoju ali boljše postavljajnu katoliške estetike na Slovenskem od Mahniča do Ušeničnika. Zato bo pričujoči sestavek govoril predvsem o treh katoliških estetikah, ki so na Slovensko vpeljali filozofijo in z njo tudi estetiko. Dva smo že omenili, tretji pa je nekak vmesni in v marsičem tudi nasprotujoči člen obema, to je dr. Frančišek Lampe. Ta je s svojo revijo *Dom in svet* začel nekakšno bolj liberalno katoliško pozicijo, ki jo je svoj čas dopolnilo delo Izidorja Cankarja.

Kot smo torej ugotovili (glej op. št. 1), ni imela ideološkopolitične funkcije samo estetika, ampak filozofija sploh, pri čemer je bilo deloma izjema Ušeničnikovo dolgoletno delo na tem področju. Prav zato nam gre bolj za ugotavljanje koncepcije estetike, ki se je uveljavljala na Slovenskem in katere silnice so botrovale njenemu razvoju in nemara tudi propadu. Začne pa se cela reč z estetiko dr. Antona Mahniča, čigar predhodnik je bil Luka Jeran.

I.

Mahnič se je izobraževal v sholastični, tomistični tradiciji in zato je tudi njegova estetska misel, za katero je dovolj značilno, da ni imela dosti smisla za estetske fenomene (za umetnost še celo ne), bila vsa prežeta s tomistično mislijo, kjer pa je prevladovala vendarle platonistična nota. V svoji filozofiji izhaja povsem jas-

¹ Glej: Frane Jerman: *Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem*, Anthropos, 1975, I—IV, str. 35—72.

no iz metafizike idej v Bogu, se pravi iz identitete resnice, dobrega in lepega, kar nas vodi daleč nazaj v Platonovo carstvo idej. Svoje estetske poglede, ki sledijo iz gornje »metafizične trojice« je najbolj sistematično razložil v razpravi *Osnovni zakoni estetike in lepe umetnosti* iz leta 1896². Mahnič svojih nazorov ni kaj prida variiral, kaj šele spreminjal, (to je skorajda značilno za vse neotomiste), zato se po vsej pravici lahko sklicujem samo na eno razpravo, čeprav jih je napisal več. (Spomnimo se lahko npr. na *Dvanajst večerov, Metafizična trojica Idealizem, realizem in njega dekadenti* itd., v katerih piše o estetiki na povsem identičen način.)

Izhodišče filozofije idej, kakor jo je razumel Mahnič, je trditev, da ideje nimajo lastne realnosti (kot jo imajo na primer v Platonovi filozofiji), ampak da se nahajajo v svojem nosilcu, subjektu. Ideja lepega je torej v božjem duhu in v človekovi misli. Vsaka stvar ima po tej koncepciji tri lastnosti: da je resnična, dobra in lepa. Iz tega nujno sledi, da je lepo na vseh ustvarjenih predmetih, da je vse, kar je ustvaril božji um, že zaradi tega tudi lepo. To je tako imenovana objektivna določitev lepega, ki pa ima — kot bomo kasneje videli — svoje velike vrzeli. Po subjektivni plati, se pravi s stališča samega človeka pa je po Mahniču lepo to, kar opazamo (spoznano) ugaja, kar je znana definicija T. Akvinskega: *Pulchrum est, quot visum placet*. Tudi ta definicija ni brez nevarnosti, saj ji takoj lahko očitamo, da sledi iz nje subjektivizem okusa: vsakomur lahko ugaja nekaj drugega: okusi so pač različni. Tudi Mahnič se je zavedal tega očitka, zato je menil, da je lepo neodvisno od spoznavajočega subjekta: »Ko namreč trdimo, da lepo je, kar dopade, hočemo izraziti, da bitje samo *ima nekaj na sebi*, kar nas mika, kar nam vzbuja dopadnje.«³ Lepo je nekaj, kar spoznavamo in ne samo to, kar čutimo. S filološko analizo je ugotavljal, da »visum« ne pomeni »gledano, opažano«, ampak predvsem »spoznano«. S tem je seveda premaknil poudarek estetskega doživljanja. Temu ni več sedež čutnost (gledanje, poslušanje), ampak ratio, razum, ki mu nekaj ugaja, kolikor v tem, kar spoznava, spozna tudi lepoto. To je kajpada temeljna poteza racionalistične estetike, ki ji je v umetnosti vsebinski vidik praktično edini kriterij.

Mahnič pa — kot da nekako ne bi verjel temu metafizičnemu načelu — vseeno meni, da obstaja v človeku »naravni, nepokvarjeni« okus, ki je zanj »nezmotljiv sodnik estetične lepote«⁴. Ta v bistvu razsvetljenska ideja nekako ne sodi v okvir tomistične estetike, saj se je zamisel, da je okus vsem ljudem enako porazdeljen, rodila šele v 18. stoletju, a jo je npr. 19. stoletje razvrednotilo. Pri Mahniču je bilo to naivno prepričanje v nepokvarjenost neukega človeka in pa seveda tudi to, da človeka kvari umetnost, zlasti književnost, posledica mašniške optike.

Intelektualizacija estetike na eni strani in zatekanje v naravni okus na drugi je značilna dvojna pozicija v estetiki, priča o nerazumevanju bistva lepega, pa tudi tega, kaj je pravzaprav umetnost — in ne samo književnost, ampak tudi druge zvrsti (glasba, slikarstvo, kiparstvo, gledališče itd.).

Ni dvoma, da je Mahničevo ponavljanje nekaterih idej Avguština in Tomaža Akvinskega pomenilo restavracijo v svojem bistvu spekulativne estetike, ki je sicer dokaj logično izpeljana iz ontoloških in spoznavnoteoretskih načel tomizma, vendar pa ne more služiti za *normativno* estetiko, se pravi estetiko, ki naj bi normi-

² Dr. A. Mahnič: *Osnovni zakoni estetike in lepe umetnosti*, RK VIII, 1896.

³ Idem, str. 28.

⁴ Idem, str. 28.

rala predvsem umetniško ustvarjanje. Iz te estetike sledi tudi hierarhizacija lepote, ki je razdeljena na vse stvari — od materialnih do duhovnih. Lepo je lastnost tako anorganskih kot organskih stvari. Po tej lestvici se lepota vzpenja do svoje popolnosti, absolutnosti, ki je v bogu, — ta je sam najvišja, neskončna lepota. Izhajajoč iz teh postavk, se je moral Mahnič postaviti po robu tistim filozofom, ki jim je lepo zgolj lastnost »telesnosti« in najvišji ideal lepega človek. Najbolj srdito se je zaletaval v F. Schillerja, ki mu je povsem napačno pripisoval misel, da je lepota zgolj lastnost »čutnosti«, pri čemer si je Mahnič v svoji deviški gorečnosti pod tem terminom mislil vse hudo na svetu.

Mahnič je bil prisiljen braniti svojo metafizično koncipirano estetiko pred držnim peresom mladega Vesnana Ivana Bernika. Ni mu bilo namreč lahko braniti trojstvo vsake stvari, saj je cela kopica primerov, pri katerih »metafizične trojice« preprosto ne moremo uporabiti, oziroma smo prisiljeni v takšno miselno konstrukcijo, kot je bil Mahnič, ko je ugotavljal, da prase pravzaprav samo na videz ni lepo, če pa se zatopimo v »dovršenost« njegovega bitja, potem tudi v njem ugledamo lepoto.⁵ To pa zato, ker metafizično prodiranje v stvar ni več stvar čutil, ampak razuma (»Lepoto pojmiti more le razum«⁶). Dokaz, da je raziskovanje in doživljanje lepega razumska zadeva, najde Mahnič v ugotovitvi, da imajo živali tako rekoč enaka čutila kot ljudje, vendar pa nimajo občutka za lepoto. Torej je doživljanje lepega izključno intelektualna zadeva: »Razum namreč preiskuje, ali se nahaja v reči vse, kar pogaja lepota; premotruje posamezne dele, in ko vidi vse te skladno urejene v skupno enoto, ko tedaj vglada v različnosti enoto, se porodi v duhu ono dopadenje. Estetičnega dopadenja roditel je torej razum, oplojen od lepega predmeta.«⁷ Zato je jasno, da se »... lepota ne dá čutno zaznati, ampak razumsko spoznati, in je torej predmet spoznavalne moči ali razuma.«⁸

Imamo torej stališče, po katerem je lepo lastnost, stvar, hkrati pa je to tudi ideja v bogu (božja ideja). Razmerje med obema odloči Mahnič v smislu deležnostne teorije: »Ko je Bog svet ustvarjal, je vse stvari izvršil določno po onih večnih idejah, tako da stvari so nekako na zunaj realizovane ali vresničene ideje božje.«⁹ Le kolikor v stvari dojamemo (razumsko dojamemo) božjo idejo, le toliko je stvar lepa. Božja ideja, misel je tista, ki se dá prepoznati kot lepota v stvari. Tu se pokaže še ena slabost te koncepcije: zaradi tega, ker se lepo namreč kaže le čutno nazorno (je videz stvari), se izgubi smisel za pravi estetski fenomen in za lepo bo Mahnič prisiljen razglašati stvari, ki so z estetskega vidika vsaj irelevantne.

Tako je torej Mahnič izdelal metafizično teorijo lepega, ki je ponavljanje tomiistične doktrine s poudarjenimi avguštinsko platonističnimi elementi, kar je npr. ugotovila tudi Alma Sodnik¹⁰. Izhajajoč iz te pozicije se je Mahnič odločil v zvezi z umetnostjo, kot da je to lepota drugega reda, moral je braniti lepoto zunaj umetnosti pred tisto znotraj umetnosti. Tu je imel Mahnič seveda izrazite nasprotnike v nemški klasični filozofiji (predvsem Hegla), vendar teh se tu ni dotikal, saj nemara na Slovenskem le niso bili tako popularni (zlasti Hegel ne), kakor je bil npr. pe-

⁵ Primerjaj: Dr. A. Mahnič: *Dvanajst večerov*, 1887, str. 50.

⁶ Dr. A. Mahnič: *Osnovni zakoni estetike ...*, cit. izd. str. 121.

⁷ Idem, str. 122.

⁸ Idem, str. 124.

⁹ Idem, str. 123.

¹⁰ Alma Sodnik: *Izbrani spisi*, SM 1975, str. 111—115.

snik Schiller. Mahničū se je zdelo istovetenje lepega z umetnostjo naravnost blasfemija, saj je Schillerjevo romantično istovetenje umetnosti s samo lepoto izhajalo neposredno iz kantovstva ter vodilo v monizem, ki je bil blizu ateizma. Mahničū se zdi ta teorija povsem napačna, ker umetnost pozna samo *čutno* lepoto, lepota sama pa eksistira tudi zunaj umetnosti : »... šele ko smo lepo misel vpodobili v marmor ali na platno ali ji dali obliko gladke pesmi, dobili smo umotvor.«¹¹ Ker je narava tista, ki jo je ustvaril Bog nam je hkrati tudi najboljša in, po Mahničevi misli tudi, nezmotljiva učiteljica. Če pa je tako, potem se mora umetnik zgledovati po njej. Umetnost je torej po svojem bistvu posnemanje narave in je prav platonsko vendarle samo posnetek posnetka (mimesis mimezeos). Umetnik torej v nobenem primeru ne more preseči narave, saj bi to pomenilo, da bi presegel samo božje delo. Ta moment v Mahničevem pojmovanju umetnosti pa ni več tomističen, ampak se veže neposredno na Platonovo misel iz sedme knjige njegove *Države*. Med lepoto v metafizičnem smislu in lepoto v umetnosti v tem smislu sploh ni primerjave — umetnost je na zelo nizkem mestu, s spoznavnoteoretskega vidika pa sploh (po Platonu) na zadnjem mestu.

Iz takšne zastavitve lepega v umetnosti sledi tudi njena podrejena vloga, hkrati pa tudi mesto estetike kot najvišjega razsodnika, zakaj »... prav, spekulativno-filozofiški, ali recimo, dogmatičski način nam more edino posvetiti v one temine najvišjih estetiških problemov, o katerih razrešitvi se brezuspešno trudijo naši slovstveniki.«¹² Mahnič je skušal rešiti problem estetske kritike s tem, da je primerjal književni realizem in naturalizem (pravzaprav njune posledice) z lastnim estetskim idealom (metafizičnim merilom) ter dokazati njuno neustreznost, odsotnost lepega tako v realizmu kot naturalizmu in s tem tudi odsotnost umetniškega.

Predvsem se je Mahnič lotil teorije, po kateri je umetnost sama sebi dovolj, torej samozadostna, ali proti tako imenovanemu »larpurlartizmu«. Mahničū se je tudi to zdelo blasfemija, saj je menil, da je to tako, kot da bi se človek sam sebe oklical za boga: »umetnost ni sebi namen, ampak le sredstvo v dosego najvišjega namena, ki ga imajo vse stvari, torej tudi človek, le v Bogu.«¹³ Od tod cilj umetnosti, ki mora biti nujno identičen z onim, ki ga človeku kaže biblija. Umetnost blaži človeku čustva in ga pripravlja za spoznanje najvišjega. Zato nikakor ni vseeno, kakšno je naše pojmovanje umetnosti. Umetnost ima namreč lahko samo *versko* vzgojno nalogo: »... je li umetnost sama sebi namen ali ne, je eminentno *versko* vprašanje, tj. kako se bo odgovorilo na to vprašanje, je vse odvisno od najvišjega verskega in metafizičnega problema, ki se glasi: biva li Bog ali ne...«¹⁴

S tem je za Mahniča rešeno vprašanje avtonomnosti umetnosti, pa tudi mesto, ki pripada umetnosti sploh. Norme, ki izhajajo iz takšnega stališča, torej estetske norme, so popolnoma jasne. Umetnikova naloga je, da prikazuje lepoto božjih idej in to sicer v čutni obliki. Ideje, ki so paradigme ali pravzori, so dane s svetimi spisi in pomenijo pravzaprav *ideale*. Od tod prvi imperativ umetniku: »Kazati ima stvari, življenje, ne kakršno je, ampak kakršno bi imelo biti v svoji idealni popolnosti.«¹⁵ Ta norma pomeni Mahničū hkrati tudi kriterij ocenjevanja umetnosti: vsa

¹¹ Dr. A. Mahnič: Osnovni zakoni estetike . . . , cit. izd. str. 125.

¹² Dr. A. Mahnič: *Idealizem, realizem in njega dekadenti*, RK VIII, 1896, str. 225.

¹³ Idem, str. 256.

¹⁴ Idem, str. 258.

¹⁵ Idem, str. 258.

tista umetnost, ki kaže življenje, takšno kot je, (realizem in naturalizem), sploh umetnost ni, ker ne zadošča temeljni normi umetnosti, ki je v posnemanju božjih idej, v prikazovanju idealov. Takšni umetnosti pa pravi Mahnič *idealizem*. Realizem (književni) mu je upravičen le toliko, kolikor: »... skuša to življenje in njega razmere povzrjati, tj. slikati v oni popolnosti, v kakoršni bi se nahajalo, če bi se ljudje vestno ravnali po naravnem občečloveškem zakonu.«¹⁶

Stvar pravzaprav ne potrebuje neke dodatne razlage: umetnosti naloga je pripravljati ljudi na oni svet v duhu krščanske, katoliške veroizpovedi. Veliko raziskovalcev Mahničevega dela je kasneje izjavljalo, da je bil pač Mahnič ideolog, da pa ni imel čuta za lepoto in za umetnost sploh. O tem piše npr. naš najboljši poznavalec Gregorčiča dr. F. Koblar takole: »... lahko bi se reklo, da je bil v slovstvu premalo izobražen. Kljub estetiki v *Dvanajstih večerih* ni imel čuta za lepoto, ne posluha za umetnost, še manj je čutil, kako se je treba približati pesniški umetnini.«¹⁷

Vse to bi utegnilo biti res, če ne bi navsezadnje Mahnič napisal sam *Dvanajst večerov* v literarno zelo uspešni obliki dialogov, ki dokazujejo, da le ni bil tak sholastični pedant, sicer pa je sam priznal¹⁸, da je poistovetil umetnost s cilji krščanskega nauka in je temu tudi podredil svoje umetnostne kritike. In tako se zdi, da Mahničeve umetnostne kritike ni mogoče pripisovati *izključno* njegovemu pomanjkanju čuta za umetnost, ampak predvsem njegovi ideološki gorečnosti pa tudi nemoči tiste estetske teorije, ki vidi v umetnosti zgolj utilitarno, pedagoško ustanovo, ki naj služi enemu samemu — verskemu — cilju. Temu pa ni kriva zgolj krščanska filozofija sama po sebi, saj je mogoče tudi v njenem okviru graditi drugačno estetiko — kakor jo je tudi na Slovenskem izgradila.

Za nadaljevalce estetike na Slovenskem je bilo očitno zanimivo vprašanje, od kod je pravzaprav Mahnič, ki sicer ni bil ustvarjalen duh, črpal mejo estetike. Očitno je, da je bila Mahničeva *filozofija* posnetek filozofske usmeritve Tomaža Akvinskega, da pa je v estetiki poudarjal veliko bolj platonske prvine, se pravi vplive avguštinizma (in s tem neoplatonizma). V zvezi s tem ni odveč omeniti polemiko, ki je nastala 1922. leta prav zaradi vprašanja, ali je Mahnič platonik ali aristotelik. Tedanji profesor filozofije na filozofski fakulteti dr. France Veber je namreč v reviji *Njiva* (1921/22) v razpravi z naslovom *Anton Mahnič* skušal dokazati, da je bil Mahnič v protislovju sam s seboj in z Leonovo encikliko *Aexterni patris* (ki je vzpodbudila neotomistično gibanje), ker je v svoji filozofiji sledil bolj Platonu kot pa Aristotelu.

Veber je dokazoval, da Mahnič ni bil aristotelik, da se njegova filozofija v bistvu ujema z avguštinsko miselnostjo, ter da obstaja načelna razlika med Aristotelovim »metafizičnim realizmom« in Platonovim »idealizmom«. Po razpravljanju, v čem se razlikuje Tomaž Akvinski od Platona in v čem je zvesto sledil Aristotelu, je avtor prvi del svoje razprave na podlagi zgodovinsko-filozofske analize zaključil z besedami: »Kdo more na podlagi teh nasprotnih paralel, če primerja orisano Mahničovo filozofijo, dvomiti, da Mahnič po vsej svoji mentaliteti

¹⁶ Idem, str. 264.

¹⁷ Dr. Francè Koblar: *Simon Gregorčič*, Ljubljana, SM 1962, str. 226.

¹⁸ Primerjaj dr. A. Mahnič: *O slovenskih umetnikih*, Poezije II, Simon Gregorčič, RK I, 1889.

in po vseh svojih faktično podanih *principijelnih* nazorih ni aristotelik in ne tomist, temveč krščanski platonik.«¹⁹

Seveda je Veber hkrati s to analizo podal tudi uničujočo kritiko celotne Mahničeve filozofske pozicije in njegove estetike posebej. Veber se je s tem dotaknil Mahničeve boleče točke in Mahničev učenec dr. Aleš Ušeničnik, je z vrha Olimpa svoje učenosti postavil Vebra v kot ter mu dokazal, da je Mahničev idealizem sicer res v nasprotju z Aristotelovo metafiziko, nikakor pa ne s filozofijo Tomaža Akvinskega: »...sv. Tomaž Akvinski je strnil platonizem in aristotelizem v mogočno sintezo zavrgel je Platonovo misel o vzbujanju uma po čutih in sprejel Aristotelov nauk o imanentnih idejah in abstrakcijah. Naš um dobiva ideje po abstrakciji iz čutnih stvari. Z druge strani pa je sv. Tomaž dopolnil Aristotela z izčiščeno Platonovo, v jedru resnično teorijo o transcendentnih idejah . . .«²⁰ Vsekakor je značilno tudi za Ušeničnika, da se tu ni spuščal v vprašanja estetske teorije, saj bi naletel na težave, kako uskladiti Aristotelovo estetiko s Platonovo. Veber je pač moral umolkniti, ker se po erudiciji še zdaleč ni mogel kosati z Ušeničnikom.

Ko je Mahnič leta 1920 umrl, mu je bil posvečen skoraj ves petnajsti letnik revije *Čas* (1921 I.) in v njem so sotrudniki te katoliške revije skušali z vseh plati prikazati in osvetliti Mahničevo življenje, njegov politični, literarni in filozofski portret. Kar zadeva Mahničev vpliv na razvoj slovenske literature, je bilo prelitega že precej črnila. Posebej gre za Mahničevo obsodbo Gregorčiča kot pesnika — duhovnika, kar naj bi povzročilo prezgodnjo Gregorčičevo literarno smrt. Nekaj resnice sicer bo na tem, vendar pa je tudi res, da je Gregorčičeva pesniška moč začela sorazmerno zgodaj upadati, česar pa verjetno ni bil kriv zgolj Mahnič.

V omenjenem letniku *Časa* sta strokovno pisala o Mahniču kot teoretiku dr. Aleš Ušeničnik in dr. Ivan Pregelj. Prvi je skušal prikazati Mahničev filozofski portret, drugi pa njegov vpliv in vlogo v slovenski književnosti. Kar zadeva Ušeničnikovo razpravo o Mahniču kot filozofu je najbolj zanimiv njen tretji del, (prva dva sta zvesta reprodukcija znanih Mahničevih filozofskih nazorov), ki govori o Mahniču tudi kritično in skuša tudi bolj objektivno (zaradi časovnega odmika) vrednotiti njegove filozofske napore. Ušeničnikova sodba, ki je bila sicer polna dolžnega spoštovanja, je Mahničevo filozofijo v precejšnji meri relativizirala: »Če se ozremo nazaj, vidimo, kje je bila Mahničeva prava moč in veličina, Mahniču ni bilo na umu, da bi snoval svojo filozofijo. Ne snovati nove filozofije, ampak uporabiti filozofijo Aristotelovo in Tomaža Akvinskega na vse kulturno življenje, to se mu je zdelo najvažnejša naloga v naši dobi.«²¹ Ta sodba je seveda toliko točna, kolikor priznava, da pri Mahniču nimamo opraviti z originalnim filozofom, ampak s človekom, ki je skušal iz estetike napraviti orodje za svoj kulturno-politični boj, katerega cilj je bil organizacija klerikalizma. Ušeničnik v nadaljevanju priznava tudi Mahničevo zaletlost in fanatizem. Ušeničnik se ni spuščal v oceno Mahničeve estetike, ampak je suhoparno ugotovil, da je šlo bolj za idejno kritiko kot za estetsko, in da se Mahnič ni zavedel pomembnosti tipično estetskih prvin umetnosti (ta očitek bo kasneje doletel tudi Ušeničnika).

¹⁹ Dr. France Veber: *Anton Mahnič*; Njiva, 1921/22, str. 376.

²⁰ Dr. A. Ušeničnik: *Dr. A. Mahnič in filozofija sv. Tomaža Akvinskega*, Čas XVI, str. 125.

²¹ Dr. A. Ušeničnik: *Dr. Anton Mahnič kot filozof*; Čas XV, 1921, str. 161.

Drugi recenzent je bil dr. Ivan Pregelj, ki pa je bil v svoji oceni Mahničevega filozofsko-estetskega dela precej bolj previden od Ušeničnika: »... da more biti Mahničev estetski nazor če že ne popolnoma tomistično sholastičen, prav gotovo temu zelo bližnji... Ker se je uveljavljal bolj kot *poljudni* estetičar in ga je estetični študij le toliko zanimal, vkolikor mu je bil nujno potreben kot uvod v podrobna raziskovanja po 'vsebini' slovenskega lepega slovstva, ni mogoče reči, da je Mahnič ugotovil kakšen sistem slovenske estetike...«²² Tudi Pregljeva sicer apologetska razprava priča, da so se tudi katoliški somišljeniki zavedali Mahničeve *prvenstveno ideološke* vloge in neustreznosti njegove estetike. Naša sodba o Mahničevi estetiki bi torej bila, da je vseskozi eklektična, s prevladujočimi avguštinskimi prvinami.

Mahnič torej s svojim ideološkim radikalizmom ni užival nedeljenih simpatij niti v lastnem taboru. V tistem nasprotju je bil z njim vsekakor dr. Frančišek Lampe, o katerega estetiki velja spregovoriti nekaj več.

II.

Dr. Frančišek Lampe (1859—1900) je o estetiki pisal tomistično, vendar so posledice njegovega nauka precej drugačne od Mahničevih. Lampe je ustanovil mladinsko revijo *Dom in svet* (1888), ki je imela veliko vlogo kasneje, ko je njeno uredništvo prevzel za nekaj let Izidor Cankar. Lampe je bil v filozofiji mnogo bolj razgledan, veliko bolj strpen in tudi bolj konstruktiven kot njegov kraševski tovariš Mahnič. Poleg tega je znal zapletene filozofske probleme, pa naj so to bili problemi v ontologiji, spoznavni teoriji, v psihologiji ali estetiki, preliti v lep in razumljiv jezik. S tega vidika je poleg Ušeničnika Lampe izredno pomemben za slovensko (sholastično) izrazoslovje.

Za našo problematiko so posebej pomembne te publikacije: *Uvod v modroslovje* (1887. leta, po letnici sovpada s knjižno izdajo Mahničevih *Dvanaest večerov*, ustrezno poglavje iz knjige *Cvetje s polja modroslovnega* (1897), razprava *Lepota in nrvnost* (*Dom in svet*. 18), ter nedokončana razprava *O lepoti* (*Dom in svet*, 1900). K tem pa bi lahko dodali še nekaj strani iz njegovega *Dušeslovja* (1890).

Najprej si bomo ogledali Lampetove estetske nazore, kakor jih je formuliral v *Uvodu v modroslovje* in tvorijo poslednjo disciplino, ki jo je uvrstil v svojo sistematično knjigo, v kateri je pravzaprav zvesto in v lepi besedi razgrnil celotno tomistično filozofijo pred slovenskega bralca.

Osnovno izhodišče, ki upravičuje obstoj estetike kot filozofske in znanstvene discipline, je po Lampetovem mnenju dejstvo, da imajo vse čutno zaznavne stvari obliko. Pri oblikah pa vladajo določene zakonitosti in načela, zato sodi tudi nauk o oblikah v filozofijo. Seveda pa gre estetiki samo za takšne oblike čutno zaznavnih stvari, ki »... imajo še to posebno lastnost, da vzbujajo v našem duhu *prijetna čustva*.«²³ Tu velja opozoriti, da Lampe strogo razlikuje *čustvo* od *občutka*, kar je posebej utemeljil v svoji psihologiji. Občutek namreč vzbujajo vse

²² Dr. Ivan Pregelj: *Mahnič in slovensko slovstvo*; Čas XV, 1921. str. 173—174.

²³ Dr. Fr. Lampe: *Vvod v modroslovje*; SM 1887. str. 97.

čutno zaznavne stvari, čustvo pa mu je posebno stanje duha, ki so mu lahko izvor občutki in predstave. Posebej pomembna se mu zdijo tista čustva, ki nastanejo na podlagi *vidnih* in *slušnih* čutnih vtisov. Tu namreč ob zaznavanju določenih oblik (vidnih in slušnih) nastane *posebno* čustvo, ki ga avtor imenuje *estetsko čustvo*: »... navadno pravimo, da imamo za to čustvo, posebno moč, katero imenujemo *lepočutje*, tj. zmožnost, čutiti ali poznavati lepoto.«²⁴

Seveda pa človek ne pozna samo lepočutja, to je prijetnega čustva ob dojetju lepega, ampak tudi nasprotna čustva ob sprejemanju česa neprijetnega, grdega. Estetsko čustvo mu nastane na podlagi *željnosti*. Čustva so vedno vezana na to, kar jih vzbudi, saj mora imeti vsako čustvo za svoj obstoj poseben vzrok. In vzrok lepočutja je lepa oblika. Sama željnost pa je človeku prirojena, saj ga ovladuje močan nagon po prijetnem. Lepe oblike povsem razumljivo dojemamo predvsem z vidnimi in slušnimi čutili, vendar — kot pristavlja Lampe — lepo dojemamo tudi z umom.

Estetskemu čustvu, ki izhaja iz občutka prijetnosti, je vzrok lepota, ki pa je odvisna predvsem od oblike in manj od vsebine. V tej trditvi se kaže prvi bolj zaznaven odklik od Mahničeve idejne estetike. Ker je lepota odvisna od oblike, je tudi razumljivo, da je niso vsi predmeti enako deležni. S to trditvijo se je Lampe izognil težavam Mahničeve trditve, da so vsi predmeti enako resnično dobri in lepi. S tem pa je tudi pojasnil, zakaj nam nekateri predmeti ugajajo, drugi pa ne. Ker je Lampe sprejel v izhodišča svoje estetike čustvo lepega in prijetnega (pravzaprav gre za kategorijo *ugodja*), mora sprejeti vanje tudi čustvo neprijetnosti, odvratnosti. Glede na vse to določa Lampe estetiko takole: »Estetika' namreč sama pomeni nauk o čutenju in o čustvih. V sedANJI rabi pa 'estetika' ne pomenja nauka o čutenji sploh, ampak samo nauk o lepočutju. In to ne v prvi vrsti, ampak ta veda hoče razkazati zakone, pogoje in razne oblike objektivne lepote, kakor je sama na sebi. Ako je lepota — popolnost zunanje oblike, torej je lepota nekaj sama na sebi, in ni samo čustvo. Zato ima ta veda istinit predmet in zato je tudi prava veda. Estetika je modroslovna veda, ker razlaga najvišje principe.«²⁵ Tu gre, kot je iz citata lepo razvidno, za definicijo estetike z vidika objektivne lepote, ki je bila seveda tudi osnovna preokupacija Tomaža Akvinskega.

Kakor logika in spoznavna teorija po Lampetu razlagata, kaj je *resnica*, etika kaj je *dobro*, pojasnjuje estetika, kaj je *lepo*. Ti trije pojmi so Lampetu sploh najvišji pojmi in s tem ponavlja tisto hierarhijo idej, ki smo jo spoznali že pri Platonu, pri nas pa jo je ustoličeval Mahnič kot t. i. »metafizično trojico«. Vendar pa je treba opozoriti na to, kako Lampe vidi povezanost teh treh »najvišjih idej«: »Najvišje izmed njih je ideja dobrega; torej ne more biti v resnici nič lepo, ako ni dobro. Prav tako je tudi ideja resnice obče veljavna ideja. Ako bi se kaj ne ujemalo z resnico, ne more biti niti dobro niti lepo. Ne smemo pa misliti, da je ta medsebojna razmera samo zunanja. Ideje te se najože strinjajo in prešinjajo. Kjer je ena, in sicer popolna, tam sta tudi obe drugi. Vse tri ideje lahko združimo v eni ideji — *popolnosti*.«²⁶

²⁴ Idem, str. 97.

²⁵ Idem, str. 98.

²⁶ Idem, str. 98.

Prav ta koncepcija je bila izhodišče tudi za Mahničevo estetsko misel in zlasti za njegovo pojmovanje umetnosti. Lampe izhodišče sicer sprejema, vendar zavije v drugo smer, kot bomo še kasneje videli. Takšno pojmovanje, kot ga je izpeljal npr. Mahnič, pa jemlje estetiki vsakršno relativno samostojnost, saj jo prek *ontologije* veže predvsem na *etiko* — estetika je tu povsem podrejena in je prav malo možnosti za raziskovanje dejanskega estetskega fenomena (za kar naj bi estetiki tudi v prvi vrsti šlo).

Estetiko pa razvija Lampe tudi *praktično* in ne samo kot teoretsko znanost. *Zakoni*, ki jih estetika razkriva, veljajo kot *pravila* za estetsko delovanje in ocenjevanje. Človekovo estetsko delovanje je *umetniško* ustvarjanje. In to je tudi rob, čez katerega estetika nekako pade iz filozofije. Po znanem Aristotelovem kriteriju namreč pomeni estetika filozofsko disciplino le toliko, kolikor odgovarja na vprašanja o najvišjih estetskih načelih in zakonitostih. Estetika kot nauk o umetnosti pa sega čez ta rob. Tako razpade Lampetu estetika na dva dela, in sicer na 1. »pravi« nauk o lepem (to je nauk o objektivni lepoti) in 2. v nauk o umetnosti. Ta pa se deli na nauk o umetnosti nasploh in na nauk o posameznih zvrsteh umetnosti.

Pri vprašanju o objektivni plati lepega postane Lampe izredno previden ter modro ugotovi, da ni mogoče odgovoriti na vsako vprašanje meritorno. In eno izmed takšnih vprašanj se mu zdi vprašanje *kaj je lepo*, ker ga vsak filozof pojmuje po svoje in so zato tudi odgovori silno različni. Posreden (psihologistični) odgovor pa Lampe vseeno pripravi: vprašanje po lepem preoblikuje v vprašanje: *kdaj napravi lepa oblika na človeka prijeten vtis*. Tu pa je videl dva možna odgovora: *realističnega* in *empiričnega*. Ta slednji način je v tem, da analiziramo vse lepe predmete in ugotovimo njihove splošne in seveda tudi skupne znake. Druga pot je metafizična in pomeni logično izpeljevanje lepega iz ideje lepega: »Vse stvari izhajajo iz neskončnega božjega razuma. Vstvarjene so po večnih vzorih ali idejah. Ideje so neskončno popolne, kakor Bog sam: vstvarjene reči pa so bolj ali manj popolne, kolikor bolj so podobne idejam. Ker so vse reči vstvarjene, ne morejo biti nikdar popolne. Ona stvar je *objektivno* lepa, ki se ujema v svoji obliki z idejo božjo. *Za nas* lepa (tj. v nas zbuja lepočutje) je ona ideja, ki se ujema z našo idejo popolnosti.«²⁷

To pot do pojma lepega imenuje avtor *idealistično*, mi pa bi dejali, da je to spekulativno-deduktivistična pot, ki je vrh vsega še tako rekoč neuporabna (kar dokazuje tudi Mahničev primer.) Vsekakor pa je bolj zanimivo subjektivno spraševanje, ki kaže Lampetovo psihološko, empirično orientacijo, ki je prešla (vsaj zdi se tako) v psihologizem. Seveda pa išče Lampe znake lepega v soglasju, harmoniji in urejenosti delov celote. Naloga estetike mu je — s tega vidika — da ugotovi zakone takšnega soglasja in harmonije. Harmonija mu ni nekaj enovitega, saj lahko zaznamo več vrst soglasja, ki jih mora estetika klasificirati po enotnem kriteriju. (Lampe našteva v zvezi s to klasifikacijo pojme, kot so veličastno, mično, milo, komično itd.). Lepe stvari bivajo v vsej hierarhično razvrščeni naravi in sicer od anorganskega sveta prek rastlinstva in živalstva (človekov organski svet), do človeka.

²⁷ Idem, str. 100.

Drugi del Lampetove estetike se ukvarja z *umetnostjo*, to je s posebno vrsto človekovega delovanja. Človeka namreč po Lampetovem mnenju že lastna narava silí, da ga pri delu vodi ideja Lepega. Ta del estetike naj bi pokazal, kaj je bistvo umetnosti, kakšen je odnos med umetnostjo in naravo itd. Tu gre na primer za problem, ali naj umetnik naravo samo čim bolj verno posnema, ali naj jo tudi spreminja ali povzdiguje. Na to vprašanje Lampe v svojem *Vvodu* ne daje določenega odgovora, ampak samo navaja vprašanje kot problem. Od umetnika zahteva *okus* kot posebej razvit občutek za lepo.

Lepo izraža človek na različne načine in z različnimi sredstvi. Glede na vse to imamo po Lampetovi navedbi šest zvrsti umetnosti: arhitekturo, kiparstvo, slikarstvo, glasbo, govorništvo in pesništvo. Pesništvo mu je »... najbolj obširna in največstranska umetnost, tudi se dá združiti z glasbo in govorništvom. Med govorništvom v širjem pomenu in med pesništvom ni lahko določiti mej. Delokrog pesništva je tako obširen, kakor daleč sega moč govorništva.«²⁸

Temeljna razlika med filozofijo in estetiko je, da se filozofija opira na človekov razum, estetika pa na »zdravo čustvo«. Pred estetiko sta dve izraziti nevarnosti, namreč: »... da se ne zakopljemo v kak enostranski modroslovni nauk in po tistem nauku — kakor po kopitu — ne razpravljamo cele estetike. Tako ravnanje mnogokrat silo dela posameznim pojavom. Napačno pa bi tudi bilo, ako bi se kdo kar nič ne oziral na načela in nauke zdravega modroslovja ali zdravega uma ter dal voditi se samo svojim čustvom. Po tej poti se nikdar ne pride do vednosti.«²⁹ V tem odstavku (ki je tiskan drobno) je nemara izražena Lampetova implicitna kritika Mahničeve praktične estetike, ki je zašla v moraliziranje, na muho pa je Lampe nemara vzel tudi Stritarjev sentimentalizem. Naloga estotov, kakor jo je videl Lampe, naj bi bila uskladitev estetike z etičnimi pravili, zakaj: »... kar ni dobro, tudi ni lepo. Senzualizem je hotel osvoboditi umetnost in estetiko od oblasti nraavnih zakonov. A to je v veliko škodo umetnosti in nraavnosti. Gotovo je tudi znamenje slabega nraavnega čuta, ako se kdo more radovati nad slabim, hudim dejanjem ali nad pregreho.«³⁰ Ta citat smo navedli *in extenso*, da bi z njim opozorili, kako je moral kljub drugačni zasnovi tudi Lampe priznati težo tomistične metafizike in na tej ravni ostati dosledno na Mahničevem stališču o »metafizični trojici« in o višjem vrednotenju dobrega od lepega. Vendar ne bi bili dosledni, če ne bi ugotovili, da je Lampe bil tudi proti golemu moralizatorstvu, saj je bil mnenja, da za estetsko kritiko ne zadostuje samo »spretno pero« in sposobnost skromnega razlikovanja med lepim in grdim — estetika mu je kljub vsemu bila in tudi ostala znanost.

V preostalih delih, kjer je govoril o estetiki in smo jih že omenili, govori o lepem, v objektivnem in subjektivnem smislu, kar je povsem v skladu s tradicijo. Osnovno izhodišče je, da je lepo *lastnost stvari*, ne pa samo lastnost, posebnost človekovega *gledanja* stvari: »... Kar je lepo, to ni morda prevara, ampak je prava istina... zaradi tega moramo odločno zavrniti modroslovce in estetike iz tako znane kritične (KANT-ove) šole, ki so imeli lepoto ne za istinito lastnost, ampak za način subjektivnega naziranja... lepota ni nikakor telo, nobena snov.

²⁸ Idem, str. 102.

²⁹ Idem, str. 103.

³⁰ Idem, str. 103.

Snov npr. zaužijemo, a nihče ne zaužije lepote. Lepota tudi ni nikak duh. Duha ne vidimo, a lepe reči vidimo in slišimo. Zato moramo reči, da je lepota lastnost ali svojstvo predmetov. Snovne stvari *imajo* lepoto, so lepe, a nikdar ni snov sama lepota . . .³¹ Lepo kot lastnost stvari tudi ni povsem čutne narave, zato ga ne moremo zaznati zgolj s čutili, ampak je za to potreben razum. Da bi bila Lampetova pozicija povsem jasna, naj navedemo nekaj primerov, kako določuje bistvo lepote Lampe po objektivni plati: »Opazovanje nam tudi pravi, da se v stvareh bolj ali manj kaže njihovo bistvo v nekaterih cvetlicah so krepkejšje barve in duh, in večje oblike; v nekaterih so barve medle, življenje je slabotno. V prejšnjih je bolj izraženo bistvo, v teh pa manj, zato so tudi one lepše mimo teh Slikar n. pr. hoče naslikati žalostno mater ob smrtni postelji svojega otročiča. Ako naslika to, kar je naravno ali bistveno v žalosti in kar je naravno v materinem čutenju in ravnanju, tedaj je slika lepa . . .³²

Glede na to je lepota ozko povezana z bistvom pojava ali predmeta. Še več, slika je lepa samo v primeru, če izraža bistvo tega, kar upodablja, če izraža pravilno naravo tega, kar predstavlja. Iz tega stališča izhaja tudi, da stvari niso enako lepe, da torej »metafizično trojico« ne gre jemati dobesedno in naivno. Torej: » . . . da lepi predmet vsestransko in celotno izraža bistvo lepota je prav v *tem popolnem* izrazu bistva kake stvari.«³³ Lepota je torej utemeljena ontološko in se kot pojav pokaže le v toliki meri, kolikor je pojav popoln, kolikor je v skladu s svojim bistvom (idejo). To sicer spominja na Mahničovo teorijo, vendar je to samo videz, kajti lépo je v skladnosti, kar je mnogo bolj aristotelovska kot pa platonistična pozicija. Da pa se Lampe »metafizične trojice« nikakor ni mogel znebiti, nam priča tudi naslednji odlomek iz *Cvetja*: »Lepota je tista popolnost ali dobrotta kake stvari, ki se javi ali kaže po vnanje. Lepote ni treba preiskovati z globokim mišljenjem, ni je treba iskati z drobnogledom, ampak pokaže se nam tedaj, kadar se pokaže stvar. Ko bi se popolnost tako ne razodevala, ne bi bila lepota, čeprav bi bila vrlina in stvari v prid.«³⁴

Temeljno načelo te teorije je zanikanje Kantovega subjektivističnega utemeljevanja lepega. Objektivistična Lampetova teorija zahteva tudi posebno stopnjevanje lepega. Tako loči *lepoto* v čutnih stvareh, *nadčutno lepoto* (lepota lepih dejanj, idej itd.), *pravo lepoto* (ki izhaja iz narave nekega predmeta) in *navidezno lepoto*. Prav ta zadnja »lepota« je možnost, da avtor neko umetnino proglasi za navidezno lepo, da pa njeno bistvo ni lepo, zakaj: » . . . Prava lepota izvira iz celotne narave kakega predmeta, nepravna je pa samo slučajno na kakem delu ali na kaki strani dotičnega predmeta . . .³⁵ Teorija, da je lepota v popolnosti pojava, pa je na težki preizkušnji že ob samem premisleku, da se nam mnoge, sicer pojavno popolne stvari, ne kažejo vselej kot lepe in dobre. Resnici na ljubo je na ta moment opozori že Mahnič, pomislil pa je nanj tudi Lampe, pri čemer je svojo razlago utemeljeval predvsem psihološko. Njegovo sklepanje gre naslednjo pot: popolne stvari se nam večkrat ne zde lepe, ker je *dojemanje* lepote ne samo človekova sposobnost ampak tudi posebno stanje duha. Po Lampetu gre za to,

³¹ Dr. Fr. Lampe: *Cvetje s polja modroslovnega*, 1897, str. 215.

³² Dr. Fr. Lampe: *O lepoti*; Dom in svet XXIII, 1900, str. 131.

³³ Idem, str. 131.

³⁴ Dr. Fr. Lampe: *Cvetje s polja modroslovnega* cit. izd. str. 219.

³⁵ Idem, str. 221.

da je povsem odvisno od človekovega trenutnega gledanja na stvar, ali v njej vidimo lepoto ali ne, da je torej zaznavanje lepote odvisno od mnogih zunanjih in notranjih okoliščin. Lampe duhovito meni, da je npr. lev izredno lepa žival, če pa se bom moral soočiti z njim v puščavi, ga ne bom estetsko užival, mapak bom videl v njem samo žival, ki mi streže po življenju. Naš avtor torej meni, da je lepota sicer nekaj objektivnega na stvareh, da pa je zaznavanje, percipiranje te lepote nekaj izključno subjektivnega. To pa pomeni, da mora imeti človek poseben čut za sprejemanje lepega in ta čut smo že spoznali kot *lepočutje* (včasih govori Lampe tudi o *lepočustvu* in *krasnočustvu*). Podrobneje obravnava ta pojav v svoji Psihologiji ali *Dušeslovju*. Po subjektivni plati se mu kaže lepota kot dojetanje v skladu s tomistično definicijo: »Lepo je vse tisto, kar ugaja«. Ugajanje kot psihološki pojav pa ni niti zgolj čutne niti zgolj duhovne narave: »Lepi predmeti so oni, ki nam *ugajajo* po svoji obliki. Da si pojasnimo ta čustva, moramo gledati na to, kaj v njih deluje in kako se vzbujajo. Brez spoznanja gotovo ni nikakega čustva. Spoznamo pa s čutom in z umom Takoj s spoznanjem se rodi neka prijetnost, ugodnost To čustvo je deloma čutno, deloma nadčutno. Močno je, ker je čutno, a tudi vzvišeno je, ker je umsko. Zato jo moramo šteti med najznamenitejša stanja našega duha, ker obsega in zanima vse duševne sile.«³⁶ Uživanje lepote pa je prvenstveno duševno delo, zato ga pozna samo človek, hkrati pa predstavlja tudi poseben način človekovega spoznavanja, ki mu Lampe prisoja *posredniški* značaj: ». . . iz našega razkladanja se je tudi lepo razvidelo, da izhajajo estetična čustva iz čutnega spoznanja, kakor tudi iz umskega, torej so v sredi med obema . . .«³⁷ Lampe zagovarja torej *intelektualistično* koncepcijo estetike, po kateri je racionalna dejavnost (razum, um) bistvena za dojetanje lepega.

Lampetu je estetika znanost o zakonih lépega. Pozna pa jih šest (v *Dušeslovju* samo pet): zakon *enotnosti*, *različnosti*, *popolnosti*, *prostega razvoja*, *javnosti* in *usmerjenosti*, ki so bolj ali manj posledica aristotelovske estetike. S tem avtor nekako zaključi metafizično obravnavanje estetike in se posveti obravnavanju pojave umetnosti, ki zanj ». . . izvira iz človekove narave, kakor izvira vsako drugo človekovo delovanje . . .«³⁸ Psihološko je spodbuda za umetniško ustvarjanje po Lampetu nagon po posnemanju lepih oblik, je pa hkrati umetnost samosvoja dejavnost, ki ima svoje cilje in svoje potrebe. Umetnost ni nekaj neobhodno potrebnega: ». . . umetnost ne ustreza potrebam življenja, marveč samo lepša, kakor pravimo, življenje naše, njen namen ni drug, kakor izvajati ali ustvarjati lepe stvari . . .«³⁹ Posnemanje je tu pojmovano v aristotelovskem smislu kot poustvarjanje in soustvarjanje. Teorijo posnemanja pa je Lampe dopolnil še s teorijo umetnosti kot *iluzije*, ki se mu zdi bistvena poteza umetnosti: ». . . Za umetnika je neizogibno potrebno, da vzbudi videz ali iluzijo v onem, ki hoče uživati umetno delo. Taka iluzija je *estetična iluzija* Tako nas dvigne umetnik s čarodejno svojo močjo nad navadni svet, da je tudi ta umetnikov svet le nekoliko očiščeno ogledalo navadnega sveta.«⁴⁰ Da bi teorijo spravil v sklad z metafizično osnovo svoje estetike, je prisiljen Lampe definirati umetnost takole: »Umetnosti bistvo in namen je,

³⁶ Dr. Fr. Lampe: *Dušeslovje*. MS, 1890, str. 415—416.

³⁷ Idem, str. 417.

³⁸ Dr. Fr. Lampe: *Cvetje s polja modroslovnega*; cit. izd. str. 228.

³⁹ Idem, str. 231.

⁴⁰ Dr. Fr. Lampe: *Dušeslovje*. cit. izd. str. 314.

da prosto ustvarja in kaže lepe predmete na podlagi resnice, kakor bi jih ustvarjala природа sama.«⁴¹ Iz te definicije umetnosti kot čiste človekove kreacije bi sledilo liberalno gledanje na umetnost. To pa bi avtorja nujno privedlo v protislovje ne samo z Mahničevim nazorom, ampak tudi z uradno katoliško koncepcijo umetnosti kot dekle teologije. Zato je prisiljen to definicijo nekoliko omejiti in relativizirati; gre torej za vprašanje odnosa med *etiko* in *estetiko*, ki jo je tomizem vedno reševal v prid etike, v prid dobrega in dokazoval prednost dobrega pred lepim, gre v skrajni liniji za odnos med *nravnostjo* in *umetnostjo*. Lampe rešuje ta pitijski problem naravnost salamonsko, saj mora uskladiti »metafizično trojico« s tezo o svobodnosti umetnosti. Umetnost je svobodna, toda: »Umetnosti namen je ta, da nam prosto ustvarja lepe predmete. Vodi jo le ideja lepote; nikakor ne zahteva nravnost umotvorov od posameznih ljudi. A po lepoti deluje na umotvore tudi nravnost, ker ne more biti nič lepo, kar ni nravno-dobro; pač pa je nravno-dobro to, da se pospešuje prava lepota. Potemtakem ni umetnost neodvisna, zakaj določuje ji pot prava ideja lepote, in ideja lepote mora biti vedno v soglasju z resnico in nravno dobroto. Zato je resnično, da je umetnost prosta, namreč v tem pomenu, da je ne zahteva nravnost in je ne more izsiliti pravo, kakor druga naša dejanja; *ni pa prosta v tem pomenu, kakor da se ji ni treba ozirati na nravnost.* (podčrtal F. J.). Nrnavnost ne more nikdar in nikjer izgubiti svoje moči in veljave, tudi v lepih predmetih ne.«⁴²

Sem zdaj sodi poglavje o *navidezni lepoti*, ki smo jo že omenili. Ta se nam kaže npr. v lepih rimah, v lepi obliki pesmi, ki pa ima lahko npr. pohujšljivo vsebino. Ljudem tudi takšna lepota ugaja, ker so pač nagnjeni (po tomistični ugotovitvi) k čutnosti.

Kljub različnim nihanjem in zvijačam pa je vendarle tu razvidno drugačno vrednotenje umetnosti, kot pa ga je zagovarjal Mahnič. Izvor teh razlik je samo filozofsko izhodišče, pa tudi metodološki prijem. Na eni strani imamo platonsko-avguštinsko pojmovanje umetnosti kot dekle teologije, na drugi pa aristotelovsko tradicijo. Po metodološki plati gre pri prvi koncepciji za deduktivistično, aprioristično gledanje, po drugi pa za aposteriorizem, ki je zelo blizu empiristični tradiciji. Teološki moment je seveda tista točka, v kateri se morata obe koncepciji ujemati med seboj. In tu (v prednosti morale pred umetnostjo) se tudi Lampetova estetika nujno sprevrže v ideološko obrambo Cerkve in njenih temeljnih idej.

Mahnič in Lampe sta torej predala Slovincem dve možnosti estetike, kakor je nastajala znotraj cerkvene ideologije. Sprožila sta znotraj katolicizma tudi na estetskem področju notranjo diferenciacijo, ki jo je zelo lepo nakazal nadaljnji razvoj estetike pri Ušeničniku in pri Izidorju Cankarja.

III

Ušeničnik kot dolgoletni glavni verski in politični ideolog ter avtoriteta na področju filozofije seveda v svoji teoretski dejavnosti ni mogel izpustiti tako pomembnega področja, kot ga je predstavljala za slovensko srenjo estetika in teorija umet-

⁴¹ Dr. Fr. Lampe: *Cvetje s polja modroslovnega*; cit. izd. str. 233.

⁴² Idem, str. 262—263.

nosti. Svoje najpomembnejše spise s področja estetike in umetnostne kritike je Ušeničnik zbral v svojih Izbranih spisih, in sicer v II. in VI. zvezku. Pripomniti velja, da ni pisal kakšne svoje estetike, ampak da je s stališča mahničevsko orientirane misli razsojeval o različnih, tudi estetskih problemih. Njegova estetika se je vedno na kraju izkazala za ideološko estetiko. Lahko rečemo, da je bilo njegovo osnovno načelo tisto, po katerem je estetika absolutno podrejena etiki, umetnost npravnosti. Za ta namen je nemara najbolj karakteristična njegova razprava *Umetnost in npravnost*, ki jo je avtor prvič objavil 1943. leta ter ponatisnil v 2. zvezku svojih *Izbranih del*.

Najprej je razmišljal Ušeničnik o vprašanju »Ali sme umetnost prikazati kaj nenaravnega?«⁴³ Po sholastični metodi, ki je v tem, da postavlja teze in antiteze (za in proti) ter dialektično iskanje sinteze nasprotujočih si stališč, najprej navaja Ušeničnik pritrdilne odgovore, ki govore v prid tezi, da je umetnost avtonomna in ji morala ne more predpisovati svojih zakonov. Sklepanje gre v tej smeri, da umetnost prikazuje obliko in ne vsebino (da ji gre za *kako* in ne za *kaj*), da umetnik lahko prikazuje umetniško nekaj grdega, kar je priznaval tudi Tomaž Akvinski (pod Avguštinovim vplivom). Če torej umetnik lahko prikazuje nekaj grdega, bi lahko isto veljalo tudi za prikazovanje nečesa nemoralnega. Umetniku je osnovno vodilo resnica, in ker je življenje osnovni predmet umetnosti, ga umetnik ne sme in ne more potvarjati. Po naštevanju vseh navedenih argumentov v prid pritrdilnega odgovora, navede Ušeničnik še vrsto *negativnih* argumentov. Tu postavlja vrsto ugovorov mahničevskega tipa: predmet umetnosti je »lepo«, kar pa je nenravno (etično grdo) nikakor ne more biti lepo: torej nenravnost ne more biti predmet umetnosti. Nenravnost je neskladnost, umetnost pa je skladje, harmonija. Umetnost torej ne more biti resnica tega sveta, vsakdanjosti, ampak: »... namen umetnosti je človeka blažiti in npravno usovršovati, prikazovati mu izgubljeni raj, dvigati ga v idealne višave da bi pozabil na nižave življenja . . .«⁴⁴ Umetnost naj torej življenje idealizira, življenje naj prikazuje v njegovi idealni obliki, kot takšno, kakršno bi moralo biti in ne, kakršno je. Umetnik ustvarja po navdihu, navdih pa je božji dar, in tako ni mogoče, da bi dobil umetnik navdih za nekaj nenravnega.

Antiteza, kakršno je v pravkar omenjeni razpravi postavil Ušeničnik, je gotovo več kot tipična za pedagoško-utilitaristično koncepcijo umetnosti, ki podreja umetniško ustvarjanje ideološkemu cilju — tu si lahko ždanovščina in mahničevstvo podasta roke, in v nekem smislu tudi cerkvena pedagoška umetnost ter tako imenovani socialistični realizem. Ušeničnik se v omenjeni razpravi sklicuje na Aristotela, ki naj bi učil, da mora umetnost idealizirati življenje, vendar to njegovo mnenje ne drži zaradi drugačne rabe termina ideal, ideja, bistvo. Pri Aristotelu ne gre za idealiziranje v mahničevskem smislu, ampak za doseganje notranjega bistva, ki ga narava v stvari ni dosegla docela. In tako izpelje iz obeh antitez Ušeničnik sintezo: »Kar je nenravno samo po sebi ne more biti predmet pravi umetnosti, more ji biti predmet v službi resnice in lepote.«⁴⁵

⁴³ Dr. A. Ušeničnik: *Umetnost in npravnost*; IS II, str. 275.

⁴⁴ Idem, str. 276.

⁴⁵ Idem, str. 276.

Pravi predmet umetnosti je samo lepo in prava umetnost je v tej konceptiji samo tista, ki nudi estetsko ugodje, tj. občutek lepote. Brez lepega ni umetnosti in estetski zakoni so nujno podrejeni etičnim. Zato Ušeničnik tudi zavrača estetski formalizem, ki naj bi videl bistvo lepega zbolj v obliki, ne pa tudi v vsebini. Umetniška lepota je čutna lepota, zato je s tem v zvezi naloga umetnosti, da »... nam prikazuje nadčutno lepoto v čutni obliki...«⁴⁶. Ker pa velja metafizična enotnost dobrega, resničnega in lepega za zakon, že apriori ne more biti nekaj, kar je etično slabo, grdo, hkrati vendarle estetsko lepo. Res je, da brez lepe oblike ni umetnine, in prav zato je Ušeničniku umetnik le oblikovalec nečesa, kar je v končni stopnji lepo.

Etične vrednote so po Ušeničnikovem globokem prepričanju nad estetskimi tudi zato, ker je umetnik človek in mora s svojo umetnostjo služiti človeku. Vrednote imajo namreč po Ušeničniku svojo posebno hierarhijo, najvišje so religiozne, potem stoje etične, nato vse druge, med njimi tudi estetske. To je tudi razlog, zakaj ni mogoče umetnine ocenjevati zgolj po estetskih merilih: že sv. pismo ukazuje, da je treba izdreti oko, ki te pohujšuje (Mt. 5, 29), to pa po Ušeničniku pomeni naslednje: če te umetnost pohujšuje, jo moraš zavreči, sicer pa umetnost služi ugodju in jo je v tem primeru toliko lažje pogrešati. (S tem je seveda parafraziran *Lessing*). Iz tega sledi, da je nenravnost vendarle možen predmet umetnosti »... a le v službi resnice in lepote.«⁴⁷ Umetnost naj s prikazovanjem zla svari pred njim, če pa gre za umetnost, ki tega ne počne, ki v lepoto odeva »nenravnost in greh«, takšna umetnost ne zasluži tega imena in je *lažna umetnost*.

To se pravi, da umetnost nikakor ne more biti avtonomna, ker jo omejujejo etični zakoni. Nenravnost je možen predmet umetnosti, kolikor služi resnici. — Toliko se torej Ušeničnikova konceptija vendarle razlikuje od Mahničeve. Za razlikovanje med pravo in lažno umetnostjo pa mu ne more služiti estetski, ampak moralni kriterij. Estetika torej ni samozadostna znanost, umetnina pa je nekaj, česar ni mogoče motriti zgolj skozi estetska očala.

Za Ušeničnikovo razpravljanje o odnosu med umetnostjo in moralno, med estetskim in etičnim, je nemara dovolj značilna njegova replika na Izidorja Cankarja beležko o obisku pri Otonu Župančiču. 1941. leta je Izidor Cankar objavil v *Domu in svetu* vrsto zanimivih interjujev (*Obiski*) z znanimi slovenskimi umetniki: pisatelji, slikarji in glasbeniki. Obisk Izidorja Cankarja pri Otonu Župančiču pa je dal misliti tudi Alešu Ušeničniku. Župančič je namreč izjavil tole: »... Odkrito povem, da vidim na katoliški strani neko metodo, ki mi ni všeč in ki bi se dala dokazati; metodo, ki je resnični umetnosti po mojem mnenju škodljiva... . . . Kritičnik, ki stoji na drugem stališču kot umetnik, sme in mora konstatirati, da se umetnik v svojih umskih rezultatih moti. Toda zaradi tega ne sme odreči knjigi estetske vrednosti... . . . Meni se zdi, da se je pri nas napravil iz kulture in umetnosti politicum; od tod izvira pristranska kritika.«⁴⁸

Temeljna misel, s katero se Ušeničnik ne more strinjati, je v tem, da bi moral po Župančičevi ideji kritik znati ločevati idejo in obliko, »... vsebino in izraz,

⁴⁶ Idem, str. 277.

⁴⁷ Idem, str. 281.

⁴⁸ Izidor Cankar: *Leposlovje — eseji — kritika, I*; SM 1968, str. 212; prvi natis *Dom in svet* 1911, str. 77.

problem in formo.«⁴⁹ Ušeničniku ne gre v račun, da je lahko nekaj idejno zmotno (etično nemoralno), estetsko pa lepo, umetniško. Umetniško lepo je to, kar gledano, spoznano ugaja — to je Ušeničniku izhodišče vsake estetike. In če bi umetniki sledili vsaj splošnim zakonom estetike, bi po njegovem sploh ne bilo več problemov. Umetniški zakon je po njem tudi psihološka resničnost in nrvnost, ker brez nje ni harmonije. Tu se sklicuje na nekega dr. J. Müllerja, ki je v svoji *Filozofiji lepega* (*Eine Philosophie des Schönen* — 1897) zapisal, da je golota v umetnosti nekaj neumetniškega, ker da je pri človeku nenaravna. Tako naj bi bili zakoni umetnosti že sami zase porok za moralnost in idejno čistost umetnine. To pa pomeni, da dela, ki kršijo te »klasične zakone estetike« sploh niso umetnine: »Že umetniški zakoni potemtakem zadostujejo, da se izloči mnogo tega, ob kar se kritika vsaj v interesu kulture po pravici spotika . . . Umetniški užitek mora biti čist in veder, zato mora umetnik vse izločiti, kar bi kalilo to vedrost . . .«⁵⁰ Vse to so seveda posledice tomistične metafizične estetike, ki uči enost lepega, resničnega in dobrega. Nemoralnost je nekaj grdega, blodna umetnost je lepa samo na videz, saj je nemoralna.

V nadaljevanju svojega razmišljanja se mora Ušeničnik dotakniti problema indiferentnosti resnice za umetnost, kar je bila tudi osnovna teza formalistične estetike. Ušeničnik dopušča, da sme umetnost uporabljati zaradi dramatičnosti in konfliktnosti tudi nenravne in protiverske elemente, vendar zgolj kot kontraste, da bi se ob njih še bolj pokazala v lepi luči morala in vera. »Vprašanje je torej le, ali more biti blodna ali nenravna ideja sama zase predmet lepe umetnosti?«⁵¹ Lahko je, vendar samo v okiru »tehnične umetnosti«, v smislu »notranje psihološke ustvarjalnosti« pa ne. Tu gre za formalno lepoto, zaradi česar pa so ta dela ob svojo vsebinsko lepoto. Ušeničnik sklene svojo razpravo, da » . . . ne moremo prisditi odlike popolnoma lepih umotvorov delom, ki so v njih utelešene umske ali nrvne blodnje.«⁵² V opombi v IS priznava Ušeničnik, da iz estetskih zakonov ne sledijo etična, preprosto zato, ker ima tudi disharmonija estetski značaj in ker estetika zadeva obliko in ne toliko vsebino, nenrvnost pa zadeva umetnika kot človeka ne pa umetnika — oblikovalca. Skratka 1940. leta je Ušeničnik vendarle priznal upravičenost tistega formalističnega načela, po katerem so estetski zakoni neodvisni od etiških.

Izredno zanimiv in vsekakor odločilen za Ušeničnikovo estetsko stališče in tudi njegov kasnejši molk o estetskih, umetniških vprašanjih je bil spor z Izidorjem Cankarjem, torej spor, ki je bil toliko bolj boleč, ker se je dogajal v istem taboru, kateremu je Ušeničnik sam pripadal ter bil v marsičem njegov voditelj.

Naša zgodovina slovenske estetske misli še ni dala dokončnega odgovora o tem, kakšno vlogo je imel v razvoju umetnostne teorije pri nas dr. Izidor Cankar — morebiti je celo prezgodaj soditi o njem, vendar nekaj besed o tem je treba povedati. Izidor Cankar je bil močna osebnost, ki je s svojim delovanjem zapustil mnoge sledi do danes — zlasti v umetnostni zgodovini. Bil je pogumen mož, saj je celo izstopil iz duhovniškega poklica, politično je deloval v okviru klerikalne

⁴⁹ Dr. A. Ušeničnik: *Umetnost in kritika*. IS II str. 287 (prvi natis v Času. 1911, str. 370—378; citat se nanaša na IS).

⁵⁰ Idem, str. 291.

⁵¹ Idem, str. 283.

⁵² Idem, str. 296.

stranke. O njem še nimamo nobene posebne monografije. Njegovo zbrano delo je uredil in izdal pokojni dr. France Koblar, njegov značaj pa je opisal v svojem posthumnem delu *Moj obračun*. Zapisati je treba nemara, da se je Izidor Cankar razvijal iz književnika (njegove novele in povesti je literarna zgodovina ocenila precej visoko) v znanstvenika, ki mu je šlo predvsem za umetnost zunaj ideoloških in političnih interpretacij. Ker se je ravno na tem področju moral bosti z Ušeničnikom, nemara ni preveč čudno, če se je počasi odvrnil od literature in se posvetil likovni umetnosti. Od literarno znanstvenih spisov je treba vsekakor omeniti uvode v *Zbrano delo* Ivana Cankarja. Za naš namen pa pride vsekakor za zdaj v poštev razprava: *Trideset let*, ki je izšla v reviji *Dom in svet* 1916. leta.

France Koblar opisuje v spremni besedi k 2. knjigi Izidorja Cankarja (Leposlovje, eseji, kritika) razmere, do katerih je prišlo zaradi spremembe v uredništvu *Doma in sveta*. Kot je znano, je revijo *Dom in svet* ustanovil dr. Frančišek Lampe 1888. leta in je imela pretežno prosvetiteljski, mladinski značaj. Ko je prevzel uredništvo te revije Izidor Cankar (1941. leta) se je začel spreminjati tudi značaj te revije. Postajala je dejansko literarna revija, v kateri je Cankar priobčeval spise svojega kroga pisateljev kot sta bila npr. Fr. Finžgar in France Bevk. In tu se je zapletlo: Finžgar z *Deklo Ančko* in Bevk s svojimi povestmi, v katerih je bilo seveda precej govora o t. i. spolni ljubezni (npr. *Anuška pred poroto*), sta vznemirila tisti del duhovščine, ki je sledil Jeranovemu verskemu in pedagoško ozkosrčnemu delovanju, ali če hočete tudi Mahničevski estetiki.

Najbolj vidno se je vznemirjal Ušeničnik, ki mu nova umetnostna politika *Doma in sveta* nikakor ni bila po godu. To je izrazil tudi v treh člankih: *Umetnik in npravna odgovornost*, *Večnostni pomen umetnosti* in *Leposlovje in leposlovna kritika*. Vse tri razprave so izšle v Času 1916. leta. Da bi razumeli reakcijo Izidorja Cankarja, njegov estetski *credo*, naj po vrsti analiziramo omenjene tri razprave, ki pomenijo pravzaprav napad na uredniško in estetsko politiko Izidorja Cankarja.

V prvi razpravi je Ušeničnik načel že staro vprašanje o odnosu med umetnostjo in moralo, ki ga je Mahnič enoznačno razrešil v prid morale. Ušeničnik seveda ni bil tako enostranski mislec, da ne bi videl pasti, ki jih skriva ta koncepcija — zato je bil tudi bolj previden v razvozlavljanju te problematike. Izhaja seveda iz trditve, da je človek — umetnik npravno odgovoren za svoja dela. Sámó npravno odgovornost pa definira takole: »Če pravimo ‚npravna odgovornost‘, mislimo na odgovornost, ki jo ima umetnik pred Bogom in vestjo za to, kako s svojo umetnostjo npravno vpliva na ljudstvo . . .«⁵³ Čim večji je umetnik, tem bolj je odgovoren za svoje umetnine, ker so te zelo vplivne. Ušeničnik razpravlja o načelih, po katerih naj bi razsojali o umetniku in njegovi moralni odgovornosti. Da bi se dokopal do odgovora na to vprašanje, je Ušeničnik analiziral tri komponente vsake umetnine: idejo, obliko in okolje, v katerem umetnina deluje. V zvezi z *idejo* v umetnini je seveda proti nasilni tendencioznosti, ker je ta v protislovju s postavko estetskega ugodja, zahteva pa od umetnika takšno umetnost, ki nas ne bo spravila v moralno nesrečo, zanj pa brez vernosti ni sreče: »Nas torej pravzaprav nič ne briga, kakšno umetniško naziranje ima umetnik. O tem se z njim pravdajmo kot estetje; kot *moralni cenzorji* (podčrtal F. J.) ga pustimo, da — v mejah religiozno-

⁵³ Dr. A. Ušeničnik: *Umetnik pa npravna odgovornost*; Čas X, 1916, str. 100.

sti in nrvnosti — svobodno misli, kar misli.«⁵⁴ Zdi se, da je to klasična postavka klerikalizma: umetnik grêši, kolikor hoêeš, samo êez vero ne »šimfaj«; to je tista postavka, ki jo je Cankar tako silovito osmešil v svojih Hlapcih.

Prvo vprašanje je torej Ušenièniku, ali se umetnikova ideja strinja z nrvnostjo. Zatem analizira s tega vidika nekatere novele v *Domu in svetu*, med drugim tudi Finžgarjevo *Deklo Anêko* in Bevkovo *Anuško pred poroto*. Pri obeh ugotovi, da ju ni mogoêe obsoditi »zaradi ideje«, saj kažeta s svojo zgodbo, vzeto iz êloveškega trpljenja, kakšni ne smemo biti. Zato pa obsodi Kraigherjevega *Kontrolorja Škrobarja*, ker je po njegovem ta roman nemoralen zaradi lascivnosti. Vendar se Ušeniènik še enkrat pomudi pri *Dekli Anêki* in ugotovi, da si je Finžgar kljub vsemu sem in tja dal duška pri opisovanju ljubezenskih strasti, to pa je zanj neumetniški element.

Ušeniènik torej vé za umetnost, vendar je ne bi dal v roke dorašêajoêi mladini: »Najveê zanimanja in povpreèno najveê časa za leposlovje imajo res le na pol dorasli mladenièi in mladenke Toda êe pisatelj nrvno izkvarjenost preživo opisuje, êe ljubezenske prizore presvobodno predstavlja, tako da èitatelj pogubne strasti tako rekoê doživi in si jih živo predoèi, tedaj to ne more biti v prid.«⁵⁵

Pisatelj se mora torej zavedati, za kakšno okolje piše. Tu ni veê odgovoren kot umetnik, ampak kot êlovek, zato Ušeniènik tudi ugotovi, da je ideja *Anuške pred poroto* sicer povsem v redu, vendar pa ni za naše okolje. Podobno snov obravnava tudi Tolstoj (*Vstajenje*) in Dostojevski (*Zloèin in kazen — Sonja*), vendar so po èlankarejevem mnenju naše premajhne razmere krive, da mora pisatelj paziti tudi na moralo širše družbe: »Dom in svet' npr. ne more biti zgolj umetniški list, dokler si išêe naroènikov brez izbere po naših družinah in institutih.«⁵⁶ Prav ta stavek je bil nemara namen celotnega èlanka. *Deklo Anêko* in *Anuško pred poroto* je namreè objavil prav *Dom in svet* pod Cankarjevim vodstvom in urednikovanjem. Smisel Ušeniènikove razprave je bila torej nrvna odgovornost Izidorja Cankarja in njegovih privržencev, ker so skušali iz *Doma in sveta* razviti literarno revijo in opustiti pedagoški koncept, kakor ga ji je namenil ustanovitelj Fr. Lampe.

Podobno snov obravnava tudi v èlanku *Veènostni pomen umetnosti*, kjer na tihem polemizira z Izidorjem Cankarjem, ki mu ni bila po godu gonja nekaterih duhovnikov proti svetovni književnosti, npr. proti Tolstoj in Dostojevskemu. Izidor Cankar je pravilno menil, da ni kulturnega êloveka, ki ne bi èutil potrebe brati prav te inkriminirane pisatelje, ker je paè njihova umetnost tako velika. Ušeniènik se skuša opredeliti v dilemi, ali naj duhovnik takšne stvari bere ali ne s prikazom dialoga med nemško katoliško pesnico Emilijo Ringseis in duhovnikom Albanom Stolzem, ki je bil nekaj njen mentor. Medtem ko je Emilija skušala ohraniti v katolicizmu tudi prostor za umetnost (predvsem za poezijo, gledališêe se ji je zdelo že preveê nevarno), pa jo je Stolz opozarjal, da je z vidika veènosti, posmrtné blaženosti umetnost ničevost ničevosti. Ušeniènikov komentar k temu dialogu je svojevrsten; po svoje dá prav obema, vendarle pa se nagne skorajda bolj na Stolzevo stališêe: »Ni greh užívanje èiste umetnosti za zabavo; mora pa biti nrvno urejeno kakor vsaka zabava. Više je, posvetiti umetnost vzgoji duha

⁵⁴ Idem, str. 102.

⁵⁵ Idem, str. 107.

⁵⁶ Idem, str. 108.

in srca. Še višje, iskati v umetnosti nagibov božje ljubezni. Najvišje pa, pustiti stvari in iskati Boga v njem samem.«⁵⁷ Iz tega citata je povsem razvidno, kje je po Ušeničniku mesto umetnosti: v pedagogiji, čeprav mora umetnost paziti, da njena tendenca ni opazna, saj v tem primeru tudi ni pedagoško učinkovita. Tudi književnost lahko služi verskemu idealu, vendar Ušeničnik meni, da je takšnih stvari-tev zelo malo ter se sklicuje na Izidorja Cankarja, ki je menil, da ima slovenska literatura le malo del, ki jih ne bi mogli pogrešati.

Dokončno pa je Ušeničnik pripravil Izidorja Cankarja, da je ta prišel s svojo estetsko barvo (nazorov) na dan s člankom *Leposlovje in leposlovna kritika*. Zanimivo je, da te razprave Ušeničnik ni uvrstil med svoja Izbrana dela — verjetno zaradi tega, ker je 1. nekatere teze ponavljal, drugič pa zato, ker se je kasneje le prepričal, da tomistična metafizika ni najbolj primeren estetski kriterij, kot je zapisal v opombah v II. zv. IS, str. 296 in 297. V tej razpravi izhaja Ušeničnik iz ugotovitve Izidorja Cankarja, da sta slovstveni kritik in vzgojitelj dva med seboj neodvisna dejavnika in da ne smemo mešati slovstvene kritike (se pravi estetske) s pedagoško. Ušeničnik se na videz s tem strinja, vendar pa se mu zdi rešitev le preveč lahka in zato preizkuša, ali je v resnici pedagoška sodba o umetnini zunaj estetske sodbe. Ker je na Slovenskem »literarna béda« (izraz Izidorja Cankarja), se s knjigami ukvarja predvsem mladina. Tu pa tiči zajec: vsak dober pedagog bo vprašal, ali je »knjiga proti nramnosti in mladini nevarna. Ne bo torej zahteval, da bodi vsaka leposlovna knjiga, ki pri nas izide, takozvana ‚vzgojna knjiga‘, ampak taka bodi, da je lahko mladina brez kvári bere.«⁵⁸ Ušeničnik zastopa torej pedagoško utilitaristično estetiko predvsem iz bojazni za mladino, ki bi jo utegnila literatura nramno pokvariti. Zato se mu zdi dobra samo tista umetnost, ki dviguje človeštvo k Bogu: »A vedno so bile tudi ‚umetnine‘, ki tega namena niso imele. Če naslika umetnik nekaj brez v jesenskih barvah, je slika lahko velika umetnina a velika po svojem namenu gotovo ne.«⁵⁹ Se pravi, da je velika lahko samo tematska umetnost, katere cilj je verski. Ušeničnik slej ko prej zagovarja racionalistično, vsebinsko koncepcijo, ki se ji je v *Dom in svetu* postavil nasproti prav Izidor Cankar s formalistično koncepcijo. Proti prevladi oblike nad vsebino grmi s prižnice nramnosti, sholastično postavi enega proti drugemu »absolutni umetniški formalizem«, ki trdi po njegovem, da so pedagoške sodbe o umetnini samo pedagoške, nasproti »umetniškemu idealizmu«, ki trdi, da so te sodbe hkrati tudi umetniške (to je bilo Mahničovo stališče). Ušeničnik skuša zavzeti v tem sporu sredinsko, zmerno stališče: »Zmerni formalizem priznava prvenstvo formi. Ne toliko kaj, ampak predvsem kako Dejansko se zmerni formalizem ujema z idealizmom. Kar je nemoralno, ni lepo, in kar ni lepo, ne more biti predmet čistega umotvora.«⁶⁰ Iz tega namreč sledi, da je kritika, ki zavrača nemoralno, v popolnem soglasju z umetniško kritiko.

Izidor Cankar se je zaradi neprestanih (sicer vljudnih) napadov odločil, da bo Ušeničniku odgovoril in sicer v imenu celotnega uredništva *Doma in sveta*. Njegov odgovor je izšel na zaključku letnika 1916 in je imel naslov *Trideset let*, ker je de-

⁵⁷ Dr. A. Ušeničnik: *Večnostni pomen umetnosti*, Čas X, 1916, str. 226.

⁵⁸ Dr. A. Ušeničnik: *Leposlovje in leposlovna kritika*; Čas X, 1916, str. 257.

⁵⁹ Idem, str. 259.

⁶⁰ Idem, str. 161—162.

jansko tedaj potekala tridesetletnica obstoja *Doma in sveta*. Cankarjev odgovor Ušeničniku je bil v nekem smislu programske narave in ga je že zato vredno brati (ponatisnjen je v Izidor Cankar: *Leposlovje, eseji, kritika*, 2, SM, 1969, uredil in zbral dr. Fr. Koblar).

Ker se tu (tudi zaradi omejenega prostora) ne moremo podrobneje ukvarjati z likom Izidorja Cankarja, se pravi z njegovo estetiko, literaturo, umetnostno zgodovino in politiko, naj samo nakažemo bistvene poteze Cankarjevega estetskega nazora, in to na podlagi omenjene načelne in polemične razprave.

Iz. Cankar začne svojo razpravo z ugotovitvijo, da nekateri cerkveni časopisi (konkretno gre za časopis *Mladost*) grozijo s smrtnim grehom vsem tistim, ki berejo pohujšljive knjige. Med temi je omenjeni časopis navajal tudi Ano Karenino. Cankar ugotavlja, da je roman vendarle moralen in ali so potemtakem mladini prepovedani tudi moralni romani? Za to postavi tri trditve, in sicer da se umetnostna ter pedagoška kritika večkrat mešata med seboj in to predvsem pri občinstvu, ki meni da je s pedagoško obsodbo »... nekega umetnostnega dela izrečena tudi umetnostna sodba.«⁶¹ Drugič ugotavlja, da je pri nas pedagoška kritika preglasila umetnostno, kar meri predvsem na Mahničovo kritiko slovenske književnosti in tretjič meni, da je na Slovenskem tako, da se vsaka umetnostno (estetsko) pohvalna sodba šteje za priporočilo. Zato zahteva po brezpogojni ločitvi umetnostne kritike od pedagoške, in da je na pedagogu, da določi ali je kaka umetnostno sicer dobra knjiga mladini primerna ali ne. Ne gre torej za нравno slabe knjige (kot Zolajev *Lurd* itd.), ampak samo za dobre, ki jim Ušeničnik prepoveduje pot na knjižne police in to zaradi majhnih slovenskih razmer. To pa pomeni bistveno osiromašitev slovenskega književnega pisanja, ki je po Cankarjevih besedah že tako hudo skromna: »Ni mnogo del v naši književnosti, ki bi odraslemu človeku imele kaj važnega povedati. To je glavni vzrok, da se naša inteligenca malo ukvarja s slovenskim slovstvom, pač pa sega po tujem, dobrem in slabem. To dejstvo ne opravičuje dr. Ušeničnikove norme, ampak je nje posledica; kajti ta norma je dejansko obstajala v našem slovstvu, le da jo je dr. Ušeničnik prvi, kolikor vem, jasno formuliral.«⁶² To je dejansko obsodba tistega mišljenja, ki je že od Jeranove ozkosrčnosti dalje bedela nad slovensko književnostjo.

Drug problem, s katerim se je Iz. Cankar soočil v omenjeni razpravi, je problem odnosa med estetskim in moralnim. Kot duhovnik (tedaj je to še bil, kasneje je izstopil iz duhovniškega stanu) je problem moral odločiti v prid morali: »Umetnina, ki je objektivno нравno kvarna, se mora obsoditi. Etični zakon je višji od umetnostnega.«⁶³ Lepota pa za Cankarja ni nekaj subjektivnega, saj iz tega sledi subjektivizem, ki je negacija vsake umetnosti, pa tudi vsake kritike. Zanj je lepota umetnine nekaj objektivnega, zato je podvržena kritiki in to predvsem umetnostni kritiki, ki je ne smemo zamenjevati za moralistično kritiko. Tudi po Cankarju ni edini kriterij umetnosti ugodje, ker je to izrazito relativno (knjiga, ki povzroča ugodje otroku bo starcu dolgočasna itd.). Objektivni kriteriji lepega so v umetnini

⁶¹ Izidor Cankar: *Trideset let; V Leposlovje — eseji — kritika* 2; SM 1969, str. 161; prvi natis v *Dom in svetu* 1916. leta. (Citati se nanašajo na knjižni ponatis).

⁶² Idem, str. 165.

⁶³ Idem, str. 166.

sami: »... to so umetnostni zakoni, ki niso v umetnino vmišljeni, ampak se dajo na njej demonstrirati...«⁶⁴

To je *credo* Izidorja Cankarja, ki je očitno zagovornik estetskega formalizma, in skuša imeti umetnino za objektivni pojav, na katerem je mogoče zaznati *posebne* zakone estetskega, lepega. V književnosti in kasneje v slikarstvu je videl predvsem *estetski fenomen* in ga moralna ali politična plat problema ni zanimala, ker ni bila umetnostna. Seveda pa ni zanimal, da teh potez umetnina ne bi imela. Rečeno je bilo samo to, da to ni problem umetnostnega kritika.

* * *

Pričujoči odlomek iz zgodovine estetike na Slovenskem nam kaže, da se je pri nas že sorazmerno zgodaj na katoliški strani začela diferenciacija med vsebinsko in formalno koncepcijo umetnosti in da je ta diferenciacija potekala tudi politično. »Vsebinski, idejnostni« estetiki so bili konservativci, »formalisti« pa so bili orientirani napredneje (vsaj liberalno), o čemer nam pričajo tudi imena kot so F. Finžgar, in Fr. Bevk. Če Mahnič ni naletel na odprto kritiko v lastnem taboru, jo je doživel v obliki Lampetove estetike, vsaj na tihem, Ušeničnik, kot Mahničev nadaljevalec pa pri Izidorju Cankarju, katerega vpliv je bil izredno močan na polju umetnostne (likovne) in književne estetike (prim. njegove uvode v Izbrana dela I. Cankarja).

O tem, kako se je odvijal razvoj estetske problematike na laični strani, v okviru Ljubljanskega *Zvona*, v Vidmarjevem krogu, nadalje v obdobju med obema vojnama, pa bo treba spregovoriti posebej.

⁶⁴ Idem, str. 168.

Resnica hermenevtičnega izkustva kot izkustva umetnosti*

BORUT PIHLER

Pristnost izkustva umetnosti, ustrezno zapopadenje estetske biti, omogoči po Gadamerju fenomenološka kritika:

»V temelju dolgujemo zahvalo šele fenomenološki kritiki psihologije in spoznavne teorije 19. stoletja za osvoboditev pred pojmi, ki so ovirali ustrezno razumevanje estetske biti« (Gadamer, WuM, str. 79).

Fenomenološka kritika je pokazala, da so zmotni vsi poskusi, ki mislijo način biti estetskega s stališča izkustva dejanskosti in ga zapopadejo kot modifikacijo le-te. Pojmi kot posnemanje-mimezis, videz, razdejanjenje, iluzija, urok, sanje, kot temeljni pojmi tradicionalne estetike (seveda v zvezi s tematiziranjem načina biti estetskega) vzpostavljajo po Gadamerju neki odnos do prave biti, od katere bi se naj razlikovala estetska bit. Fenomenološki pristop oz. sestop do estetskega izkustva pa razkriva, da ne misli le-tega iz takšnega odnosa, pač pa, da vidi estetsko izkustvo v tistem, kar izkuša, pravo oziroma pristno resnico, ali z drugimi besedami, estetska bit ni izpeljani modus dejanske biti, kakor koli že opredeljujemo sam modus izpeljevanja (posnemanje, videz, iluzija, čutno svetljenje ideje), ampak poseduje rang samostojnega ontološkega statusa: »Temu ustreza, da estetsko izkustvo bistvenostno ne more biti raz-očarano skozi neko pristnejše izkustvo dejanskosti« (Gadamer, WuM, str. 79).

(Naj na tem mestu, se pravi takoj ob začetku, opozorimo mimogrede na zanimivo strukturo Gadamerjeve »Resnice in metode«: Gadamer izbere za odlikovana področja manifestacije hermenevtičnega izkustva področje estetskega izkustva, področje izkustva zgodovine in področje izkustva filozofije v ožjem pomenu besede. Ta trodelitev ustreza Kantovi trodelitvi, čeprav v obrnjenem vrstnem redu: Hermenevtično izkustvo kot izkustvo umetnosti — kritika presodne moči (Kritik der Urteilskraft), hermenevtično izkustvo kot izkustvo zgodovine (zgodovina kot konkretum človekovega delovanja) — kritika praktičnega uma (Kritik der praktischen Vernunft), hermenevtično izkustvo kot izkustvo filozofije — kritika čistega uma (Kritik der reinen Vernunft). Velja pa omeniti, da gre za formalno identiteto, za isto strukturo področij in ne za vsebinsko pokrivanje. Opozarjamo samo na kla-

* Del poglavja iz obsežnejšega teksta.

sičen model teoretičnih polj v Gadamerjevem delu. Naj ostane vprašanje, zakaj je pri Gadamerju področje estetskega na prvem mestu, tu odprto).

Če se vrnemo h Gadamerjevim izpeljevanjem: s fenomenološkim pristopom je estetskemu fenomenu podarjen samostojen ontološki status, ki ga prej to področje ni imelo (skoz in skoz ga je obvladoval platonistični model, tako ali drugače modificiran, v 19. stoletju Heglov gnoseološki). Bilo je področje uroka, iluzije, sanj, videza. Dejstvo potisnitve estetske biti na nivo estetskega videza pojasnjuje Gadamer takole: »Potisnitev ontološke opredelitve estetskega na pojem estetskega videza ima torej svoj teoretični temelj v tem, da vodi gospostvo naravoslovnega vzora spoznanja k diskreditiranju vseh možnosti spoznanja, ki stojijo izven te nove metodike« (Gadamer, WuM, str. 79—80).

In ravno to pristno izkustvo umetnosti kot hermenevitično izkustvo, ki presega področje pozitivnih znanosti, je potrebno ponovno vzpostaviti, ali bolje, filozofsko osmisliti in upravičiti. Da pa bi bilo to izvedljivo, da bi se dokopali do resnice estetskega izkustva, je potrebno preseči po Gadamerju tudi radikalno subjektivizacijo tega izkustva, ki se je začela s Kantovo kritiko presodne moči (Kritik der Urteilskraft). Ali z drugimi besedami, izkustvo umetnosti kot hermenevitično izkustvo lahko ustrezno zapopademo, če teoretično relativiramo spoznavno vrednost naravoslovnega metodološkega ideala na področju estetskega, kar pomeni, da dobi to področje samostojen ontološki status, po drugi strani pa je potrebno domisliti neustreznost subjektiviziranja estetskega predmeta in njegovega ukinjanja v estetskem doživljaju, kar nadalje pomeni redukcijo estetskega fenomena na punktualiteto doživljajev znotraj toka zavesti. To domisliti, pa pomeni za Gadamerja, vpeti diskontinuiteto estetskega v kontinuiteto samorazumevanja, znotraj katerega se dogaja človeško bivanje: »Panteon umetnosti ni brezčasna pričujočnost, ki se predstavlja čisti estetski zavesti, pač pa dejanje zgodovinsko se zbirajočega in združujočega se duha. Tudi estetsko izkustvo je način samoumevanja. Vse samoumevanje pa se izpeljuje na nečem drugem, ki je umeto, in sovključuje enotnost in istost tega drugega. (...) Velja torej, nasproti lepemu in umetnosti zavzeti stališče, ki ne pretendira na neposrednost, pač pa ustreza zgodovinski dejanskosti človeka. (...) Izkustvo umetnosti ne sme biti potisnjeno v nezavezujočnost estetske zavesti« (Gadamer, WuM, str. 92). Ali pozitivno formulirano, nadaljuje Gadamer, umetnost je spoznanje in izkustvo umetnosti je soudeleženo tega spoznanja. To je vračanje k Heglu in zoperstavljanje Kantu, ki je umetnosti odrekel funkcijo spoznanja. Ali res ne leži v umetnosti nikakršno spoznanje, se vprašuje Gadamer, ali ne leži nasprotno v izkustvu umetnosti zahteva po resnici, ki je prav gotovo različna od resnice znanosti, ki pa ji prav tako ni podrejena? Ali ni naloga estetike ravno utemeljiti dejstvo, da je izkustvo umetnosti način spoznanja posebne vrste, prav gotovo drugačno od tistega čutnega spoznanja, ki posreduje pozitivni znanosti osnovne podatke, na osnovi katerih se pozneje gradi in nastaja spoznanje narave, način spoznanja posebne vrste, ki je po drugi strani različno tudi od vsakega nra-nega (etičnega) umnega spoznanja in nasploh od vsakega pojmovnega spoznanja, pa vendar spoznanje, se pravi, posredovanje resnice?

Seveda je vse to težko priznati, če merimo resnico spoznanja ob znanstvenem pojmu spoznanja in naravoslovnem pojmu dejavnosti: »Nujno je zapopasti pojem izkustva širše, kot je to storil Kant, tako da je lahko razumeto tudi izkustvo umetniškega dela kot izkustvo. Za to nalogo se lahko sklicujemo na Heglova

občudovanja vredna predavanja o estetiki« (Gadamer, WuM, str. 93).¹ Pri Heglu je vsebina resnice, ki leži v vsem izkustvu umetnosti, priznana in posredovana z zgodovinsko zavestjo. Estetika postane zgodovina svetovnih nazorov o umetnosti, se pravi zgodovina resnice, kakor se le-ta pojavlja v ogledalu umetnosti. Tako je v temelju priznana naloga, nadaljuje Gadamer, ki smo jo formulirali: ugotoviti in izpostaviti v izkustvu umetnosti spoznanje resnice. Ne gre pa prezreti dejstva, da je Hegel sicer priznal resnico umetnosti, vendar jo je uknil v pojmovnem védenju filozofije. Vemo tudi, da se pri Heglu pojavi v zvezi s tem teza o koncu umetnosti (seveda teza o koncu vrednosti njenega spoznanja resnice in ne o njenem fizičnem koncu), vendar tega problema, za katerega menimo, da je ključnega pomena za celotno pojmovanje umetnosti in estetskega fenomena pri Heglu, Gadamer ne tematizira, nekako ga preskoči, oziroma opravi posredno z njim z naslednjo mislijo: »Seveda, koliko postaja s tem resnica pojma vsemogočna in ukinja vse izkustvo v sebi, desavuiira Heglova filozofija hkrati ponovno pot resnice, ki jo je spoznala v izkustvu umetnosti« (Gadamer, WuM, str. 94).

Če hočemo to pot resnice v umetnosti braniti, nadaljuje Gadamer, potem si moramo najprej pojasniti, kaj ta resnica sploh pomeni. Odgovor na to lahko po Gadamerju najdemo v duhoslovnih znanostih, kajti ravno te nočejo presegati mnogoličnosti različnih izkustev, oziroma ponujati več kot le-ta, pač pa jih poskušajo umevati (verstehen).

Ta preskok od Hegla k duhoslovnim znanostim se nam zdi precej umeten in ne pojasnjuje in razrešuje dejstva, da je pri Heglu umetnost eksplicite proglašena kot nivoju spoznanja zgodovinskega razvoja duha, njegovi najvišji možni obliki, neustrezna oz. neprimerna (kot »das sinnliche Scheinen der Idee«) pojavljanju ideje, ki lahko najde svojo, Heglovemu času in zgodovinskemu trenutku primerno resnico zgolj in samo v pojmu znanosti, na nivoju pojma in ne na nivoju čutnega, se pravi na področju, kjer se dogaja umetnost. Resnica umetnosti kot »das sinnliche Scheinen der Idee« je za Hegla stvar preteklosti. Gadamer tu ne izpelje same nujnosti prehoda od Hegla k duhoslovnim znanostim (sicer obljubi, da bo to storil kasneje), pač pa bolj sledi svoji osnovni nameri: izpostaviti izkustvo umetnosti kot hermenevitično izkustvo.

Ustrezen pristop do umetnosti oziroma umetniškega izkustva kot hermenevitičnega izkustva je možen, tako razmišlja nadalje Gadamer, samó, če ne izhajamo s stališča estetske zavesti, pač pa, če izhajamo iz širših, filozofsko hermenevitičnih predpostavk: »Najprej smo naredili samo prvi korak v tej smeri, vtem ko smo poskušali korigirati samointerpretacijo estetske zavesti in ko smo obnovili vprašanje po resnici umetnosti, za katero polaga spričevalo estetsko izkustvo« (Gadamer, WuM, str. 94). Izkustvo umetnosti mora torej biti umeto in postavljeno kot izkustvo, kar pomeni, da ne sme biti zoženo na področje estetskega dožemanja in tako nevtralizirano v svoji lastni zahtevi: Izkustvo umetnosti ni nikoli izkustvo nekega posebnega področja, temveč izkustvo sveta skozi medij umetnosti: herme-

¹ Nekoliko drugačno mnenje glede Heglovih razmišljanj o umetnosti ima Ivan Focht: »Dvije su velike nevolje od hegelijanizma. Da nije njih, preko niza manje pogubnih mogli bismo prijeći. Sve bi se svelo, možda, tek na nezadovoljstvo s njegovim učenjem, jednim od mnogih s kojima je čovjeku teško složiti se kad se ono ne bi bavilo i pitanjima države i umjetnosti. U prvom slučaju hegelijanizam je dospio do toga da uzdiže totalitarizam, u drugom da prezire umjetnost« (Ivan Focht, »Tajna umjetnosti«, Zagreb 1976, str. 89).

nevtično izkustvo. Konsekvence takšnega tematiziranja izkustva umetnosti so po Gadamerju naslednje: »Videli bomo, da leži v tem daljnosežna hermenevtična konsekvence, kolikor je vsako srečanje z jezikom umetnosti srečavanje z nezaključenim dogajanjem in samo del tega dogajanja. To je tisto, kar je treba spraviti do veljave nasproti estetski zavesti in njenemu nevtraliziranju vprašanja po resnici« (Gadamer, WuM, str. 94).

Heglov absolutni idealizem, katerega ambicija je preseganje pri Kantu utemeljenega estetskega subjektivizma in agnosticizma, poskuša to doseči tako, da se s stališča neskončnega, absolutnega védenja, ne ukinja samó končnost umetniškega izkustva, ampak tudi sama umetnost in to v pojmovnem védenju — v umetnosti je ideja prisotna v mediju čutnosti, v religiji v mediju predstave, v filozofiji v mediju pojma). Sledi Gadamerjeva misel, ki je ključnega pomena, kot bomo to videli pozneje, ne samó za njegovo interpretacijo Hegla, ampak tudi za interpretacijo Marxovega preobrata. Naša kritika Gadamerjeve interpretacije Marxove zastavitve predstavlja osnovo našega kritičnega odnosa do Gadamerja, oziroma do filozofske hermenevtike nasploh. Razrešitev našega temeljnega problema: filozofska hermenevtika, transfilozofija ali ideologija (v Marxovem pomenu besede: sprevrnjena zavest), je odvisna prav od naše ustrezne zavrnitve Gadamerjeve interpretacije Marxovega preobrata. Naj tu ponovno anticipiramo Gadamerjevo trditev, da ostaja Marx s svojo koncepcijo znotraj Heglovega filozofskega sistema, ali z drugimi besedami, po Gadamerjevem mnenju o kakem Marxovem preobratu nasproti Heglu sploh ne moremo govoriti, resnično preseganje Hegla pa naj bi uspelo šele filozofski hermenevtiki, oziroma njeni filozofski predhodnici — Heideggrovi misli. Na ta naš ključni problem se bomo osredotočili ob naši analizi Gadamerjevega razdelka iz »Resnice in metode«, razdelka z naslovom »Die Grenze der Reflexionsphilosophie«. Naj tu zgolj omenimo, da je eden od momentov, ki po Gadamerju bistveno konstituirajo filozofsko hermenevtiko kot presegajočo Hegla, hermenevtično tematiziranje končnosti človekovega bivanja in s tem končnosti njegovega zgodovinskega izkustva (v nasprotju z neskončnostjo absolutnega védenja pri Heglu): »Namesto tega bomo vztrajali na stališču končnosti. Produktivno Heideggrove kritike novoveškega subjektivizma se mi zdi, da je odprla njegova temporalna interpretacija biti za to lastne možnosti« (Gadamer, WuM, str. 94).

Vprašanje Heideggrove filozofije, vprašanje po biti samoumevanja, predstavlja sestop v temeljno dimenzijo tega samoumevanja, po drugi strani pa naznačitev horizonta: »Vtem ko odkriva kot njegov njemu skrit temelj časa, ne pridiga slepega angažmaja iz nihilističnega obupa (zanimivo, da se je ravno to Heideggroju zgodilo, B. P.), pač pa se odpira do sedaj zaprtemu, mišljenje iz subjektivitete presegajočemu izkustvu, ki ga Heidegger imenuje *bit*« (Gadamer, WuM, str. 95).

Da bi ustrezno zapopadli izkustvo umetnosti kot hermenevtično izkustvo, nadaljuje Gadamer, smo začeli s kritiko estetske zavesti. Izkustvo umetnosti potrjuje, da ne more vzpostavljati v zaključenem spoznanju popolne resnice tistega, kar izkuša. Na tem področju ne obstoji premočrten napredek, izmika pa se tudi možnost dokončnega izkušanja tistega, kar je položeno v umetnino. Možnost zapopadenja celote (smisla) neke umetnine se je razkrila kot nemožnost. Po drugi strani pa so bile zavrnjene tudi tiste predpostavke estetske zavesti, ki vodijo

v svojih skrajnih konsekvencah do razkrojitve izkustva v diskontinuiteti estetskih doživljajev.

»Namesto tega ne sprašujemo izkustva umetnosti po tem, kot kaj misli sama sebe, pač pa po tem, kaj je v resnici in kaj je njegova resnica, tudi če ne ve, kaj je in ne more reči, kaj ve — tako kot je Heidegger vprašal, kaj je metafizika, v nasprotju s tem, kot kaj misli sama sebe« (Gadamer, WuM, str. 95).

Heidegger pomagaj!

To sklicevanje na Heideggra in na njegov način zastavitve problema se vleče kot rdeča nit skozi vso »Resnico in metodo« (za nekatere je to delo največji filozofski dosežek po Heideggrovem delu »Bit in čas«), dejanska filozofičnost tega dela pa tudi dejansko pade ali živi ravno toliko, kolikor ji to omogoča Heideggrova zastavitve. Vendar nas to na tem mestu še ne zanima toliko, zanima nas dejstvo, da je Gadamerjev pristop do izkustva umetnosti tu v principu vzporeden s Heglovim, namreč, kar zadeva Heglovo zahtevo, da se čutnost kot način pojavljanja ideje v umetnosti ukine v pojmovnosti filozofije, ali z drugimi besedami: izkustvo umetnosti ni v stanju dojeti in reflektirati resnice, za katero gre v njegovem procesu; to spoznavno inferiornost izkustva umetnosti misli in izpolnjuje seveda filozofija (za kakšno filozofijo gre, se ve: strogo heideggerjansko, kar se skoz in skoz poudarja, da ne bi tega filozofsko manj poučen bralec po nerodnosti spregledal). O resnici umetnosti odloča posvečenost filozofa. Takšnih trditev v eksplicitni obliki pri Gadamerju ne najdemo, je pa to implicitna resnica njegovih izvajanj. Zakaj vse to? Očitno zato, da se teoretično upraviči naslednji korak: filozofski premislek ontološkega statusa umetnine in njen hermenevtični pomen — resnica umetnosti je zapečaten v »Santa Casa« filozofije, seveda hermenevtične filozofije. Kot bomo videli pozneje, se s tem hermenevtika nikakor ne zadovolji, ampak polaga svojo roko — kot se to filozofiji »spodobi« na celoto sveta — zgodovinsko totaliteto. Poskušali bomo pokazati, da je ta zalogaj zanjo odločno prevelik, ostaja ji v požrešno odprtem žrelu, katerega jezik je prav tako nezmožen razrešiti nastalo situacijo, kot tega ne zmore jezik storiti za filozofijo.

V izkustvu umetnosti je sicer na delu pristno izkustvo, ki spreminja tudi tistega, ki to izkustvo izkuša, nadaljuje Gadamer, sprašujemo pa se po načinu biti tistega, kar je na ta način izkušano. Pokazalo se bo, da se s tako postavljenim vprašanjem razpira tudi dimenzija, v kateri se v »umevanju«, ki ga gojijo duhoslovne znanosti, vprašanje po resnici postavlja na nov način: »Če hočemo vedeti, kaj je resnica v duhoslovnih znanostih, potem bomo morali usmeriti na celoto duhoslovnega postopka v istem smislu vprašanje filozofije, kot ga je usmeril Heidegger na metafiziko in kakor ga mi usmerjamo na estetsko zavest« (Gadamer, WuM, str. 95). Sprejemali tudi ne bomo odgovora samorazumevanja duhoslovnih znanosti, pač pa bo potrebno vprašati, nadaljuje Gadamer, kaj je njihovo samo-umevanje oziroma samorazumevanje v resnici. Vnaprejšnji pripravi tega vprašanja pa lahko še posebno služi vprašanje po resnici umetnosti, kajti izkustvo umetnosti vključuje umevanje, se pravi, samo predstavlja hermenevtični fenomen, seveda ne v smislu znanstvene metode, kot je bilo to že večkrat poudarjeno: »Nasprotno pripada umevanje k srečavanju z umetniškim delom samim, tako da je lahko ta pripadnost osvetljena samo iz načina biti umetniškega dela (Gadamer, WuM, str. 96).

Zaradi tega smo izbrali kot izhodišče pojem, nadaljuje Gadamer v svoji knjigi »Resnica in metoda«, pojem, ki je v estetiki skoz in skoz igral veliko vlogo; pojem igre. Najprej bomo poskušali razmejiti ta pojem od možnosti subjektiviranja, ki ga doživi pri Kantu in Schillerju in ki pozneje v svoji subjektivirani obliki obvladuje celotno novejšo estetiko. Če govorimo o igri v sklopu izkustva umetnosti kot hermenevtičnega izkustva, potem nam igra ne pomeni obnašanja, ali celo duševnega in duhovnega stanja ustvarjajočega ali uživajočega, ne pomeni nam svobodne subjektivitete, kar velja za Schillerja, subjektivitete, ki se udejevstuje v igranju, pomeni nam, poudari Gadamer, način biti umetnine same.

Skozi analizo temeljnih karakteristik estetske zavesti je ugotovil Gadamer, da njeno tematiziranje tistega, kar ji leži nasproti, ne ustreza stanju stvari, dejanstvu, proti kateremu je naperjena. Prav zaradi tega zanima Gadamerja pojem igre. Gadamerjevo vprašanje po bistvu igre pa ni postavljeno s stališča subjektivne refleksije tistega, ki je udeležen v igri, ampak sprašuje po načinu biti igre kot takšne. Kajti že prej smo ugotovili, povzema Gadamer, da ne more biti ustrezen predmet našega premisleka estetska zavest, temveč izkustvo umetnosti kot hermenevtično izkustvo, s tem pa vprašanje po načinu biti umetnine. Nivelizirajoči estetski zavesti smo postavili nasproti izkustvo umetnosti, ki zavrača tematizacijo umetnine kot zase bivajočega subjekta: »Umetniško delo ima nasprotno svojo pristno bit v tem, da postane izkustvo, ki spremeni izkušajočega. ‚Subjekt‘ izkustva umetnosti, to kar ostaja in vztraja, ni subjektiviteta tistega, ki jo izkuša, pač pa umetniško delo samo« (Gadamer, WuM, str. 98).

Na videz paradoksalna izpeljava postane manj paradokсна, če se spomnimo Heglove teze: substanca je subjekt — vendar medtem, ko stoji pri Heglu za to tezo celotna »Fenomenologija duha«, ki takšno trditev sploh šele omogoča, je to pri Gadamerju že na začetku ponujeno kot temeljna opredelitev načina biti umetnosti. Velja seveda takoj opozoriti, da povzema Gadamerjeva izpeljava le majhen del pomena Heglove misli. Po drugi strani pa se Gadamer veliko sklicuje na Heideggro in njegovo kritiko novoveške subjektivitete, na njegova razmišljanja o igri, o biti kot igri, na F. J. J. Buytendijka (»Wesen und Sinn des Spiels«, 1933), Huizingo (»Homo ludens«, »Vom Ursprung der Kultur im Spiel«).

Gadamerjeva tematizacija pojma igre se dogaja, kot že omenjeno, na »trdnih« tleh Heideggrove filozofije: »Ravno to je točka, na kateri postane način biti igre pomemben. Kajti igra poseduje svoje lastno bistvo, neodvisno od zavesti tistih, ki igrajo. Igra je tudi tam, da ravno tam, kjer ne omejuje nikakršno zasebstvo subjektivitete tematičnega horizonta in kjer ni nikakršnih subjektov, ki se igrajoče obnašajo.« (Gadamer, WuM, str. 98). Subjekt igre niso igralci, skozi njihovo dejavnost prihaja igra zgolj do svoje predstavitve: igra ne poseduje svoje biti v zavesti ali obnašanju igrajočega, temveč nasprotno igrajočega vleče na svoje področje in ga izpolnjuje s svojim duhom: igrajoči izkuša igro takó kot dejanskost, ki ga presega. Bistven moment igre je ravno predstavitev, reprezentacija, Darstellung.

Premiselek aporij subjektivistično zasnovane estetike (Kant), ki v svoji skrajni konsekvenci zreducira bit umetnosti na tok menjajočih se doživljajev, katerih predmet je vedno subjektivno izpolnjen s pomenom kot neka prazna forma, je Gadamerja pripeljal do ugotovitve, da mora biti predstavitev sama način biti umetniškega dela, ali z drugimi besedami, bit umetnine se ne izčrpuje v estetskih

doživljajih, pač pa v samoreprezentaciji le-te. To pa nam je bilo omogočeno, nadaljuje Gadamer, ker smo pojem predstavitve (Darstellung) izpeljali iz pojma igre, kolikor je namreč samopredstavljanje (Sichdarstellen) resnično bistvo igre in s tem resnično bistvo umetniškega dela. Igrana igra je tisto, kar skozi svojo predstavitev nagovarja gledalca in to na tak način, da je sestavni del tega procesa, kljub temu, da mu stoji nasproti: »Teza je torej, da se bit umetnosti ne dá opredeliti kot predmet estetske zavesti, ker je obratno estetsko obnašanje več, kot to ve o sebi. Je del *bitnega procesa predstavitve* in pripada bistveno k igri kot igri« (Gadamer, WuM, str. 111).

Kakšne ontološke konsekvence ležijo v tem? Kaj pomeni vse to, namreč če izhajamo na tak način iz igralnega karakterja igre, za samo natančnejšo opredelitev načina biti estetske biti? Jasno je toliko, nadaljuje Gadamer, da predstava (das Schauspiel) in iz nje umeta umetnina ni gola shema pravil in predpisov obnašanja, v okviru katerih se igranje lahko svobodno udejanja. Igranje predstave noče biti razumeto kot zadovoljitev potrebe po igri pač pa kot »das Ins-Dasein-Treten der Dichtung selbst«. Umetnina je po svojem bistvu samo v tem, da je igrana, skozi predstavitev kot predstava, vendar je in obstaja kljub temu avtonomna bit, ki prihaja skozi predstavo do predstavitve. Igra je po Gadamerju »Gebilde« (tvorba), ali z drugimi besedami, kljub svoji bistveni usmerjenosti na to, da je igrana, je pomenska celota, ki je lahko kot takšna ponovno predstavljena in umeta v svojem smislu. »Das Gebilde« pa je tudi igra, kajti svojo polno bit izpolnjuje in dosega — svoji idealni enotnosti navkljub — samo skozi dejstvo, da je vedno znova igrana. In ravno tematiziranje sopripadnosti obeh entitet je tisto, kar postavlja Gadamer nasproti abstrakciji estetskega razlikovanja.

Pri Gadamerju imamo tako naslednje stopnje izpeljave: izkustvo umetnosti kot izkustvo resnice, ki transcendirata izkustveno področje naravoslovja, je hermenevtično izkustvo. Analiza igre, za katere bistvo se razkrije Darstellung, omogoča sestop do biti umetnosti. Umetnina ne poseduje svoje biti kot nekega nasebstva, pač pa se bit umetnine konstituira skozi posredovanje predstavitve. Bistvo umetnosti je igra kot Darstellung. Zaradi končnosti hermenevtičnega izkustva (in izkustvo umetnosti je hermenevtično izkustvo) ne moremo govoriti o eni in edini ustrezni predstavitvi (interpretaciji) umetnine. Trdnega merila za kriterij ustreznosti predstavitve ni, kar pa ne pomeni, da izginja s tem zavezanost predstavitve umetnini. Posredovanost predstavitve in umetnine šele konstituira bit umetniškega dela. Centralni pojem ostaja Darstellung, znotraj katerega se konstituira pojem umevanja umetnine, umetniškega izkustva kot hermenevtičnega izkustva, resnica umetnine in resnica našega umevanja umetnine.

Gadamer se še podrobno ukvarja z analizo problema časovnosti estetskega, s problemom biti likovne umetnine, konkretno sliko, s položajem literature², se pravi z estetsko problematiko v ožjem pomenu besede, ki nas tu ne zanima v prvi vrsti. V okviru našega problema nas zanima, kako speljuje Gadamer izkustvo umetnosti na hermenevtično izkustvo, ali z drugimi besedami, kako teoretično upravičuje svojo tezo: »*Estetika se mora razrešiti v hermenevtiki*« (Gadamer, WuM, str. 157). V drugem delu »Resnice in metode« se mora to zgoditi z zgodovino, v tretjem s filozofijo. Hermenevtika polaga svojo roko na celoto.

² In sicer na straneh 115—157 »Resnice in metode«.

Klasična disciplina, ki se je ukvarjala z večino umevanja tekstov, se je imenovala hermenevtika. Če so naša razvijanja in premislek pravilni, nadaljuje Gadamer, se nam postavlja nasproti pristni problem hermenevtike na čisto drugačen način kot sicer. Hermenevtika mora, kot smo to razvili, vključiti vase celotno sfero umetnosti in njen način zastavitve problema. Kakor vsak drug tekst, ki ga je potrebno umeti, mora biti umeto vsako umetniško delo, ne samó literarno. Hermenevtična zavest si tako pridobi širino, ki presega širino estetske zavesti: »*Estetika se mora razrešiti v hermenevtiki*. To ni samo izjava, ki zadeva obseg problema, pač pa velja prav vsebinsko. Hermenevtika mora biti namreč obratno tako opredeljena, da postane pravična do izkustva umetnosti. Umevanje mora biti mišljeno kot dogajanje smisla, v katerem se oblikuje smisel vseh izjav — tistih umetnosti in tistih vsega siceršnjega izročila — in se izpolnjuje« (Gadamer, WuM, str. 157).

Osrednje mesto pri preučevanju celotnega izročila pa dobi hermenevtika z nastankom historične zavesti v devetnajstem stoletju, vendar pa se postavlja vprašanje, razmišlja Gadamer, ali lahko postane širina problema, ki se postavi na osnovi nastanka historične zavesti, vidna na osnovi predpostavk te zavesti same. Hermenevtični problem smo analizirali najprej skozi fenomen umetnosti in ob primeru umetnosti se je razkrilo, da le-ta ni goli predmet zgodovinske zavesti, pač da vključuje njeno umevanje in razumevanje vedno že zgodovinsko posredovanje — predstavitev kot *Darstellung*. Kako se torej postavlja glede na opisan fenomen umetnosti, nasproti umetnosti naloga, oziroma problem hermenevtike?

Ob analizi Schleiermacherja in Hegla premisli Gadamer dve skrajni možnosti, kako podati odgovor na to vprašanje. Prav tako kot pri Schleiermacherju, je tudi pri Heglu najprej prisotna zavest izgube in odtujitve nasproti izročilu in ta situacija zahteva hermenevtični premislek. Oba pa, glede na nastali problem, opredeljujeta nalogo hermenevtike na zelo različen način.

Schleiermacher, ki postavlja v tej zvezi v ospredje pojem rekonstrukcije, se usmerja predvsem v to, kako ponovno vzpostaviti v procesu umevanja neke umetnine izvorno opredelitev umetnine, kako rekonstruirati svet, znotraj katerega je nastala. Po Schleiermacherju je umetnina vraščena v svoje izvorno okolje, tako da izgublja svoj pristni pomen, ko je iz tega izvornega okolja iztrgana. Iz tega seveda sledi, da umetnina samó v svojem izvornem okolju poseduje svoj dejanski pomen, zapopadenje njenega pomena pa predstavlja také ponovno vzpostavitev izvornega: »Če spoznamo in priznamo da umetniško delo ni brezčasen predmet estetskega doživljanja, ampak pripada svetu, ki šele polno opredeljuje njegov pomen, se zdi, da sledi, da je razumeti resnični pomen umetniškega dela iz tega sveta, torej predvsem iz njegovega izvora in njegovega nastanka« (Gadamer, WuM, str. 159).

Zdi se, da je potrebno za umevanje resničnega pomena neke umetnine ponovno poskušati vzpostaviti svet, znotraj katerega je nastala, rekonstruirati stanje, ki ga opisuje umetnik, ali z drugimi besedami, kar najverneje reproducirati proces izvirne produkcije avtorja.

Postavlja pa se vprašanje, ali pridemo po tej poti dejansko do pravega pomena umetnine in ali je umevanje pravilno zapopadeno, če ga opredelimo kot ponovno ustvarjanje, kot reprodukcijo izvirne produkcije. Pojem rekonstrukcije postane, kot smo to že videli, bistven sestavni del Schleiermacherjeve hermenevtike.

Pri Heglu je bistveno drugače: bistvo zgodovinskega duha pri njem ni rekonstrukcija in restavriranje preteklosti, temveč »die denkende Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben«. Tega se oprime Gadamer: »Hegel ima prav, če ne misli takšnega mislečega posredovanja kot zunanje in poznejše razmerje, pač pa postavlja na isto stopnjo z resnico umetnosti same. S tem je v temelju nad Schleiermacherjevo idejo hermenevtike. Tudi nas je prisililo vprašanje po resnici umetnosti h kritiki estetske kakor tudi historične zavesti, kolikor sprašujemo po *resnici*, ki se manifestira v umetnosti in zgodovini« (Gadamer, WuM, str. 161).

S to ugotovitvijo se končuje prvi del Gadamerjeve knjige, del, katerega naloga je bila, premisliti problem vzpostavitve vprašanja po resnici ob izkustvu umetnosti, sama formulacija te ugotovitve pa anticipira vsebino drugega dela: kako je z resnico, oziroma bolje, kako je z resnico hermenevtičnega izkustva v zgodovini, kako se v zgodovini manifestira in kako je s to resnico v znanostih, ki so eksplícite zgodovinske, v duhoslovnih znanostih, ki živijo in se vzpostavljajo iz samega pojma zgodovinskega izkustva: gre za razširitev vprašanja po resnici na umevanje v duhoslovnih znanostih. Pot nas vodi tako do filozofske hermenevtike prek izkustva zgodovine. In kaj to pomeni za naš izhodiščni problem? Pomeni, da lahko filozofsko hermenevtiko v našo problemsko konstelacijo »*interpretacija-smisel-spreminjanje*« ujamemo ustrezno šele, ko bomo na osnovi prehojene poti v stanju izpostaviti njen pojem *interpretacije* in kategorijo *smisla*, kakor se navezuje nanjo.

Arheologija M. Foucaulta in njene umetnostnoteoretske implikacije

ALES ERJAVEC

Gre nam za parcialno raziskovanje, kar bo povzročalo določene poenostavitve, ki se bodo v spisu izražale predvsem v delnem poenostavljanju geneze Foucaultovih del, ali bolje, zanemarili bomo nasprotja, ki se izražajo v različnih delih in njihovem časovnem poteku in ki jih je nekoliko korigiral ali kritiziral že sam Foucault.

Naš namen ne bo proučevanje odnosa Foucaulta in 1. G. Bachelarda, M. Canguilhema in J. Hyppolita, 2. Nietzscheja, Heidegggra, Husserla in Freuda, 3. Saussura, Lacana, Lévi-Straussa, Althusserja, Tel Quela in novega romana; izhajali bomo predvsem iz Foucaultovih del, tez in implikacij ter se sklicevali na našete avtorje le, kadar bo to nujno za boljše razumevanje samega Foucaulta.

Naš pristop se bo razlikoval od Foucaultovega, zaradi česar bomo tudi sami zapadli njegovi kritiki, da namreč zvajamo na eno, na Isto, kar pa se nam zdi v tem primeru vsaj *metodološko* upravičeno, gre nam namreč za to, da odkrijemo — ali damo, pustimo to vprašanje zaenkrat odprto — smisel, ki bo omogočal prikaz in analizo teme, ki smo si jo zastavili v naslovu. Naš cilj je torej kombinacija komentarja in analize.

Dodam naj, da imam v *tem oziru* tak postopek za upravičen, ker se zdi, navkljub Foucaultu ali mimo njega, zvajanje na enost, lastnost človekovega uma, ki se je (vsaj v novejši dobi, tudi to vprašanje puščamo na tem mestu odprto) pokazalo upravičeno tako na eksistenčnem kot eksistencialnem nivoju in bom zato pri njem vztrajal. In ne nazadnje naj dodam, da identiteta, ki jo izvaja mišljenje, nujno vsebuje (in je del) dialektiko, ki jo je znova jasno razkrila nemška klasična filozofija (in jo je analiziral predvsem Hegel ter na ravni jezika poudaril Lenin), ki prek soočanja in spopada — s čimer stopamo pravzaprav že na področje »političnega« — doseže višjo stopnjo *sinteze*, toda ne le v njeni heglovski pozitivnosti, temveč tudi v njeni *negativnosti*.

Uvoden problem — in to ne le v odnosu do naše teme — je nejasnost odnosa Foucaultovih analiz do »tradicionalnih« analiz zgodovine, znanosti, védenja, človeka, zgodovinskega dogajanja itd., kajti Foucault omejuje svoje analize na določen presek, ne da bi pri tem zavrgel druge, medtem ko v praksi, v svojih delih (predvsem v *Les mots et les choses*) izvaja ravno nasprotno. Ali drugače povedano, njegove *analize* naj bi bile nove, drugačne, vendar združljive s »tradi-

cionalnimi«, v samih delih pa se to pobija. Tudi *L'archéologie du savoir* teh težav ni rešila, čeprav je razvila »teoretska izhodišča«, navzoča v prejšnjih delih. Rešila jih je toliko, kolikor je *lahko* ostala na določenem nivoju.¹

Večina dosedanje kritike (s tem mislimo predvsem Sartra, Garaudyja in Le-febvra) je napadala to »prakso«, kar pa se zdi v odnosu do celote Foucaultovih del zmotno, čeprav zgodovinsko opravičljivo (gre namreč predvsem za *Les mots et les choses*). Po mojem mnenju problem ni v tem, da se ugotavlja *posledice* njegovih teorij, ampak da se ugotovi osnove teh teorij in predvsem ugotovi v kolikšni meri sam Foucaultov koncept *zahteva* inkompatibilnost tradicionalne zgodovine (kjer gre predvsem za francosko zgodovinopisje) ali marksizma, (ki ga Foucault vsaj v *Les mots et les choses* pozna predvsem v obliki ideologije PC iz petdesetih let) ter arheologije. Ta *teoretski* problem bom na tem mestu le načel.

Gledano s površine problema bi lahko rekli, da je — po Foucaultu — očitno možna koeksistenca obeh »konceptov«, toda kot koeksistenca starega (»tradicionalnega«) in novega, preživelega in aktualnega. Vsaka misel pripada svoji episteme, toda Foucaultov diskurz — in ne le njegov, saj gre za »veliko transformacijo védenja humanističnih znanosti« (T) opisuje ter na svoj način zajema tudi to epistemo, iz katere govori — ali je govoril — tudi on sam.

V spisu mi bo šlo predvsem za okviren prikaz Foucaultovih stališč in izhodišč. V prvem delu spisa bom skušal povzeti in delno problematizirati Foucaultova stališča, pri čemer bom izhajal iz »tradicionalne« povezave subjekt — humanistične znanosti — zgodovina. Drugi del obsega kratek oris razvoja episteme ter vprašanje arheologije, v tretjem pa obravnavam diskurz kot tak in prek njega fenomen literature in umetnosti. Kot je bilo že omenjeno, nam ne bo šlo za medsebojne vplive Foucaulta in drugih piscev, razen v primerih, kjer bo to nujno za razumevanje Foucaulta samega. Ostajali bomo torej predvsem znotraj njegove zastavitve, kar pa ne pomeni, da bomo iz nje tudi izhajali, temveč predvsem to, da se bomo gibali v njenih okvirih.

Morda je naslov spisa v določeni meri zavajajoč, sugerira namreč enakovredno razmerje med arheologijo in umetnostno ter umetnostnoteoretsko problematiko, medtem ko bo v spisu kot celoti vprašanje umetnosti podrejenega značaja. To neravnovesje temelji v zastavitvi spisa: na tem mestu nam bo šlo predvsem za izhodišča, ki soodločajo določeno (implicitno) teorijo umetnosti, ki pa bo v tem spisu le nakazana.

I. Poenostavljena shema, iz katere očitno izhaja Foucault, bi bila sledeča: z Descartesom, predvsem pa s Kantom, se zahodno mišljenje usmerja na subjekt, ki postaja njegov predmet ter njegovo zavestno izhodišče. To pomeni afirmacijo suverena subjekta in premeščanje ontološkega temelja iz boga v človeka samega, kar bi lahko na antropološki ravni označili, če že ne kot »homo homini deus« pa vsaj kot »homo homini mensura«. Posledica tega je nihilizem, ki je Nietzschejevo izhodišče: »... Nietzschejev nihilizem ne le ne premaga nihilizma, temveč ga tudi nikoli ne more premagati. Zakaj prav v tistem, v čemer in s čimer misli Nietzsche premagati nihilizem, s postavljanjem novih vrednot iz volje do moči, se šele naznanja pristni nihilizem: da je bit sama, ki je sedaj postala vrednota,

¹ Na tem mestu naj le opomnim na težavo, ki je lastna Foucaultovemu pristopu: arheologija v svoji čisti obliki sploh ne more biti kritika.

ničeva« (Heidegger, EN, 250). Ko subjekt ni več utemeljujoči razsodnik, temveč postane le sestavni del razpršenosti, s čimer izginja na njem temelječa razlika dobrega in zlega, zdravega in bolnega ter se vse te (in druge) vrednote razkrijejo v svoji mnogoznačnosti, soodvisnosti in relativnosti, je ukinitvev subjekta le končna posledica tega razvoja oziroma spremembe. Izbris subjekta je tudi izbris avtorja: »... pišoči subjekt spelje na napačno pot vse znake svoje posebne individualnosti; piščeva označba je le še posamičnost njegove odsotnosti...« (QA, 78). Od Freuda naprej identitete subjekta ni več, kajti subjekt je ideološka koncepcija in onemogočena je identiteta njega in njegove misli. Takšna sodba izključuje kontinuiteto, totalnost in generičnega človeka, ali pa jih vsaj postavlja v oklepaj.

Na drug način (s čimer pa že pristajamo na Foucaultov koncept) bi to preoblikovanje lahko označili z razvojem kapitalizma in iz njega izvirajočega poudarjanja individualnosti, na drugi ravni pa s spremembo odnosa besed in reči. Lahko bi se tudi spomnili na pot ideje pri Heglu, ki zajema predhodne stopnje, si pa ob svoji vrnitvi k sebi zapre pot naprej. Vendar pa ta pot ni hegeljanska pot samorefleksije: ne gre za posplošitev doživetja, temveč za njegovo izključitev; gre za zanikanje hegelovske totalnosti in dialektike zaradi njunega utemeljevanja v subjektu; gre za vedenje v nasprotju s samozavedanjem kot spoznanjem, kajti tisti del samozavedanja, ki se podvaja ali razcepi, ki pripada subjektu kot samozavedanje, se briše v trenutku samorefleksije, kajti takšna samorefleksija se nanaša na subjekt.

Jasno je, da pelje ta pot mimo humanističnih znanosti, ki vse temeljijo v subjektu in vključujejo tudi Foucaultov diskurz. Osnovna razlika v odnosu do tradicije (tradicionalno je, da subjekt jezik uporablja, preoblikuje in oživlja, da ima zavest o podzavesti — T) je premestitev utemeljitelja: to ni več subjekt, temveč splet zakonov, Simbolni red, sistem(i), nezavedno na ravni cogita in na ravni zgodovine.²

I.1. Osnovni problem modernega cogita je vprašanje, kako more biti misel v obliki nemišljenega (MC, 324—5), iz česar sledi, da iz stavka »Jaz mislim« ni mogoče izpeljati »Jaz sem«. »Ali lahko trdim, da sem jaz to delo, ki ga opravljam s svojimi rokami, toda ki mi uide *še preden sem ga pričel?*« (MC, 335, podčrtal A. E.). Povežimo vprašanje s primerom jezika; sedaj se vprašujemo: kako je človek lahko subjekt jezika? (MC, 334). »Utemeljujoči subjekt v resnici iz svojih namenov neposredno oživlja prazne forme jezika« (OD, 49). Subjekt torej ne ustvarja jezika, temveč ga sprejema kot danost (sistem), na katero nima vpliva.

Dokler proučujemo jezik le kot jezik (*la langue*) toliko časa to drži, se pravi če zanemarimo govorico (*la langage*); kajti govorica je tisto *empirično* področje, kjer nastajajo nove zveze in pomeni. S tem pa, ko zanemarimo govorico, si tudi

² Ob vsem tem je znova nujno dodati, da lahko Foucaulta razumemo na več načinov; omenjena dvoumnost se javlja tudi tukaj: človeku niso vsa pravila dana v zavesti (AS, 274, Esprit, 91), torej gre le za del pravil, ki (še) ni dostopen ali spoznan; 2. na nezavednem nivoju vlada stroga organizacija diskurza (Hf 96, HF, 188), ki se v zavesti le kaže, ne pa tudi reflektira in 3. ne zatekamo se k mišljenju ljudi (T), ampak ga postavljamo v oklepaj. To dvoumnost lahko sicer preprosto razrešimo s Foucaultovo pogojevanostjo subjekta in hiatusom med označencem in označevalcem, vendar pa pri tem nadalje ostaja odprto vprašanje »postavljanja v oklepaj« (ob katerem bi se morali vrniti k Saussuru in Husserlu) pluralizma stališč in pristopov, torej *razlage*) in seveda tudi vprašanje psihoanalize.

zapremo možnost vpraševanja po kreativnosti, in to še toliko bolj, če izhajamo izključno iz individua. To vprašanje se tu *načeloma* ne more zastavljati, sploh pa ne, če gre za to, »... da je treba subjektu odvzeti njegovo vlogo temelja in ga analizirati kot funkcijo v diskurzu« (QA, 95). Potem ostaja subjekt pač funkcija, ne pa subjekt ali kakorkoli ga že poimenujemo. Če pa razumemo Foucaultovo izjavo zunaj razlikovanja jezik — govorica, potem individuum(i) (so)ustvarja(jo) jezik, kot tudi zgodovinsko dogajanje, srečujoč se s problemi, kot so zamisel, interpretacija, ustvarjanje in nadzorovanje dogajanja in praktičnega delovanja. Po eni strani gre za razlikovanje opredmetenje : odtujevanje in po drugi za odnos prirodne in človeške zgodovine in za vprašanje o meri, v kateri je človeška zgodovina še slepa zgodovina. Vsa vprašanja so povezana: če priznavamo in zagovarjamo subjekt (in to ne le v kartezijanskem smislu), moramo priznati tudi *možnost* napredka (ne le *razvoja*) in subjektovo zmožnost (tudi tu subjekt pogojuje zmožnost in zmožnost subjekt), da ga ustvarja, kajti šele s tem je omogočeno presejanje danega.

»Ali ni želja tisto, kar ostaja vedno *nemišljeno* znotraj same misli in ali ni ta Zakon-jezik (istočasno beseda in sistem besed, ki ga hoče psihoanaliza pretvoriti v jezik-govor, ni to tisto mesto, s katerega vleče vsak pomen svoje poreklo, ki pa je tudi obljubljeni povratek za samo dejanje misli? Povsem točno je, da se niti Smrt niti Želja niti ta Zakon ne morejo srečati v samem védenju, ki se v svoji pozitivnosti giblje v empiričnem območju človeka; toda oni zato označujejo pogoje možnosti nastajanja vsakega védenja o človeku« (MC, 386). »Nemišljeno (kakorkoli ga že imenujemo) ne prebiva v človeku kot skrčena priroda ali zgodovina, ki počiva v slojih; ona obstaja v *odnosu* na človeka, na Drugega, ... ki se navadno interpretira kot brezno v človekovi prirodi, ... kot človekova senca, ki stopa v območje védenja, kot slepa pega, od katere se spoznanje pričinja. Ker je bilo (to Drugo) le vztrajajoči dvojniki, ni bilo nikoli mišljeno neodvisno; ker je bilo le Drugo in le senca, je dobilo tako dodatno formo kot sprevrnjeno ime *An sich* v odnosu do *Für sich* v heglovski fenomenologiji, *Unbewusste* pri Schopenhauerju; odtujeni človek pri Marxu;« (MC, 337—8). Drugo ni le pendant Istega, temveč bi lahko bilo to bistvo, jedro ipd., če bi sploh bilo neko bistvo, toda pokazalo se je, da bivanja ni, ker je le praznina, ter da ni jedra marveč razsrediščenje, je le zbir pravil brez temelja.

Osnovno vprašanje še naprej ostaja vprašanje, kaj je subjekt in v čem temelji subjekt kot tak. Morda gre tu za *modifikacijo filozofije subjekta*, ki skuša najti negibni temelj in ugotavlja, da ga v nekem absolutnem smislu sploh ni, da je le stalno premeščanje, skratka da ni nekega negibnega mesta, ki bi bil cogito. Po našem mnenju je problem v mnogočem rešil že Hegel in nato za njim Marx. Osnovno vprašanje je vprašanje samozavedanja: »Zavest kot samozavedanje poseduje podvojeni predmet, eden je neposreden, to je predmet čutne gotovosti in opažanja, ki je *zanjo* označen z znakom *negativnosti* in drugega, namreč *samo sebe*, ki predstavlja pravo *bistvo* in se nahaja šele v nasprotju prvega predmeta. Samozavedanje se s tem razkriva kot tisto gibanje (podčrtal A. E.), v katerem se to nasprotje ukinja in v katerem nastaja zanj njegova enakost s samim seboj« (PG, 139). Na tej točki se (v tem oziru) pričinja Marxova kritika Hegla: »Delo, ki ga Hegel edino pozna in priznava, je abstraktno duhovno delo« (MEID, I., 380).

Sedaj se lahko vrnemo tudi k navedenemu stavku iz *Les mots et les choses* (MC, 335): »Delavec položi svoje življenje v predmet; a le-to zdaj ne pripada več njemu, marveč predmetu« (MEID I., 303). »Toda odtujitev se ne kaže le v rezultatu, temveč v *aktu produkcije*, znotraj *proizvajajoče dejavnosti same*«, (MEID I., 305), gl. tudi MEID II., 39—40). Do tu tečeta v obravnavanem smislu Foucaultov in Marxov tekst vzporedno; toda: Človek ». . . resnično proizvaja šele v svobodi od potrebe. . .« (MEID I., 309). Šele v takšnem aktu, ki vključuje zamisel in realizacijo v svobodi od potrebe, delo ne postane odtujeno delo, čeprav se materializira, čeprav »uide« tisti »miselni niti« cogita.

Morda smo s tem obšli Foucaulta, morda gre tu le za drugačno vpraševanje, namreč vpraševanje, ki ostaja znotraj diskurza, torej na nek način tudi znotraj delovanja, ki ga pri Heglu kritizira Marx? Vprašajmo se drugače: ali ni to tisto vprašanje »ob robu«, namreč vprašanje medsebojnega pogojevanja in vplivanja misli, reči, diskurzivne in nediskurzivne prakse? V tem smislu tudi »politični odgovor« ostaja znotraj te misli, čeprav kot diskurzivne prakse: gre le za nove *forme* politizacije (QL, 6). Vendar pa smo s tem problem morda poenostavili, tudi diskurzivna praksa je namreč določena oblika prakse, vsaj kolikor se razlikuje od misli. S tem se na neki način znova vračamo k Marxovi kritiki Heglove absolutizacije duhovnega dela, ki jo, seveda spremenjeno, najdemo tudi pri Foucaultu, ki mu lahko očitamo, da diskurzivno prakso (po vlogi) enači z nediskurzivno. Za razjasnitev vprašanja, ki je ves čas vključeno, se vrnimo k Freudu: Občutek svobodne volje ». . . se ne oglašja pri velikih, važnih odločitvah. . . ravno pri malenkostih radi zatrujemo, . . . da smo ravnali po prosti nemotivirani volji. . . Tisto kar je svobodno, dobi motivacijo z druge strani, iz nezavednega, tako da je na psihičnem področju determinacija vendarle povsem nepretrgana« (Freud, 238). To je očitno tudi Foucaultov pristop, ki *upravičeno* postavlja izključitev subjekta, humanističnih znanosti itd., toda le toliko kolikor uspe obravnavati človeka *le* kot objekt. Posledica tega pristopa je absolutni determinizem, ki se združuje — toda kot druga stran in ne kot sinteza — z absolutnim indeterminizmom. Pri drugem pristopu (znotraj katerega ostajamo še pri Heglu) pa gre za gradacijo in dialektiko samozavedanja kot jo razlaga Hegel. Gre za bolj ali manj zavedna dejanja, pri čemer pa to razmerje determinizma in indeterminizma ne temelji le v subjektu, temveč tudi okoli njega: v določenih pogledih je tudi sam del tega okolja, tako kot je tudi okolje del njega prek veznega člena dejavnosti.

Nezavedno je determinirajoče. Kot celota ni nikoli védeno; četudi je spoznano v fragmentih, pride v naslednjem trenutku do nove premestitve funkcije-subjekta — nezavedno torej vedno uide. Ravno to, kar (tudi) Foucault razume kot vzrok zanikanja subjekta, je to, kar individuum sploh *konstituirá* kot dejavno bitje.³

I.2. »Za razliko od humanističnih znanosti, ki na poti k nezavednemu ves čas ostajajo v prostoru reprezentativnega, gre psihoanaliza naprej, da bi prekoračila predstavo« (MC, 386). Klasicizem humanističnih znanosti še ne pozna; njihov

³ Ob tem je potrebno opomniti tudi na drug problem, ki je *posledica* vztrajanja na prvi, nesubjektivni poziciji: ». . . če je Simbolni Red izvor vsega pomena, je istočasno izvor vseh klišejev. . .« (Jameson, 140), (mitov, ideologij, ki jih skuša razkriti refleksija in praksa, ki morata to razkrivanje neprenehoma opravljati. A to nas že vodi v razlikovanje znanosti in ideologije.

nastanek je vezan na končnost, ki je postala možna šele, ko se je človek pričel sklicevati na samega sebe. Na ravni arheologije postane človek možen takrat, ko se prične misliti kot subjekt, s Freudom pa je enotnost subjekta in sploh subjekt kot tak izginil (to je, kot predmet znanosti). Konsekventno so tudi humanistične znanosti pretekle znanosti, oziroma sploh niso znanosti, kajti njihova osnova je suvereni subjekt, ki pa je sedaj spoznan za fikcijo. Odkar je bil konstituiran antropološki postulat, to je, odkar se je pojavil človek kot empirično-transcendentalni spoj (MC, 332), so se pojavile tudi humanistične znanosti, ki se gibljejo v medprostoru med biologijo, ekonomijo in filologijo (MC, 367) in katerih pravo mesto je v predstavi (torej imaginarnem). Vzrok nastanka subjekta in humanističnih znanosti pa temelji v ločitvi transcendentalne subjektivnosti od načina eksistence predmeta (MC, 260), ločitvi, ki se pričinja pri Descartesu. Ker pa zahodno mišljenje ni bilo zmožno obdržati ločeno transcendentalno in empirično, eshatološko in empirično (MC, 331) — marksizem in pozitivizem — sta se združila v predstavi, zaradi česar so se pojavile tudi humanistične znanosti, ki v predstavi združujejo dejansko ločena subjekt in objekt. Humanistične znanosti so projekcija empirično-transcendentalnega spoja: doseči hočejo znanstvene rezultate, uporabljati znanstvene metode in sploh hočejo biti v vseh ozirih znanosti. Ravno tega pa ne morejo nikoli doseči, kajti s tem, da so omejene na predstavo, izgubijo svoj predmet, svojo metodo, (ki si jo izposojajo od pravih znanosti), predvsem pa ne dosežejo nobenega od štirih pragov, ki konstituirajo vsako pravo znanost (gl. AS, 243—47). Sedanje nasprotovanje eshatologiji/pozitivizmu je vezano na kritiko humanizma in izginotja subjekta: »... struktura kot nov lik končnosti prevzema od človeka vlogo temelja, ki je bila (do sedaj) njegova« (Wahl, 372), vendar z omejitvijo: ne gre namreč za ontologizacijo strukture (gl. AS, 266): »... to ni neka globina, temveč nasprotno površina, (tisti) red zadaj, je danes red brez spodaj. Ukrep, ... tega, kar povzroča, da se strukturalizem razhaja s hegeljanstvom« (Wahl, 353).

K vprašanju človeka se vrnimo z druge smeri, pri čemer nam lahko služi za izhodišče Foucaultova interpretacija Sada: »Blaznost sle, nori umori, najbolj nerazumne strasti — so vse modrost in razum, saj so del prirodnega reda« (HF, 296). To je red, ki gre mimo norm, ki jih je ustvarila družba in ki vladajo v neki dobi, kar pomeni, da sega Sadov diskurz mimo danega reda, vendar tudi — in to je bistveno — ostaja (ali vzpostavlja) nerazlikovano, neke vrste »predmoralno« (tako kot je tudi arheologija na neki način »predontološka« — gl. II. del tega spisa), kjer sta apolonično in dionizično eno, ker ju družba še ni normirala. Za humanizem je značilno, da poudarja le pozitivno, konstruktivno, in torej zahteva popolno identiteto pozitivnosti (pozitivnosti, ki pa jo seveda lahko razumemo tudi — in predvsem — kot prepad med tem, kar je in tem, kar naj bi bilo). Humanizem temelji na predpostavki, da obstoji univerzalna človekova bit; lahko bi rekli: ko se človek neha utemeljevati v bogu, subjekt in humanistične znanosti zapolnijo nastalo praznino. »Odkar je filozofija postala antropologija in je hotel človek spoznati sebe v obilju narave, je žival izgubila moč negativnosti, da bi postala med determinizmom prirode in razumom človeka pozitivna oblika evolucije. Formula »razumne živali« je popolnoma spremenila svoj pomen: ne-razum, ki ga je nakazovala kot izvor vsega možnega razuma je povsem izginil« (HF, 96—7). Tu se vračamo na Foucaultovo interpretacijo Hegla in Marxa. To Drugo pri He-

glu ni dosegljivo, saj hoče nemišljeno pripeljati v mišljeno, torej v skladu s Foucaultom, zvesti razliko na identiteto, ki je v svoji končni obliki popolna identiteta. Marx gre naprej: znova vzpostavi negativnost in razbije Heglov sistem ter prek produkcije združi duhovno in materialno prakso ter razumsko in ne-razumsko. Odvija se proces, ki prek nenehnih nihanj od pozitivnega do negativnega ohranja dialektiko, pri čemer so tudi nastajajoče identitete procesualne, so torej relativne identitete, ki omogočajo cogito le v gibanju.

»Človek je mrtev — gre za to, da ugotovimo pravila, po katerih se je oblikoval in funkcioniral koncept človeka« (QA, 101) in to »brez sklicevanja na cogito« (AS, 161). Na tem mestu lahko le vprašam: v kolikšni meri je analiza odvisna od distance do svojega predmeta, v kolikšni meri omogoča dejavnost preboj iz tiste minimalne razlike, ki pa ostaja vseeno razlika — med subjektom in objektom?

Kraljevo mesto (gl. MC, 19—31 in 318—23) na Velasquezovi sliki *Spremljevalke* ni prikazano, čeprav tvori temelj. Toda: »... eno mesto ostaja paradokсно prazno, (predhodno) izključeno iz platna: to je mesto, kjer se realno nahaja slikar, kjer sodimo, da se nahaja model, kjer se mi gledalci realno nahajamo — prostor, ki ga to premeščanje navzočih določa ravno kot mesto »kralja«: tega, kar bo vsa sodobna misel *imenovala* subjekt« (Wahl, 347, podčrtal A. E.).

I.3. Vprašanje zgodovine se navezuje na vprašanje subjekta; tako kot je razsrediščen subjekt, je razsrediščena tudi zgodovina: obča zgodovina je ideološka zgodovina (AS, 261), globalne in enotne zgodovine ni več, je le še »niz nizov« (AS, 19). Predvsem pa zgodovina kot refleksija o zgodovinskem dogajanju ni absolutna, je namreč le prehodna oblika mišljenja: na prehodu med XVII. in XIX. stoletjem je nastal skok iz Reda v Zgodovino (MC, 232), kar pomeni, da Zgodovina ni permanentno navzoča, predvsem pa, da stvarnost ni *podrejena* globalnim zgodovinskim zakonom (kar velja enakovredno za prirodno in človeško zgodovino); odnosi v realnem predmetu niso navzoči (AS, 61), pripisujemo jih sami. Zgodovina kot oblika *pristopa in razlage* je vezana na določeno dobo in je tako le taksonomična transformacija. S tem pa postane neupravičena tudi ideja razvoja, kontinuitete ipd., gre namreč le za preoblikovanja, ne pa za spremembe.

Na neki način skuša arheologija tudi nadomestiti *vlogo* zgodovine: kot je bil dosedanji temeljni pristop zgodovinski, tako naj bi sedaj postal arheološki, katerega predpostavka je anonimni in obči subjekt zgodovine (AS, 140) in ki šele *omogoča nastanek* zgodovine kot diskurzivne prakse: arheologija je teorija za zgodovino empiričnega védenja (T), jo pa lahko apliciramo tudi na druga področja. Zgodovina je poudarjala kontinuiteto, napredek, razvoj in spremembe, pravilno pa je govoriti o diskontinuiteti (T), reorganizaciji (MC, 398) in preoblikovanju (AS, 224).⁴

Pri vsem tem gre, naj še enkrat ponovim, za *odnos* do stvarnosti, ne pa za stvarnost samo. Smisel je površinski efekt, svetlikanje ali pena, »to kar je pred nami je Sistem«(i), medtem ko se smisel spreminja, je skratka nekaj minljivega, trenutnega in le miselnega. Od tod izvira tudi Foucaultova kritika »doživljenega«, ki je le iluzija subjektivnosti (gl. Lefebvre, 65—6 in MC, 66). Arheologiji zato ne gre za ugotavljanje mere, v kateri so bile izjave tradicionalnih zgodovinarjev

⁴ Tu nam gre le za tisto stran arheologije, ki se navezuje na zgodovino na *njenem* nivoju.

(če se tu omejimo le nanje) resnične v odnosu do realnosti — s tem bi njihov smisel le podvajali — temveč za to, da sploh so in za vzroke njihovega pojavljanja, gre skratka za arheologijo v Foucaultovem smislu, za védenje ne pa za spoznanje. »Zgodovina idej najde ravnotežno točko svoje analize v elementu spoznanja (ter se tako najde prisiljena in navkljub svoji volji srečati se s transcendentnim vprašanjem), arheologija pa najde ravnotežno točko v védenju, se pravi v področju, kjer je subjekt nujno situiran in odvisen . . .« (AS, 239).

Tudi v tem primeru naj ne bi šlo za zanikanje zgodovine, temveč za to, da se pokaže, da zgodovina ni absolutna (AS, 219), da je kontinuiteta konstrukcija (AS, 37), predvsem pa za to, da je zgodovina le eden od možnih (toda določenih) zornih kotov. Zgodovina je v bistvu model stvarnosti, kar pa arheologija nikakor noče biti. Ob vsem tem pa je potrebno opozoriti na omejitev: ta kritika je namreč usmerjena na *globalno* zgodovino: »Ne gre za sestavljanje *globalne* zgodovine — ki bi pregrupirala vse svoje elemente okrog enega edinstvenega principa ali forme, temveč bolj za razvijanje polja neke *obče* zgodovine, v katerem bi lahko opisali posebnost praks, splet njihovih odnosov, oblika njihove odvisnosti. In v področju takšne obče zgodovine bi se zgodovinska analiza diskurzivnih praks (arheologija — op. A. E.) lahko omejila kot disciplina« (Esprit, 86).

»Želja narediti iz zgodovinske analize diskurz vsebine (to je, smisla — op. A. E.), in narediti iz človeške zavesti izvorni subjekt *vsega* védenja in celotne prakse, sta le dva obraza istega miselnega sistema. Čas je tu zamišljen v terminih totalizacije in revolucija ni tu nikdar nič drugega kot polastitev zavesti« (RCE, 12, podčrtal A. E.).

I.3.1. V XIX. stoletju naj bi se zgodovina orientirala v bodočnost (MC, 233), istočasno pa naj bi tudi začela iskati svoj začetek (MC, 340—6), svoj izvor. »Tako se je od Hegla do Marxa in Spenglerja dalje razvila téma o misli, ki se v *samem okviru*, v katerem se izpolnjuje, vrača sama k sebi« (MC, 345, podčrtal A. E.). Po mojem mnenju je tu osnovno razhajanje Foucaulta in Marxa: Foucault ostaja znotraj misli ter znaka in zato tudi pri Marxu lahko upošteva le raz-odtujevanje *misli*. V določenem smislu je ta kritika utemeljena: če namreč razumemo raz-odtujitev kot *vrnitev*. Tu je po našem mnenju nujno razlikovati med opredmetenjem in odtujitvijo. Poleg tega ostaja interpretativna razlika: Foucault razlaga Marxovega človeka le kot individua, po Marxu pa gre enakovredno za družbeno bitje; družba vpliva na individuum in ta nazaj na družbo. Zdi se, da je tu eno od izhodišč Foucaultovega razhajanja z Marxom: Foucault ostaja namenoma na ravni diskurza in ne vključuje praktičnega spreminjanja sveta — torej izvendiskurzivne prakse — ki šele *omogoča* dajanje smisla in pomena, toda ne le dajanje, marveč tudi ustvarjanje. Pri tem se mi zdi Foucaultovo implicitno ostro ločevanje materialnega in miselnega metodološko upravičeno (ta razmejitev tako ne izvira od njega), vendar pa neupravičeno v meri, v kateri se posplošuje na izvendiskurzivna področja. Človek postane človek, ko dobi zavest o svojem delovanju in ko prične vključevati prihodnost, zamisel in namene (gl. Kapital I, 202). Ob tem pa je nujno poudariti, da Marxov individuum *ni subjekt* v kartezijskem pomenu.

»Preteklost gospoduje nad sedanjostjo. Sedanjest v spominjanju nahaja svoje lastno bistvo. Spoznanje je mogoče šele, ko pade mrak, šele takrat razpne Mi-

nervina sova svoja krila — in s spoznanjem sveta ni mogoče pomladiti, temveč le spoznati« (Debenjak, 254).

Marx »... razlaga, ... da ljudje sami delajo svojo zgodovino, toda v pogojih, ki so strukturirani s preteklostjo. Marx tako drži v rokah oba konca verige: moment strukture, strukturiranosti sedanjosti po preteklosti, toda tudi moment človekove ustvarjalnosti, ki je pogojila te strukture« (Garaudy, TiP, 116, prim. MEID III., 452). Po mojem mnenju se tu postavljajo Foucaultove *meje* — in deloma tudi kritika *izhodišč*.⁵

I.3.2. »Arheologija odkriva obča pravila, ki veljajo uniformno in na isti način na vseh časovnih točkah« (AS, 216). Če se ne sprašujemo po pravilnosti in nepravilnosti, resničnosti in zmoti in postavljamo vsa ta vprašanja referenta in označenca ob stran, nujno postavljamo ob stran tudi sam čas, kajti le znotraj časovnega kontinuuma in razvoja lahko ugotovljamo pravilnost in adekvatnost izjav ter dejanj v odnosu do realnosti. Toda ta čas ni čas arheologije: »... kot da ne bi bilo časa razen v praznem trenutku preloma, v tisti beli in paradoksnu prazni zevi, kjer se ena formacija nenadoma zamenja z drugo« (AS, 217; prim. izvajanja E. Balibara v II. delu *Lire le Capital*). Zdi se, da s tem arheologija prestopa meje, ki si jih je bila zastavila: njena naloga je analiza epistemoloških polj, diskurzivnih formacij, s prehodom na drugo epistemo pa vključuje čas, čeprav ga v skladu s svojimi izhodišči ne bi smela, kajti čas, oziroma časovni preskok nakazuje 1. neki zunanji faktor vplivanja, ki pa tudi ni sistem, temveč — zdi se — ekonomska osnova, s čimer pa stopamo na mnogo širše, predvsem pa *globalno* področje, ki ni združljivo s strukturo ali sistemom in 2. tudi čas je — že od Kanta naprej in vsaj v skladu s Foucaultom — tudi transcendental.

Ob tem pa je seveda treba dodati, da gre v arheologiji pravzaprav za dva različna časa: »Arheološki red ni red sistematizacij, ni red kronoloških sukcesij« (AS, 193), je torej podobno razpršen in podrejen svojim zakonitostim kot nezavedno. Za tradicionalno »zgodovino idej« so značilne teme kot so geneza, kontinuiteta in totalizacija (AS, 181), vendar pa so ti pojmi rezultat raziskave (AS, 195), so vnašanje miselnih principov v svet (»Trebaja se je varovati tega, kar bi lahko poimenovali *formalizacijska iluzija*: se pravi, predstavljati si, da so zakoni konstrukcije istočasno in s polno pravico pogoji eksistence« (RCE, 27—8); ugotovitev, ki je istočasno kritika Althusserja), s čimer se vračamo na vključevanje transcendentalnega v spoznanje. S tem pa se vračamo tudi h ključnemu problemu, ki združuje subjekt in zgodovino na ravni zavesti: »suvereni subjekt, kontinuirana zgodovina, to je korelat zavesti ...« (RCE, 11); gre za izbris tiste zgodovine, ki se je navezovala na sintetizirajočo in osmišljevalno dejavnost subjekta (gl. RCE, 12), za izbris globalne zgodovine (kot je bilo razloženo že v I.3.1).

I.3.3. Zanikanje zgodovine in subjekta ni združljivo z dialektiko (MC, 261), dialektika je namreč tudi vnašanje nečesa, je pripisovanje in dodajanje k realnosti, torej nekaj, čemur se arheologija odreka. Arheologija se namreč skuša gibati na ravni diskurza, toda »zgodovina spoznanja je prenesena na zgodovino kot celoto« (Majer 126, tudi Jameson, 194—5). Na tej ravni zgodovinske refleksije gotovo

⁵ K temu je treba dodati, da je tudi Foucaultov rezultat spoznanje — s čimer se njegov diskurz uvršča med ostale diskurze — čeprav spoznanje ni njegov predmet, kajti s tem bi »prehajal« v področje realnosti: njegov predmet ne bi bil več označevalec, temveč referent.

obstajajo diskontinuitete (prim. Lefebvre, 55—6), saj so določena področja povsem prazna ali komaj naznačena, kar velja tudi za diskurz o realnem dogajanju. Predpostavka je ločitev besed in reči. Zgodovinsko dogajanje, ki je *predmet* zgodovine, v svojem bistvu ni spoznatno, bistva namreč ni več, saj bistvo in smisel pripisuje človek, kar pomeni, da tudi zgodovinskega dogajanja pravzaprav ni, je le še »dogodek«. Na eni strani je torej realnost, (ki vključuje tudi diskurz) in ki preprosto je, na drugi pa človek, ki ji pripisuje pomene. Dodati bi bilo treba: ljudje to realnost relativno smotrno preoblikujejo in razvijajo, ob čemer pa se spet srečamo s problemom odtujevanja produkta, s problemom opredmetenja (gl. *I.I.*), torej s problemom prestopanja misli v realnost po shemi zavedno : nezavedno = misel : tekst (gl. AS, 197), ki pa je rešljiv le v primeru, ko razumemo misel in njeno izhodišče kot gibanje.

Sedaj si moramo končno postaviti tudi vprašanje izvira Foucaultovega diskurza in to ne le na arheološkem planu (naš lastni arhiv nam namreč ni mogoče opisati, «... kajti govorimo iz njegovih pravil...» — AS, 171). Gre za vprašanje tiste slepe pege (MC, 337), ki ni subjekt, niti intersubjektivnost, niti kolektivna ali transindividualna zavest (gl. QA, 96—100) in ki jo je razjasnjeval Husserl: »Empiričnim vsebinam (pri Husserlu) ni mogoče dati transcendentalne vrednosti niti jih premestiti na stran konstituantne subjektivnosti, ne da bi pri tem odstopili mesto antropologiji, to je načinu mišljenja, v katerem so meje spoznavnim možnostim... istočasno tudi konkretne oblike eksistence, tako kot se izražajo v tistem empiričnem védenju« (MC, 261). Ves čas ostajamo na nivoju označevalca, izključujemo referent in označenec, predmetno realnost in predstavo ter globalno zgodovino in ostajamo pri diskurzu in njegovem nivoju. Kdo govori? Govori beseda sama, bi lahko odgovorili z Mallarméjem (MC, 316—17). Od kje govori? Govori »... iz tega praznega prostora, iz katerega govorim in ki se počasi oblikuje v diskurzu...« (AS, 27), govorim iz te najmanjše diskontinuitete, ki jo je že pustil za seboj moj diskurz« (RCE, 21).

Do tu lahko velja neupravičenost našega pristopa, kajti do tu Foucault načeloma ne more določiti izhodišča svojega izjavljanja, tako kot tudi ne more vključiti časa razen kot kronološkega oprijemališča (in v podobnem smislu tudi empirične osebe), se pravi, ne more konstituirati filozofije.

Toda: Arheologija, »... to je poskus definirati ta prazni prostor, iz katerega govorim...« (AS, 27). Zdi se, da je s tem naš pristop opravičen, kajti arheologija *skuša biti* lastna filozofska samorefleksija, pod pogojem seveda, da njenega izhodišča ne razumemo kot subjekt v smislu transcendentalne filozofije, to je kot povsem *suvereni*, kot absolutizirani subjekt.

II. V arheologiji »... ne bo šlo za opisana spoznanja v njihovem razvoju k objektivnosti, v kateri bi se končno lahko prepoznala današnja znanost; to, kar smo hoteli narediti očitno, je epistemološko polje, *episteme*, v katerem spoznanja, opazovana zunaj kriterijev, ki se sklicujejo na njihovo racionalno vrednost ali njihovo objektivno formo, učvrščajo svoj koren pozitivnosti in manifestirajo neko zgodovino, ki ni zgodovina njihove rastoče izpopolnitve, temveč ravno zgodovina pogojev njihove možnosti...« (MC, 13).

Cilj je raziskava označevalca, pri čemer puščamo ob strani označenec in referent. Gre za to, da definiramo predmete diskurza brez reference na reči (AS, 65), ob čemer ostajamo v diskurzu in ne gremo od teksta k misli (AS, 101). Ta epi-

stemološka »zgodovina« je drugačen presek skozi preteklost, je presek, ki ni podrejen zgodovinskim zakonom vzročnosti ali progresivnosti, temveč je niz, katerega točke so povsem enakovredne.⁶ Ta niz deluje na osnovi igre pravil sistemov, ki določajo odnose med označevalci. Tako zastavljena zgodovina navkljub vsemu ni zgodovina, namreč zgodovina kot refleksija zgodovinskega dogajanja, kot esencialen odnos do reči in dogodkov: spoznanje referenčne realnosti ji ostaja tuje, njena raziskava ni usmerjena nanj, tako kot ji ostaja tuj tudi označenec, lahko bi rekli »misel« »zgodovine idej«. Prostor arheologije je prostor označevalca, je prostor védenja, ki se edini razkriva v diskurzivni praksi (to je, kolikor se ne sklicujemo na subjekt in pri čemer ta »praksa« pomeni le »materializacijo«, uvrstitev diskurza med reči).

II.1. V episteme zahodne kulture obstajata dve veliki diskontinuiteti: prva se prične s klasicizmom (okrog srede XVII. stoletja), druga pa na začetku XIX. stoletja, ki istočasno označuje prag naše moderne dobe (MC, 13—14). Prehod med različnimi polji je *naključen*; v takšni diskontinuitetni situaciji pride do razpršitve subjekta v množstvo pozicij in funkcij, iz katerih *slučajno* prevlada ena izmed njih. Vendar pa ne gre le za enostaven obrat: pod »trenutkom« in »subjektom«, tema najmanjšima tradicionalnima enotama, obstajajo med diskontinuiranimi serijami odnosi, ki niso odnosi sukcesije ali simultanosti neke zavesti in so od nje neodvisni (gl. OD, 60). V taki situaciji pride do cezure, ki razlomi navidezno kontinuiteto.

Foucault analizira tri področja: gramatiko, zgodovino narave in analizo bogastva (v *Les mots et les choses*; nekatera druga pa v *Histoire de la folie* 1961, *Naissance de la clinique* (1962) in v *Histoire de la sexualité* (1976 in dalje), cilj arheologije védenja pa je »pokazati, kako so ta tri področja izšla iz skupnega izvora: izginotja analize znaka in teorije reprezentacije« (AS, 229).

Do XVII. stoletja so bile besede identične z rečmi, so se pokrivale; v klasicizmu se jezik hkrati nanaša na predmet in resnico, deluje kot predstava, koncem klasicizma pa se predstava razide z jezikom. V moderni dobi označuje jezik le še sebe, se javlja v aktu pisanja, ko postane literatura manifestacija jezika. Ali drugače: v renesansi je beseda reč, v klasicizmu postanejo znaki načini predstavljanja reči, danes pa sta se jezik in reč razšla in kaže jezik le še nase.

II.2. Arheologija je analiza episteme, pri čemer je »... episteme to, kar v pozitivnosti diskurzivnih praks⁷ omogoča eksistenco diskurzivnih praks in znatnosti ... (AS, 251).

Očitno igra episteme pri Foucaultu podobno vlogo kot divja misel pri Lévi-Straussu (Wahl, 307—8); »... med izkustvo in prakso se vedno vrinja posrednik ...« (Lévi-Strauss, 137), ki povzroča strukturiranje. Arheologiji gre za opis arhiva.⁸ Pri tem arheologija ne išče vzrokov, ne išče, kdo je imel prav — s tem

⁶ Spomnimo se Saussurove razlike sinhronije in diahronije.

⁷ »... pozitivnost nekega diskurza... označuje enotnost preko časa in nad individualnimi deli, knjigami in teksti. Ta enotnost seveda ne omogoča ugotavljanja, kdo je govoril prav; ... to kar dopušča, da se pojavi, je mera, v kateri so Buffon ali Linné... govorili »o isti stvari« ...« (AS, 251).

⁸ Arhiv je 1. celota dejansko izgovorjenih diskurzov (T), a tudi 2. zakon tega, kar se da izreči (AS, 170), je zbir pravil, ki za neko družbo definira meje in oblike izrekljivosti (Esprit, 82).

RENASANSA: do XVII. stol.	KLASICIZEM: XVI.—XVII. stol.	MODERNA DOBA: od XIX. stol.
besede so reči	znaki postanejo način predstavljanja reči	znanje se postavlja v skrite strukture
sličnost kot odnos biti do sebe	identičnost in razlika	pomen in smisel
jezik izraža reči	jezik je usmerjen na predmet in resnico	besede se zapirajo v znak
iskanje sličnosti	predstava	organizacija
zbiranje je edina oblika védenja	analiza predstave	iskanje pomena in smisla
	analiza in sinteza	težnja po formalizaciji
	sta združeni v predstavi	
	identiteta in razlika	analogija in sukcesija
	Red	zgodovina
	živa bitja	življenje
	proučevanje besednih pomenov	proučevanje jezikovnih pravil
klasifikacija	anatomija	
struktura	organizacija	
vidne lastnosti	notranja podrejenost	
tabela	serija	razvoj
komentar	kritika, ki išče in je usmerjena na reprezentativni nivo jezika	analiza pravil

bi se utemeljevala v cogitu in odnosu do referenta — temveč ugotavlja mero enakosti med različnimi deli (AS, 166); a priori historično ne pogojuje veljavnosti neke izjave, temveč njeno realnost (AS, 167), to da je.

Naloga arheologije je določiti raven izjave in arhiva in ni znanost (AS, 269), kajti arheologija prodre — ali ostaja — le na ravni védenja ne pa spoznanja. V episteme se sprošča določeno védenje kot polje zgodovinskosti, v katerem se pojavljajo znanosti (RCE, 40) kot posrednik med znanostjo in izkustvom, kot določevalec prostora, v katerem se lahko ločujeta in lahko vzpostavljata medsebojni odnos znanosti in izkustva (RCE, 39). Arheologiji ne gre za interpretacijo diskurza v smeri referenta (AS, 64); gre za to, da se znebimo reči, da *zamenjamo reči z objekti*, ki se odražajo v diskurzu (AS, 65, podčrtal A. E.). Arheologija skuša ostati na ravni samega diskurza, kar pomeni, da so paradoksnost odsotne tudi same besede: ostaja le še diskurz, in cilj arheologije je pokazati diskurz ne kot skupino znakov, temveč kot prakse, ki *ustvarjajo* objekte, o katerih govorijo (AS, 65—7).⁹ Izjava kot celota znakov, obravnavanih na ravni njene eksistence

⁹ Foucault izhaja iz iste osnove kot Lévi-Strauss in Althusser, le da pri njem ni nujna korespondenca med predmetom spoznanja in realnim predmetom. Sploh pa vztraja Foucault na nivoju diskurza. Prim. spis o Althusserju v prihodnji številki ANTHROPOSA.

(T), šele omogoča diskurz. Toda izjava nima referenta v neposrednem smislu: naša se na *referencial*, na zakon disperzije različnih objektov ali referentov, ki jih vzpostavlja skupina izjav; njegovo enotnost določa taisti zakon (RCE, 23).¹⁰

Arheologija igra le vlogo instrumenta, ki omogoča izraziti analizo družbenih formacij¹¹ in epistemoloških deskripcij (AS, 270—1). Nadomestitev osi zavest-spoznanje-znanost z osjo diskurzivna praksa-vedenje-znanost (AS, 239) razmejuje pristop »zgodovine idej« od arheološkega pristopa, istočasno pa tudi nakazuje omejitve arheologije.

II.2.1. Vmesno področje med znanostjo in izkustvom omogoča njuno povezavo in torej šele konstituira znanost kot *refleksivno* spoznanje. To področje ni »osnova« ali globina, ni nekaj »pod«, temveč prej površina, tisto »preveč očitno«, ki razmejuje dva prostora. Istočasno pa je ta površina — tradicionalno gledano — tudi »temelj« ali projekcijska ravnina, je namreč tista »osnova«, tisti sistem, ki omogoča delitev in polarizacijo. »Arheologija skuša pokazati, kako imata dve trditvi, fiksistična in »evolucioniistična« skupno mesto v določenem opisu zvrsti in načinov...« (AS, 199). Arheologija razkriva arhiv kot pogoj možnosti izjavljanja, kot prostor, kjer se vprašanje pravilnosti in nepravilnosti *načeloma* ne more postavljati. Isto velja tudi za odnos kontinuitete in diskontinuitete: arheologija ne postavlja diskontinuitete, temveč skuša pokazati, da kontinuiteta ni absolutna (AS, 227) in se na neki način postavlja za obe, na neko predkonceptualno raven.¹²

II.2.1.1. Arheologija naj bi bila deskripcija diskurzivnih dogodkov (AS, 38), in v diskurzu je potrebno ponovno vzpostaviti njegov značaj dogodka (OD, 53). Ta potreba sovpada s 1. ponovno proučitvijo naše volje do resnice in 2. potrebo odpraviti suverenost označevalca (OD, 53). S tem se vračamo na tēmo, ki — kot se zdi — pogojuje Foucaultov diskurz: treba se je vrniti (ali ponovno vzpostaviti) *izvor*, s čimer se vračamo na vprašanje odtujitve (gl. *I.3.1.*): »Nasproti povratku (Hegla, Marxa in Spenglerja), ki, če že ni srečen, pa je popoln, se orisuje izkustvo Hölderlina, Nietzscheja in Heideggra, pri katerih je povratek dan kot končno izmikanje izvora...« (MC, 345) s čimer se vračamo v VI. stoletje antične Grčije, ko naj diskurz ne bi le najavljal tega, kar se bo zgodilo, temveč tudi prispeval k realizaciji; toda »nekje med Heziodom in Platonom se je vzpostavila določena delitev, ki je ločila pravi in napačni diskurz: sedaj najvišja resnica ni bila več v tem, kar je diskurz *bil* ali kar je *počel*, temveč v tem, kar je *govoril*« (OD, 17).

Podobno predhodno delitev — toda na nivoju označevalca — predpostavlja tudi arheologija: arheološka analiza se giblje na predkonceptualnem nivoju, kjer lahko koncepti koeksistirajo (AS, 81), so eno.¹³

Kot da prehaja arheologija v filozofijo: ne gre več za odnos, temveč za substancialno povezanost Foucaultovega diskurza in reda diskurza v njegovem odnosu do reči, iz česar tudi lahko razumemo navedeno zahtevo po »odpravi suverenosti označevalca« (OD, 53): besede naj bi znova postale reči.¹⁴

¹⁰ Prim. podobno določitev *arhiva* (v obeh primerih je zakon vsebovan v objektu.)

¹¹ Pri tem seveda ne gre za marksistične formacije.

¹² Tudi na tem mestu je nedvomno navzoč vpliv Heideggra, ki je po mojem mnenju sploh odločilno vplival na Foucaulta.

¹³ Ob tem se spomnimo Heideggra: »Parmenides deli s Heraklitom isto stališče.« (Heidegger, EM, 104).

¹⁴ Sicer pa je ta težnja navzoča v celotni arheologiji: diskurz je reč med reči.

II.2.2. Legitimno področje arheologije je tisto posredniško območje, ki šele omogoča znanost ter vsakršno prakso in ki ga nakazuje že Lévi-Strauss, razvije pa Foucault. Arhiv določa pozitivnost, ki pogojuje izvajanje prakse, pri čemer pa ti pogoji niso vnaprej dani in ne onemogočajo spremembe diskurza (gl. AS, 272); njihovo omejevanje onemogoča le popolno in ekskluzivno suverenost individua (AS, 217—22). Ta pozitivnost kot zbir pravil diskurzivne prakse, kot historični a priori sicer povsem determinira posameznika (AS, 167—9), toda determinira ga *znotraj* območja episteme, ki definira pogoje vsakršnega védenja *znotraj* določene kulture, najsi bo to v okviru teorije ali prakse (MC, 179).

Na drug način bi to lahko razumeli kot družbenozgodovinsko pogojenost in omejenost, kar pa ne rešuje problema, ki se tu zastavlja. Gre za bistveno dvoumnost omejujoče moči episteme ter suverenosti subjekta:

II.2.2.1. V prvi obliki gre za popolno zavezanost individua določeni epistemi, ki ga povsem določa in zamejuje, kar pomeni, da na ravni diskurza ni možen prehod v drugo epistemo (in te episteme so jasno razmejene). To Foucaultovo omejevanje lahko razumemo kot kritiko subjekta, ki je »obsojen na svobodo«, kar pa nakazuje le možne vplive ne pa tudi vzroke takšne opredelitve. »Delna svoboda spreminjanja diskurza« se očitno postavlja kot srednja pot in kot Foucaultova alternativa »popolni in ekskluzivni suverenosti individua«, toda ta določitev še vedno ne dopušča prehoda iz okvirov dane episteme. Kot kritiko tega stališča lahko navedemo *Kapital*: »Samo zgodovinsko omejeno obzorje družbe, v kateri je (Aristotel) živel, ga je *oviralo* (podčrtal A. E.) odkriti, v čem je v resnici ta *odnos enakosti* (blaga)« (Kapital I., 71).

Zdi se, da temelji problem drugod, namreč v razumevanju védenja: »Védenje je zbir načinov in leg, s katerimi lahko zvedemo na *že izrečeno celotno* novo izjavo...« (AS, 238, podčrtal A. E.). To »*že izrečeno*« na katerega zvedemo *celotno* novo izjavo je očitno sistem, ki v skladu z osnovnimi izhodišči (spomnimo se primera jezika) onemogoča nastanek novega, oziroma dopušča le permutacije obstoječega (gl. tudi MC, 221). Vračamo se k vprašanju preteklosti.

II.2.2.2. V drugem primeru je stališče drugačno: poudarja se vloga »utemeljiteljev diskurzivnosti«, ki imajo povsem samosvoj status, ki ga ne moremo enačiti niti z vlogo literarnih avtorjev ali utemeljiteljev znanosti, temveč kvečjemu z vlogo Homerja, Aristotela in pisci patristike. Taka utemeljitelja diskurzivnosti sta Freud in Marx: »Pri teh avtorjih je posebno to, da nista le avtorja svojih del, svojih knjig, temveč sta proizvedla nekaj več: možnost pravila formacije drugih *tekstov* (podčrtal S. E.). Freud ni samo avtor *Traumdeutung* in Marx samo avtor *Kapitala*: postavila sta neskončno možnost diskurzov« (QA, 89).

Zdi se, da ta sodba prestopa meje postavljene v prejšnjem primeru, kajti sluiti daje možnost prestopanja (kot v navedbi iz *Kapitala*) epistemološkega polja (a seveda le *znotraj* diskurza). To mesto ostaja nejasno, poleg tega pa daje tudi precej spremenjeno oceno literature in njene vloge: literarni diskurz ni več temeljni (kot v *Les mots et les choses*), osrednji diskurz postaja teoretski in politični (če tako poenostavljeno — seveda ne konjuktivno — združimo Freuda in Marxa).

II.2.2.3. Sedaj je nujno proučiti diskurz v njegovi politični dimenziji. »... last diskurza je ... dejansko prihranjena za določeno skupino individuov« (AS, 90; gl. tudi HS, 25). V družbi je produkcija diskurza kontrolirana, selekcionirana, or-

ganizirana in redistribuirana z omejenim številom postopkov. »Diskurz ni enostavno to, kar prevaja borbe ali sisteme prevladovanja, temveč to za kar in s čimer se bori, moč, ki se jo želi polastiti« (OD, 12) — s čimer se na drug način vračamo k besedam kot rečem. Na drugem mestu (AS, 273) ostaja vprašanje materialnosti besed odprto le političnemu odgovoru, ki pa je odgovor na nivoju označevalca: gre za odkritje novih oblik politizacije (QL, 6). Diskurz naj bi bil cilj borbe, ne pa sprememba realnosti in družbenih odnosov — to bi pomenilo zvrčanje na subjekt. Dokler ekonomija »v zadnji instanci« določa vse ostalo, ta to »ostalo« utemeljuje, četudi priznamo medsebojni vpliv. S tem pa, ko se postavlja diskurz kot cilj boja, razenja diskurz deloma *vlogo* ekonomske baze, oziroma se ta ekonomska baza razvrednoti. Besede so moč, zato je tudi potrebna le drugačna »oblika politizacije«. Seveda diskurz in »ekonomska baza« (to sintagma lahko tu uporabljamo le pogojno) nista v neposrednem odnosu polov ali česa podobnega, temveč sta kvečjemu dva elementa strukture. Območje diskurza se enakovredno razširja na celotno družbeno dogajanje, tako kot se zgodovina spoznanja razširja na zgodovino kot celoto. Na tem mestu se historični materializem razhaja s Foucaultovo teorijo diskurzivne prakse.¹⁵

II.2.3. Sam strukturalizem se postavlja na posebno mesto: znak, ki je obvladoval druge znanosti, se artikulira in sam postane predmet znanosti (Wahl, 377). Foucaultov položaj je *ob* ne pa *v* strukturalizmu (T), pri čemer ima ta »ob« poseben pomen: tradicionalno vzeto bi lahko rekli, da se skuša arheologija vključiti kot nekaj »nad« strukturalizmom, saj naj bi bila arheologija »zgodovinska analiza diskurzivnih praks« (kot disciplina obče zgodovine) in tudi teorija zgodovine (in to ne le empiričnega védenja, saj je aplikabilna tudi na drugih področjih). Istočasno naj bi bila teorija, metoda *in* zgodovina, skuša torej vključevati lastno refleksijo, čeprav ne v odnosu do subjekta, temveč nekega anonimata, ki pa ne more reflektirati mesta svojega izjavljanja, čeprav to hoče (gl. *I.3.3.*), kajti s tem bi sprejel oziroma dosegel spoznanje le-tega, to spoznanje pa ravno zaradi odsotnosti oziroma zanikanja cogita ni možno; to kar je v tem pogledu omogočeno je le védenje, s čimer se Foucaultov lastni diskurz enakovredno uvršča med druge diskurze ter ravno tako kot oni lahko postane predmet nekega njegovega drugega diskurza.

III.1. Za opredelitev diskurza se je nujno vrniti k Saussurovemu razlikovanju jezika in govornice: s tem, da je saussurovska lingvistika definirala jezik kot *normo* govornice, je že iztrgala svojo intelegibilnost masi miselnih dejstev, kjer se realizira, predvsem pa se je odrekla tradicionalni sliki, ki dela iz jezika predstavo (Wahl, 326—7). Na tej osnovi lahko razumemo Foucaultovo kritiko predstave ter izjavo, da »... jezik ni toliko sredstvo komunikacije kot vez med predstavo in refleksijo« (MC, 98), ter da je beseda podrejena celoti jezika, ki jo determinira (MC, 293), s čimer se navezujemo na vprašanje spreminjanja družbenozgodovinskega dogajanja. Arheologija »definira sisteme simultanosti« (MC, 67), sinhronije, ki so istočasno samozadostni sistemi in razložljivi iz njih samih. Brž ko skuša arheologija definirati »serije sprememb nujnih in zadostnih za očrtanje praga nove pozitiv-

¹⁵ K temu je treba dodati, da to »posploševanje« izvira iz izhodišč strukturalizma: če je diskurz enakovreden člen, je upravičeno tudi »posploševanje« zgodovine spoznanja na »zgodovino kot celoto« — spor, ki znova temelji v zanikanju totalnosti.

nosti« (MC, 67) — kar tudi mora storiti, če hoče postaviti tej pozitivnosti meje — prehaja iz svojega območja. S stališča sinhronije ne moremo ugotavljati medsebojnih sukcesivnih vzročnih povezav, kajti s tem vključujemo — po Foucaultu — zgodovinsko refleksijo, ki pa naj bi bila le fikcija subjekta. Skrita enotnost je iluzija, ki temelji v razcepitvi med zavestjo in nezavednim, med mislijo in tekstom. Ta skrita enotnost je vedno enotnost »pod«, toda tega »pod« ni, oziroma ga pripisuje subjekt sam.

Ob tem se skupaj z Wahlom lahko vprašamo: »... čemu razumeti v besedi odsotnost reči (in subjektivnosti), če iz nje znova naredimo reč? (Wahl, 314). Možni odgovor predpostavlja arheologijo: arheologija je metoda (T) ne pa znanost o nečem in sicer (tudi) metoda analize pogojev konstrukcije diskurzov, ne pa raziskava konstrukcije same (kot pri strukturalizmu) — (Esprit, 83), kar znova poudarja vztrajanje na diskurzivnem nivoju. Arheologija tako raziskuje vmesno področje med besedami in rečmi, njen predmet pogojuje njihov odnos. Na tem nivoju se javlja diskurz, ki je »... vzpostavljen z razliko tega, kar se je lahko korektno reklo v neki dobi (glede na gramatična in logična pravila) in tega, kar je zares bilo izrečeno« (Esprit, 85). Na nivoju diskurza, kot ga proučuje arheologija, ne moremo govoriti o reprezentaciji (in s tem o zavesti) tako kot pri tradicionalni filozofiji, ki povzroča, da »... se diskurz v svoji realnosti ukinja, se postavlja v red označevalca« (OD, 51). Diskurzu je treba vrniti značaj dogodka, predpogoj tega pa je, da se odstrani suverenost označevalca. Gre za to, da je diskurz dejansko »povedana reč« (Esprit, 85), da je »cilj borbe« (s čimer bi se morali vrniti k Althusserju in Tel Quelu) in da gre za primerjavo s preteklo enotnostjo, ko je bila beseda dejanje, ko človek sebe še ni razumel kot subjekt in ni kot tak tudi deloval. Dokler kaže diskurz preko sebe ali skozi sebe, toliko časa je le posrednik skritega bistva, ki izvira iz ontologizirajoče težnje subjekta. Od tod izvira tudi Foucaultova kritika strukturalizma: strukturalizem je končal v ontologiji strukture (AS, 226), toda struktura je le znamenje vidnega, ki s pomočjo določenega predlingvističnega izbora omogoča, da se to vidno prepisuje v jezik (MC, 150).

III. 1.1. Odnos jezika in diskurza je odnos sistema za možne izjave, končnega števila pravil, ki omogoča neskončno število pojavitev in končnega števila izjav, ki izhajajo iz iste diskurzivne formacije, se pravi zbira zgodovinskih in anonimnih pravil, ki so vedno determinirana v času in prostoru (AS, 152-3). Jezik in izjava nista nikdar na istem nivoju eksistence; če ne bi bilo izjav ne bi bilo jezika, jezik namreč obstaja le kot sistem konstrukcije za možne izjave (gl. AS, 113). Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da Foucault ponavlja Saussurovo delitev jezika in govornice ter skuša najti pravila, oziroma zakonitost ravno te govornice (ob čemer je seveda treba pripomniti, da se le del diskurza pokriva z govornico). S tem dobi navedeni očitek (gl. *III. 1.*) določeno omejitev, kajti ne moremo več reči, da ostaja Foucault le pri sistemu jezika (la langue). Toda to bi bil prehitel zaključek: sedaj se sistem premakne za stopnjo nižje ali širše, namreč do tistega položaja, ki še dopušča analizo zakonitosti, pogojev itd., ki deloma vključuje tudi govornico, ki pa mora nujno izključevati referent in označenec, kajti oba se izmikata določitvi, oba sta spremenljivki, odvisni od subjekta. V takem položaju diskurz ni

več označevalec temveč dejansko dogodek, kajti s tem ko ni več posrednik prestopi v red »reči«, kaže le še nase, postane »monument ne pa dokument« (gl. AS, 14, 182 in RCE, 19).

III. 1.2. Sedaj pa moramo razjasniti tudi vprašanje, ki se je implicitno postavljalo že pri razlagi arheologije, ki pa ga tedaj v njegovi celoti še nismo mogli zastaviti: kakšen je odnos med arheologijo, diskurzivno prakso in zbirom Foucaultovih del?

Če razumemo Foucaultov diskurz kot arheologijo in arheologijo kot metodo ali zgodovino ali teorijo, ne more biti ta njegov diskurz niti kritičen (kritika predpostavlja izhodišče, mesto izjavljanja — gl. RCE, 30), niti — in to je le druga stran izhodišče, mesto izjavljanja — gl. RCE, 30), niti — in to je le druga stran »kritičnega« pristopa — usmerjevalen. Ravno to pa arheologija je: arheologija hoče vplivati, želi usmerjati, hoče diskurz kot »dogodek«, govori o »biti jezika«, ki mu jo vrača literatura itd., arheologija torej ni le deskriptivna, ampak tudi normativna. Gre za to (gl. II.2.3), da skuša biti arheologija istočasno refleksija zgodovine, metoda in teorija, tvori torej relativno enotnost, čeprav ne enotnost na nivoju cogita, ampak na nivoju diskurza. (Pri tem pa se tudi zdi, da v *L'archéologie du savoir* ne moremo govoriti o neki »poetizaciji«, kot je bilo še mogoče ob *Les mots et les choses*.)

III. 1.3. Arheologija »... definira vrsto in pravila diskurzivnih praks, ki prečkajo individualna dela, ki jim včasih ukazujejo popolnoma ter jih obvladujejo, ne da bi jim karkoli ušlo, včasih pa jih upravljajo le delno« (AS, 183). Arheologija definira pozitivnost diskurza (gl. AS, 166). Določbi arheologije je homologna določitev diskurza:

»Preden imamo opravka z znanostjo ali z romani ali s političnimi diskurzi ali z delom nekega avtorja ali z neko knjigo, je to material, ki ga bomo obravnavali v njegovi primarni nevtralnosti, je celota dogodkov v prostoru diskurza na splošno. S tem se pojavlja projekt čistega opisa dejstev diskurza« (RCE, 16).

»Arheološka področja lahko prečkajo »literarne« ali »filozofske« tekste, ravno tako kot tudi znanstvene. Vedenje ni investirano le v demonstracijah, temveč je lahko navzoče tudi v fikcijah, v refleksijah, pripovedovanjih, in v institucionalnih ureditvah, v političnih odločitvah« (AS, 239). Diskurz ne zajema »totalnosti« nekega »dela«, temveč je le projekcijska ravnina skozi izjave, prečka »dela« kot literarna dela in jih obravnava, v kolikor konstituirajo nek diskurz v njegovi individualnosti, ki pa ni individualnost zvrsti, žanrov, idej itd. (konstituirana na transcendentalnih postavkah), marveč individualnosti sinhroničnega prereza episteme, določenega vedenja.

Posamezna področja interferirajo, predvsem pa se skozi zgodovino menjajo, pojavljajo in izginjajo. V XVIII. stoletju s stališča vedenja ne moremo govoriti o humanističnih znanostih niti ne o literaturi ali politiki, tako kot danes ne moremo govoriti o kazuistiki kot znanosti. To seveda ne pomeni, da predmeti teh pristopov ali znanosti niso eksistirali, pomeni le, da jih na nivoju vedenja ni nihče spoznal kot take.

Enotnost diskurza ni le sinhronična enotnost prek tekstov, ampak tudi diahronična enotnost (v posamičnih epistemoloških poljih seveda le relativna enotnost):

diskurz je prisoten na vseh točkah obravnavanega zgodovinskega niza, medtem ko se »zvrsti«, »žanri« itd. spreminjajo. Diskurz nastopa na nivoju védenja, teksti pa na nivoju spoznanja: diskurz je dogodek, specifičen tekst v njegovi opredelitvi kot »literaren«, »filozofski« itd. pa je možen le kot konstrukcija refleksije. Diskurz je torej na nek način zunaj časa — in to ne le kot predpogoj, temveč kot tista prava »osnova« brez smisla. Pojavljajo se le njegove permutacije — tako znotraj diskurzivne formacije kot med samimi formacijami — ki v ničemer ne napredujejo in zaradi česar je čas le ločnica, ki zaznamuje prag pozitivnosti, mejo diskurzivnih praks.

III.2.1. Avtor in delo sta zgodovinsko določeni označbi, sta zavezani določeni dobi. Bili so časi, ko so literarni teksti krožili, ne da bi se spraševali, kdo je njihov avtor, medtem ko so imeli znanstveni teksti ravno obraten status: pripadnost teksta nekemu znanstveniku je zagotavljala njegovo znanstveno vrednost. V XVIII. in XVIII. stoletju se je ta odnos spremenil: literarni teksti dobijo avtorje, ko so ti lahko kaznovani, kajti teksti so *dejanja* ne pa produkti. Ko stopi avtor v sistem lastnine, ki je značilna za našo družbo, kompenzira pridobljeni status s tem, da odkrije staro bipolarno polje diskurza in sistematično krši pravila, s čimer oživlja nevarnost pisave, kateri pa je po drugi strani zagotovljena ugodnost lastnine (QA, 78—88). Foucault nadomešča avtorja s funkcijo-avtorjem, ki označuje obliko eksistence in funkcioniranja določenih diskurzov znotraj neke družbe in je definirana s serijo specifičnih *operacij* (ne pa s spontano pripadnostjo diskurza predmetu). Zato je napačno iskati avtorja pri dejanskem piscu ali bralcu: funkcija-avtor je v sami *razcepitvi* — v razdelitvi in tej razdalji (QA, 88). Funkcija-avtor se postavlja v posredujoči položaj, oziroma je samo to posredovanje. Avtor je dejansko projekcija.¹⁸

Tudi samo delo ni celovito in se ne navezuje na avtorja, kajti avtorji ne komunicirajo s kontinuiteto svojih del, temveč z obliko pozitivnosti svojega diskurza (gl. AS, 167), z apriorijem, (ki pa se v literaturi spremeni ali omeji), kajti historično zamenja govornica — gl. DAO, 17—18), ki prečka individualna dela. Tako postanejo oznake »avtor«, »delo«, »avtorjev namen« itd. psihologizem (AS, 41), kajti nastop »nove pozitivnosti se ne kaže z novim stavkom« (AS, 224), niti z novim delom. Nova pozitivnost se kaže v množici diskurzivnih praks, kjer se posamični avtor, oziroma njegov diskurz postavlja *le kot učinek*, ne pa vzrok.

III. 2.2. Foucaultu gre za kritiko »porekla, subjekta in implicitnega pomena« (Esprit, 84), torej — če ostanemo na literarnem področju — za kritiko treh nosilnih temeljev dosedanje umetnostne refleksije. Sedaj pa se moramo vprašati, od kod izvira takšna refleksija, oziroma pojavitev in vrednotenje teh treh konstituant »tradicionalne« refleksije. Na to (parcialno) vprašanje smo deloma odgovorili z opombo o spremenjenem statusu avtorja (prim. spise B. Eichenbauma in V. Šklovskega s konca dvajsetih let). Drugi razlog je v zamenjavi komentarja s kritiko po zgledu religiozne razlage (gl. OD, 31 in 66) in teoretskega določanja (gl. AS, 37—8), tretji in v tem pogledu temeljni — pa je razcep besed in reči. Dokler so besede neposredno kazale reči — in tu lahko le sprejmemo Foucaultovo hipotezo — dokler so bile svojevrstna »bistva« reči, do tega preloma ni prišlo in avtor

¹⁸ Pri tem pa ne gre za enostavno zanikanje eksistence pišočega ali izumljajočega individua (gl. OD, 30—1), temveč za njegovo omejenost v epistemološkem polju — gl. II. 2. 2. 1.

ali delo nista imela osrednje vloge: ni še bilo razcepa med subjektom in objektom v kartezijanskem smislu. Delo se je v prostoru predstave neposredno navezovalo na reči. Ko so se besede in reči ločile, je postal potreben avtor, ki je omogočil »... govornici fikcije njeno vključitev v realnost« (OD, 30). Avtor kot svojevrsten korelat realnosti določeno delo vključuje v določen kontekst realnosti, s tem pa postane delo *produkt* in ne več dejanje ter ostaja le še označevalec. Ko so besede še pripadale rečem (ves čas ostajamo na ravni spoznanja) se je avtor javljal kot enotnost dela ali stila, imel je orientacijsko funkcijo, kajti s tem ko je bila beseda reč, je bila reč tudi literatura (ob čemer ostaja odprto vprašanje organizacije teh besed).

Don Kihot označuje mejo med renesanso in klasicizmom, Sade pa mejo moderne dobe (MC, 222—3). Don Kihot živi v svetu predstave, Sadovi teksti pa že nakazujejo nov odnos literature do sebe, do besed in do sveta; literatura ni več fikcija, kajti jezik je oddaljen od reči (DAO, 20). Od začetka XIX. stoletja literatura jezik spet vrača njegovi biti (MC, 59), toda biti, ki nima temelja. Ta literatura kompenzira — ne pa potrjuje — znakovno funkcioniranje jezika. Zapre se v jezik, ni več podrejena linearni sukcesiji in njena mreža postane prostorska, ne pa časovna.

Nova literatura izvaja tudi izbris avtorja ter spreminja besedo iz označevalca v reč. S tem, ko je razpadel subjekt (namreč na ravni znanosti), je izginila vezanost dela na avtorja, suverenost subjekta in le njemu pripadajoče delo. Izginil je tudi alegorični značaj dela, ki se je razkrival v vprašanju: »... kaj se je torej povedalo v tem, kar je bilo rečeno?« (RCE, 17, AS, 40). Vprašanje je segalo, preko dela, iskalo je njegov »skriti« smisel, gre pa za to, da se delo proučuje kot diskurz in v tem, kar je, kot dejanje-reč, kot dogodek, ne pa posrednik nečesa drugega, neke »globine«.

III. 2.3. Kaj je cilj izbrisa pomena, smisla bistva, avtorja, dela in kreativnosti? »... od Mallarméja dalje se književnost ni nehala približevati temu, kar je jezik v sami svoji biti, zaradi česar išče nek pomožni jezik, ki ne bo v obliki kritike ampak komentarja... vse dokler ne bo prekinjena pripadnost jezika predstavi ali vsaj obita, bodo vsi pomožni jeziki podrejeni alternativni: kritika ali komentar« (MC, 95). Kritika jezik literature sodi in zveja na drugo, komentar pa ga sakralizira.¹⁷

Gre za alternative, ki jih postavlja Foucault: literatura edina vrača jezik njegovi biti, ta bit pa je dogodek, ukinitvev posredniške vloge jezika, njegove vloge označevalca. Literatura je po svojem bistvu funkcija, to je, »... besedno živčevje tega, kar ne eksistira tako, kot je« (DAO, 19). V literaturi je potrebno izbrisati vsa nasprotja subjektivnega in objektivnega, notranjega in zunanjega, imaginarnega in realnega (DAO, 19) in jo videti v njeni realnosti, ki sicer je fikcija, toda fikcija glede na veljavna razmerja, to je kot drugačna realnost.

¹⁷ »Ker pa je poezija, če jo primerjamo z mišljenjem, na popolnoma drugačen način v službi govora, pridemo v našem pogovoru, ki premišljujoč sledi filozofiji, nujno do tega, da bi morali razložiti odnos med mišljenjem in pesnenjem. Med obema... je skrivna sorodnost, ker se oba uporabljata in razdajata v službi govora za govor« (Heidegger, IR, 407).

Kaj je torej vloga literature, če znova ponovimo Wahlovo vprašanje? Vloga literature je vrniti diskurzu njegov značaj dogodka, njegovo enakovrednost z redom reči, kajti »besede niso veter«.

Osnovni odnos dela in avtorja je odnos zavedno: nezavedno = misel : tekst (AS, 197). Brž ko se misel oblikuje v tekst in izjavo, postane pretekla in glede na zavest nezavedna, neulovljiva, nepovrnjiva in se v svoji neposrednosti postavlja v red diskurza, ki ostaja tuj celo njegovemu avtorju. Subjekt tako ni suvereni subjekt, ki bi si lahko lastil — na zaveden način — svojo misel, svoje dejanje, svojo refleksijo, kajti vsaka od njih mu — vsaj s transcendentalnega stališča — uide, saj se opredmeti in jo ukine druga. Ko refleksija v smislu transcendentalnega cogita ni zmožna določiti mesta svojega izjavljanja, ostane literatura (kot privilegirana oblika umetnosti) edina zmožna izraziti Drugo, postane literatura oblika združevanja refleksije in neposrednosti, teorije in prakse, kar bi torej lahko pomenilo, da literatura (kot dosedanja, »tradicionalna« literatura in refleksija kot filozofska samorefleksija) ni možna drugače kot zlitje obeh, torej na nek način to, kar naj bi diskurz nekdanj že bil, ko še ni bil ločen na »pravi« in »zmotni« diskurz. Literatura je tisto privilegirano mesto, kjer se povezuje subjekt in objekt.

Foucault torej navkljub naši trditvi (gl. I. 3. 3.) ne more določiti mesta svojega izjavljanja, ter zato svoj diskurz premešča, ga poetizira, s čimer izničuje filozofsko refleksijo, prepušča govor Drugemu.

III. 2.4. Nasproti takšni (pravkar navedeni) »strukturalistični« interpretaciji skušajmo postaviti drugačno, ki prve, ravnokar navedene, sicer povsem ne izključuje, jo pa vsekakor omejuje. Pri tem dobi Foucaultovo postavljanje »ob« strukturalizem drugačen pomen.

Nujno je, da ob tem upoštevamo genezo Foucaultovih diskurzov: zdi se, da se v spisu *Qu'est-ce q'un auteur?* (1969) javlja določena sprememba, namreč premeščanje pomena, ki ga je (predvsem v *Les mots et les choses*) imela literatura, na drugačen diskurz. Gre za dvoumnost, ki je bila v spisu že omenjena, namreč vprašanje odnosa literarnega avtorja in »utemeljiteljev diskurzivnosti« (gl. II.2.2.2.), ki se v navedenem spisu iz leta 1969, (ko je izšla tudi *L'archéologie du savoir*) pojavljajo kot avtorji »transdiskurzivnosti«, kot resnični avtorji, kot spreminjevalci.¹⁸ Freud in Marx sta »... prva in najvažnejša utemeljitelja diskurzivnosti« (QA, 89) in »... delo teh ustanoviteljev se ne vzpostavlja v odnosu do znanosti in v prostoru, ki ga le-ta odraža, ampak je znanost ali diskurzivnost tista, ki se nanaša na njihovo delo kot na prve koordinate« (QA, 91). Zdi se, da se tu dogaja določeno premeščanje pomena z literature na teoretski diskurz, ki pa je konec koncev političen, ob čemer pa ostaja odprto vprašanje, koliko lahko vprašanje »avtorstva« apliciramo na »literaturo, ki se vrača od reprezentativne ali pomenske funkcije jezika k njegovi surovi in pozabljeni biti« (MC, 59). Vendar pa od *Les mots et les choses* dalje Foucault nikjer več ne govori o privilegiranem značaju literarnega diskurza (avtor romana je le avtor svojega teksta — QA, 89).¹⁹

¹⁸ Če naša hipoteza drži, potem ni naključno, da zamenja Foucault oznako marksizma, ki da je »riba v vodi v XIX. stoletju« z določitvijo Marxa in Freuda kot utemeljiteljev diskurzivnosti.

¹⁹ Če ta hipoteza drži, lahko tudi nakažemo možen vpliv premestitve: s Heideggra na Althusserja in Tel Quel — kar pa je znova hipoteza.

Zdi se torej, da Foucault nemoč filozofske samorefleksije in njeno odtod izvirajočo premestitev v literaturo prenese na diskurz Freuda in Marxa, torej konsekventno na političen diskurz,²⁰ ki pa bi ga lahko razumeli tudi kot seganje naprej od danega reda diskurza. Lahko bi šlo za drugačen način ukinitve suverenosti označevalca, za način politične akcije: »Teorija« je regionalni sistem te borbe« (za spodkopavanje in prevzem oblasti) — (IO, 136).

LITERATURA:

- Foucault M.: *Historie de la folie*, Paris, U. G. E., 1971 (1961¹) — HF
 Madnes and Civilization, New York, Random House, 1965 — Hf
 Foucault M.: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 — MC
 Foucault M.: *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 — AS
 Foucault M.: *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 — OD
 Foucault M.: *Distance, aspect, origine, Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968 (p. o. 1963)
 — DAO
 Foucault M.: *Réponse au Cercle d'épistémologie*, Paris, Cahiers pour l'Analyse, 1968
 — RCE
 Foucault M.: *Odgovor na jedno pitanje*, Strukturalizam, Posebno izdanje časopisa *Kritika*, Zagreb, 1970 (p. i. 1968) — Esprit
 Foucault M.: *Qu'est-ce qu'un auteur?* Paris, Bulletin de la Société française de Philosophie, juillet-sept. 1969 — QA
 Foucault M.: *M. Foucault pojasnjuje svojo zadnjo knjigo*, Ljubljana, Tribuna št. 1, 1969 — T
 Foucault M. & Deleuze G.: *Intelektualci in oblast*, Ljubljana, Problemi št. 128—132, 1973 (p. o. 1972) — IO
 Foucault M.: *Histoire de la sexualité (La volonté de savoir)*, Paris, Gallimard, 1976
 — HS
 Foucault M.: *Entretien avec Michel Foucault sur son Histoire de la sexualité*, Paris, La Quinzaine littéraire du 1^{er} au 15 janvier 1977 — QL
 Debenjak B.: *V alternativni*, Ljubljana, CZ, 1974 — Debenjak
 Freud S.: *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, Ljubljana, DZS, 1975 — Freud
 Hegel G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes (Werke in zwanzig Bänden, Werke 3)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976 — Pg
 Heidegger M.: *Evropski nihilizem*, Ljubljana, CZ, 1971 — Heidegger, EN
 Heidegger M.: *Izbrane razprave*, Ljubljana, CZ, 1967 — Heidegger, IR
 Heidegger M.: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1957 — Heidegger, EM
 Lévi-Strauss C.: *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 — Lévi-Strauss
 Marx-Engels: *Izbrana dela (MEID) I., II. in III. zvezek*, Ljubljana, CZ, 1971 in 1967
 — MEID
 Marx K.: *Kapital I.*, Ljubljana, CZ, 1961 — Kapital I.
 Garaudy R.: *Strukturalizem in »človekova smrt«*, Ljubljana Teorija in praksa št. 1, 1968 — Garaudy, TiP
 Jameson F.: *The Prison-House of Language*, Princeton, N. J., Princeton Univ. Press, 1972 — Jameson
 Lefebvre H.: *L'Idéologie structuraliste*, Paris, Anthropos, 1971 — Lefebvre
 Majer B.: *Strukturalizem*, Ljubljana, Komunist, 1971 — Majer
 Wahl J.: *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme, Qu'est-ce le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968 — Wahl
 Žižek S.: *Darovi tujemu*, Ljubljana, Anthropos št. I.—II., 1972

²⁰ Seveda pa tudi na diskurz o seksualnosti. Že v *L'ordre du discours* označuje Foucault diskurz o seksualnosti in o politiki kot diskurza s posebno vlogo v zahodni kulturi.

Lukácsovo pojmovanje estetske teorije

mag. CVETKA TÓTH

1. POSEBNO KOT IZHODIŠČNA KATEGORIJA ESTETIKE

Osnovna misel Lukácsovega dela *Prolegomena zu einer marxistischen Aesthetik: Die Kategorie der Besonderheit als die Zentralkategorie der Aesthetik* (1955) je v tem, da »znanstveno, običajno in estetsko izkustvo reflektira eno in isto objektivno stvarnost«¹. Iz te ugotovitve povzema, da »ne ostaja samo vsebina ista, pač pa morajo biti iste tudi kategorije, ki formirajo omenjene vsebine«². Obenem s tem Lukács že nakaže nujnost povezave odnosa umetnost — filozofija. Filozofska analiza je predpogoj za dialektično raziskavo odnosa kategorij »obče«, »posebno«, »posamično« in tako izrazi sicer identično strukturo dejanskosti v formi znanstvenega in estetskega odražanja (*Widerspiegelung*). Po tej opredelitvi odnosa umetnost — filozofija je razumeti, zakaj filozofija umetnost lahko substancialno obravnava, ne da bi umetnosti pri tem bila odvzeta njena samostojnost. Kategorija *posebno* je tista pomembna izhodiščna kategorija »v kateri prihaja strukturalno bistvo estetskega do najadekvatnejšega izraza«³.

Samo *umetniško* povezuje Lukács v najtesnejšo sovisnost z naravo človekovega spoznavanja, oziroma umetnost je določeni način spoznavanja. Bistvo umetniškega spoznavanja skuša nadalje pojasniti iz primerjalnega odnosa z znanstvenim spoznavanjem. *Estetska percepcija* stvarnosti in *znanstveno spoznavanje* se diferencirata v ekstremih, čeprav izražata eno in isto objektivno stvarnost. Istovetnost tega posredovanja ni samo vsebinska, ugotavlja Lukács, temveč se nanaša prav tako na forme, celo na kategorije, ki na različnem planu posredujejo omenjeno izkustvo.

Historični razvoj posreduje človeku raznovrstne »organe« s katerimi opazuje stvari v kontekstu prakse vsakdanjega življenja. Diferenciacija teh instrumentov je po Lukácsu strogo pogojena z družbeno-historičnim razvojem. Vsako opazovanje, ki se po Lukácsu primarno dogaja kot odražanje, dobesedno: *Widerspiegelung* stvarnosti, skuša dialektična metoda pojmovati v vsebinski in formalni enotnosti,

¹ G. Lukács: *Prolegomena za marksistično estetiko*. Kategorija posebno kot centralna kategorija estetike, str. 3. Nadalje: *Prolegomena*.

² *Ibidem*.

³ G. Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*, 2. Halbband, str. 193.

ob predpostavki subjektive dejavnosti v družbeno modificiranih odnosih. Šele v teh okvirih je po Lukácsu možno dojeti vso posebnost estetske percepcije sveta, s čimer želi Lukács že na začetku opozoriti na družbeno poreklo umetnosti.

Istovetnost *forme* in *vsebine* je po Lukácsu v najtesnejši zvezi s kategorijami »posamično«, »posebno« in »obče«, »objektivno, ker stoje v stalnem dialektičnem vzajemnem odnosu«, transformirajoč se ena v drugo, subjektivno, ker »nenehno gibanje v procesu odražanja stvarnosti vodi od enega ekstrema k drugemu. Znotraj tega poslednjega gibanja prihaja do izraza posebnost estetskega odražanja«⁴. Smer teoretičnega spoznavanja poteka od enega ekstrema k drugemu, sredina, natančneje posebno, ima le posredovalno vlogo, medtem ko v umetniškem sredina »postaja dobesedno sredina, tj. točka, kjer se centrirajo vsa gibanja«⁵. Estetsko odražanje si prizadeva totalnost stvarnosti prikazati v vsem vsebinskem in formalnem bogastvu, kategorija posebno se od zdaj naprej definitivno fiksira in vzpostavlja svet umetniških del, posamično in obče se javljata kot ukinjena v posebnem.

Lukács tako *posebno* postulira kot *centralno kategorijo estetskega*. V samem estetskem odražanju, opozarja, se meje občega in posamičnega razmikajo, iz omejenega razmaka je po njegovem lahko sklepati celo na določeno razvojno stopnjo človeštva. Še posebej ga zanima, na kakšen način se v estetskem ohranjanju specifičnost posamičnega. Sledeč pri tem Marxovi misli, da je naloga znanosti in umetnosti, »ponovno vzpostaviti konkretno«, Lukács na področju literature opazuje posamične določbe konkretnega. *Tipično* razume kot konkretno udejanjenje posebnega. Tako je »odnos posebnega nasproti posamičnemu večni proces ukinjanja, v katerem je v določenem smislu še močneje poudarjen moment ohranitve«⁶.

V posebnem, ki ga Lukács mestoma imenuje tudi tipično, se vzpostavlja »polje« posredovanja stvarnosti, tj. estetske stvarnosti. Samostojna forma posebnega je umetniško delo, ki stoji človeku nasproti kot čutna stvarnost. Posredovanje znotraj estetskega polja se zaključuje v »središču gibanja«, kot »organizirano središče polja gibanja«,⁷ čeprav ta točka ni eksaktno določljiva, pač pa jo je lahko vzpostaviti kjer koli v središču tega »širjenja«. Po Lukácsu je na ta način lahko razumeti pluralizem različnih umetniških zvrsti, stilov, rodov, nasploh nastajanje različnih umetniških form.

Posebno je le teoretični izraz tipičnega. O tem razpravlja podrobneje na temo o realistični književnosti. Tu Lukács v bistvu do kraja pripelje Engelsovo zahtevo po realističnem prikazovanju, kot »reprodukcija tipičnih karakterjev v tipičnih okolnostih«⁸, sklicujoč se pri tem na heglovski princip dialektičnega sovpadanja vsebine in forme, na dialektično posredovanje med posamičnim in občim. S svojo estetsko teorijo si prizadeva ves čas, izhajajoč pri tem iz filozofske analize pojma dejanskosti, opozoriti na enoten spoznavni kriterij in obenem pokazati na njegovo notranjo diferenciranost. Dosledno v tej smeri tečejo njegova razmišljanja, ko razmejuje znanstveni postopek od umetniškega.

⁴ G. Lukács: Prolegomena, str. 122.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, str. 124.

⁷ G. Lukács: Prolegomena, str. 127.

⁸ K. Marx — F. Engels: Über Kunst und Literatur, str. 121.

Metoda generalizacije je skupna znanosti in umetnosti. Znanstveni način spoznavanja se bistveno povezuje z zakoni, svet umetnosti tvorijo forme, tipi. Zakon in forma predstavljata dve bistveno razlikujoči se kategoriji, obe izražata stvarnost, ki je odnos bistva in pojava. Znanost s svojimi zakoni povzema bistvo iz pojava, medtem ko umetnost z umetniškimi formami ohranja, zadržuje bistvo v pojavu in ga tu ohranja na »heglovski način«. Bistvo v umetniškem preide povsem v pojav. V umetniškem delu bistvo ne prejme samostojne, od pojava ločene oblike. Po tej plati je umetnost bližja življenju. Kar pa je skupno znanosti in umetnosti, je dejstvo, da obe pretvarjata interakcijo pojava (biti) in bistva v nekakšno bitza-nas, zaključuje Lukács.

Ker kategorija posebno združuje v sebi momente občega in posamičnega kot svoje nujne notranje momente, opozarja z obćim za zakonitost in bistvo pojava, s posamičnim na konkreten pojav. »Individualnost dela« se po Lukácsu izkazuje kot sposobnost »umetniškega prikaza vsega posamičnega v posebnem in kot čutni prikaz vsega občega v posebnem«. Posebno je tako spet v središču, v posamično vnaša idejo in občemu daje čutni lik, ga simbolizira. Lukács omenjenega središča ne razume kot nekakšno statično mesto, pač pa prej kot razpon, ki variira glede na različne umetniške zvrsti, v drami npr. v smeri proti občemu, v epu proti posamičnemu. Vsebina sama pogojuje nahajanje umetniškega bodisi v smeri proti posamičnemu ali proti občemu. Vsako umetniško delo je v sebi zaključena totaliteta, ki konkretno odraža (widerspiegelt) le en del, izsek stvarnosti. Spoznavnoteoretično je, po Lukácsovem prikazu, ohranjen njegov ves čas zahtevani moment totalnosti odražanja (Widerspiegelung) vse stvarnosti tudi znotraj umetnosti. Vedno znova se vrača k svojemu izhodiščnemu principu, ki ga filozofsko povsem konsekventno izpelje, h kategoriji posebno, ki v umetnosti, v dialektični konstelaciji občega in posamičnega, vnaša v umetniško vzpostavljeno stvarnost specifičnost vse stvarnosti. To poslednje razume kot dialektiko biti in bistva.

Šele nemška klasična filozofija je s Heglom dojela posebnost umetnosti, tj.; njeno »določujočo vsebinsko oznako«⁹, ki pa pri Heglu ostaja zgolj na logično-filozofski ravni, in s tem zanemarja to, kar je bistveno, specifično znotraj estetskega. Hegel je, po Lukácsu, v svoji estetiki »jasno spoznal dialektiko pojava in bistva«, vendar mu zameri, da ne vidi vloge posebnega v svetu umetnosti zaradi hierarhične nujnosti svojega filozofskega sistema. »Heglovska estetika izhaja vedno iz vsebine. Hegel je iz konkretne in dialektične analize te vsebine izpeljal osnovna dejstva, tj. lepoto, ideal, kakor tudi posebne umetniške norme.«¹¹

Posameznik sprejema to vsebino preko objektivne zgodovinske in družbene stvarnosti kot konkretno vsebino tega določenega trenutka zgodovinskega razvoja same stvarnosti. Umetnost je »dialektično spoznanje stvarnosti kot dinamična enotnost, sinteza protislovnosti, celovito življenje«¹².

Pozornost je vzbudil Lukács s svojo koncepcijo estetske teorije, ki se odločno zavzema za vsebino in s tem sledi v bistvu Heglovi tendenci. Prvo, kar si je prizadeval v tej smeri skupno s Heglom, je odpraviti »nevarnost reabsorpcije estetike s strani spoznavne teorije nasploh«. Od tu je lahko razumeti njegov

⁹ G. Lukács: Prolegomena, str. 190.

¹⁰ Ibidem, str. 170.

¹¹ G. Lukács: Beiträge zur Geschichte der Aesthetik, str. 129.

edinstveni postopek v delu *Die Eigenart des Ästhetischen in Prolegomena zu einer marxistischen Aesthetik*, razmejiti estetski in znanstveni pol pojmovanja stvarnosti v dialektični konstelaciji pojmov. Ne glede na to, da je umetnost »pojav v dialektičnem gibanju posebnega«, je po Lukácsu dejanski smisel in pomen posebnega le »dialektična totalnost«.

Posebno kot estetska kategorija predstavlja »negativno: odstopanje od odslikavanja ekstenzivne totalitete stvarnosti in pozitivno: oblikovanje »enega« dela stvarnosti, ki kot reprodukcija njene intenzivne totalnosti in njene smeri gibanja napravlja to stvarnost vidno iz nekega določenega in vsebinskega aspekta«. ¹³ Ta del stvarnosti, svet umetnosti, je povzetek vseh pomembnejših določb celotnega življenja, zaradi tega lahko in mora umetniško delo nastopati kot zaprta totalnost. Totalnost umetniškega dela, njegova zaprtost v sebi je najprej vsebinsko vprašanje, »vsebinsko bistvo estetskega odražanja stvarnosti«. Dialektika nujnosti in slučajnosti se v umetnosti javlja na svojstven način kot slika »realne vzajemne igre nujnosti in slučajnosti, v tistih proporcijah, ki odgovarjajo resnici posebnega sveta« ¹⁴.

Razrešitev odnosa med vsebino in formo znotraj umetniškega predstavlja, po Lukácsu, hegeljansko pojmovanje, kjer »vsebina ni nič drugega kot preobračanje forme v vsebino in forma nič drugega kot preobračanje vsebine v formo« ¹⁵. Kljub nenehni transformaciji vsebine in forme, eno v drugo, je po Lukácsu upoštevati prioriteto vsebine, njeno dialektično posredovanje, ki je možno šele z angažiranjem estetskih kategorij. »Estetsko odslikavanje dialektičnih odnosov pojava in bistva nam je pokazalo, da je čim globlje in obsežnejše dojetje vsebine ena od najvažnejših predpostavk za nastanek resničnih umetniških del.« ¹⁶ V umetnosti odgovarja totalnost realizmu in nosi v sebi »odraz« vsebin in ne zgolj *golih opisov* dogajanj. Med pisatelje, ki so se najbolj približali omenjenemu načinu pisanja, prištevata Tolstoja, Goetheja, Stendhala, Balzaca. Zolaju in Flobertu očita opisovanje in »opisovanje iz daljave«, naturalizem, ki povsem nasprotuje realizmu.

Lukácsu je sicer uspelo estetski problem pojasniti kot problem vsebine, vendar pa, kar se tiče strukture umetniškega dela, še posebej njegove forme, ostaja stvar odprta. Glede na prejšnjo analizo je Lukács s kategorijami obče, posebno in posamično prepričljivo pokazal, v čem se razlikuje umetniško od znanstvenega. Njegova vseskozi pronicljiva filozofska razglabljanja o estetskem postanejo nemočna tisti trenutek, ko mora pojasniti, v čem se razlikuje umetniški predmet od neumetniškega in kaj je v umetnosti tipično umetniško. Sam izbor vsebin še ne vodi v pravi nastanek umetniškega, česar se Lukács povsem zaveda. Estetska izgradnja vsebine je zgolj predhodno opravilo, ki po sebi še nima umetniške vrednosti, gledano z estetskega vidika vsebine »ne ustvarja pravzaprav nič« ¹⁷. *Odločilni* princip postane *izgradnja forme*.

Izbir vsebin, oziroma fiksiranje polja izkustva, ki se vedno giblje med obćim in posamičnim v določeni točki, v posebnem, oz. tipičnem, še ni umetnost. Razen

¹² G. Lukács: *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, str. 228—229.

¹³ G. Lukács: *Prolegomena*, str. 205.

¹⁴ *Ibidem*, str. 206.

¹⁵ Hegel: *Encyclopädie*, p. 133.

¹⁶ G. Lukács: *Prolegomena*, str. 174.

¹⁷ *Ibidem*, str. 209.

praktične in teoretske vsebine obstaja še estetska forma, tj. »odločujoča avtonomna funkcija«, finalna faza, katere naloga je izgradnja forme. Šele v tej fazi, opozarja Lukács, je lahko priti do umetniškega dela, oziroma do umetnosti. Tako Lukácsu uspe pojasniti ne samo to, kar razlikuje umetniško in znanstveno spoznavanje, pač pa umetniški produkt od neumetniškega. Dejansko življenje ne pozna, te za umetnost še kako pomembne kategorije, tj. posebnega kot tipičnega. Življenje pozna nasprotno in nasprotujoče momente in v kolikor prihaja do postajanja tipičnega, je rezultat tega procesa negativen, posebno je ukinjeno. Umetniška forma se izmika temu, zakaj ona v bistvu »fiksira« to permanentno protislovje, »ki osupljivo jasno odkriva protislovja umetniškega življenja samega, tj. protislovje, čigar obstoj, funkcija, ukinjanje in reprodukcija tvori bistvo umetniškega nastajanja«¹⁸. Resnica umetniške forme je neločljiva od resnice življenja. Lukács želi opozoriti na dialektično nujnost posredovanja forme in vsebine, odnos, ki je filozofsko sicer utemeljen, predstavlja pa s tako konkretno razrešitvijo, kot jo daje, zelo sporno mesto v njegovi estetski teoriji.

Forma je tista, ki oživlja resnico in maksimalno intenzivira njeno odraženo vsebino. Vendar je vsebina samo »nujna predpostavka«, »idealna osnova«, možnost specifikacije v umetniškem je dana le z izgradnjo forme. Dinamična vez in odnosi, ki odgovarjajo vsebini, nastajajo edino v umetniški formi. Osnovna določba in funkcija forme je »evokativnost forme«¹⁹, estetsko gledano, izhaja ravno iz tega njen obči pomen«²⁰. Na ta abstraktni način forma po Lukácsu le ponavlja »osnovno resnico estetike«, da je tipično (posebno) njen najvišji nivo.

V Lukácsovi estetski teoriji pot napredovanja od vsebine k formi ni organska, pač pa je forma v umetniško vnesena vnanje, dobesedno od zunaj. Kako sicer razumeti njegovo formulacijo realizma kot predpisujoče, občeveljavne umetniške forme. Lukács se zaveda, da vsebina sama, oziroma »izbor vsebin« ne more dati umetniškega. Umetnost bistveno opredeljuje to, kako je v njej formirana vsebina. Uspelo mu je pokazati na funkcijo umetniškega dela, ni pa zadosti pojasnil, kaj je umetnost sama. Konceptcija umetnosti v *Prolegomeni* je znaten padec v primerjavi s stališči o umetnosti v *Teoriji romana*. Spoznavni in strukturni kriterij znotraj *Prolegomene*, daje zelo zožen pogled na umetnost. Tako po tej opredelitvi izhajajo iz analize notranjega dialektičnega gibanja v umetniškem delu, prvenstveno gno-seološko merilo umetnosti, skupno z normativno — aksiološkim. Umetnost je primarno določena kot »samozavest razvoja človeštva«²¹, v čemer se izraža »humanost umetniškega oblikovanja«. Funkcijo umetniškega dela je po Lukácsu v najsplošnejšem označiti kot socialno katharsis. Ker Lukács opazuje umetnost zgolj s spoznavnega vidika, Focht meni, da povsem prezre njen ontološki aspekt, »po katerem umetnost ustvarja možnosti, ki jih v sami stvarnosti ni«²². Lukács ves čas minimalizira kreativni moment, *Prolegomena* je v bistvu nekakšna estetizirana teorija odraza.

¹⁸ G. Lukács: *Prolegomena*, str. 209.

¹⁹ *Ibidem*, str. 212—213.

²⁰ *Ibidem*, str. 216.

²¹ G. Lukács: *Prolegomena*, str. 216.

²² Ivan Focht: *Temelji Lukácsve estetike, Prolegomena* str XXXII.

Predstavitev Lukáčseve estetike misli z enim samim delom ni možna, v čemer je začetna težava. Ne Lukáčsev filozofski in ne estetsko-teoretski razvoj nista koherentna glede na izhodiščne teoretske predpostavke iz njegovih različnih časovnih obdobj. Noben prikaz Lukáčseve estetike ne more mimo vrste idejno neistovetnih in domala medsebojno nasprotujočih si del, ki pa jih v najsplošnejšem le združuje kot izhodiščni koncept, vsebinsko pojmovanje umetnosti. Odločujoči preobrat v Lukáčsevi misli je obrat v Marxovi misli in kot prvi tovrstni dokument je v marksističnem duhu zasnovano delo *Zgodovina in razredna zavest* (1923). Temu delu predhaja dvoje za estetiko pomembnih Lukáčsevih del, eksistencialistično zasnovano *Duša in forme* (1911) in hegeljansko *Teorija romana* (1920). Stik z novimi teorijami zapušča v Lukácsu, kakor sam zapiše v *Uvodu* k ponovni izdaji *Zgodovine in razredne zavesti*, »notranji protislovni amalgam«, ki mu ga ni vedno uspelo pozitivno razrešiti.

V Lukáčsevem poznejšem razvoju, nekako po letu 1930, je zaslediti vrsto, domala dogmatičnih momentov, ki pa so nastali nemalokrat pod pritiskom vnanjih okoliščin, in iz tega dejstva ni izvzeta tudi njegova estetska teorija. Najpomembnejše delo iz estetike, ki nastaja na prehodu od Kanta k Heglu in obenem poslednje na poti k Marxu je *Teorija romana*, delo, ki je hkrati eno najpomembnejših Lukáčsevih del iz estetike nasploh. *Teorija romana* nastaja v letih 1914/15, v času, ko Lenin v Zürichu dokončuje svojo teorijo o imperializmu, Bloch *Duh utopije*, Rosa Luxemburg Spartakusbriefer. Ob izidu tega dela (Berlin 1920) je bil Lukács minister za kulturo v vladi Béle Kuna in že preživlja na sebi praktično konfrontacijo z marksizmom; iz revolucionarnega razpoloženja tedanjega časa nastaja *Zgodovina in razredna zavest* kot poskus pojasniti si nekatera bistvena vprašanja revolucionarnega gibanja. Že leto 1917 pomeni Lukáčsev radikalni prelom s filozofsko tradicijo dveh nemških univerz, Heidelberga in Freiburga, in s tem vsega Lukáčsevega kantovstva, eksistencializma, webrovstva, fichtejanstva. Kot trajni nasledek ostaja le hegllovstvo, ki prežema vsa Lukáčseva dela, precizneje, Heglova dialektična metoda, ki ohranja dejansko veljavnost filozofskih pojmov le v »momentu totalite, v pravilno spoznani celoti«²³.

V *Teoriji romana*, so ep, drama in roman konfrontirani s hegllovsko pojmovano kategorijo totalitete, vrednost dela je, po avtorju, nedvomno v dejstvu »historiziranja estetskih kategorij«. Na področju estetike »prinaša ta obnova Hegla najpomembnejše rezultate«. ²⁴ Po lastni oceni dela iz leta 1962 je *Teorija romana* prvo idejno-znanstveno delo, ki pozitivno oživlja dediščino Heglove estetike, »kjer so rezultati Heglove filozofije konkretno uporabljeni na estetskih problemih«. ²⁵ Lukács je bil eden redkih avtorjev, ki so opozorili na uspešno, kritično aplikacijo nekaterih Heglovih zaključkov iz treh delov Estetike na estetska proučevanja, predvsem v razvijanju dejanske vsebine posamičnih umetniških zvrsti, v opozo-

²³ G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, str. 56.

²⁴ G. Lukács: *Die Theorie des Romans*, str. 9.

²⁵ *Ibidem*.

rilu o estetski problematiki sedanjosti in o estetskem posredovanju dejanskega sveta skupno z nujnostjo historičnega opazovanja estetskih kategorij.

Lukács išče po Heglovem vzoru »v bistvu estetskih kategorij, v jedru literarnih form zasnovano, historično fundirano občo dialektiko žanrov, ki izraža najtesnejšo povezanost kategorij in zgodovine«. ²⁶ Tako je tu po Lukácsovem prepričanju, že v kali prisotna tista tendenca, ki jo razvije do kraja šele nekaj desetletij pozneje na tleh marksistične estetike, »historično — sistematska estetska metoda«.

Iz »heglovske dediščine« izhaja prav tako »estetska problematika sedanjosti«. ²⁷ Tako je osnovno misel Heglove estetike po Lukácsu strniti v ugotovitev, da se historično-filozofsko gledano, kontinuiteta razvoja zaključuje v »odpravi tistega estetskega principa, ki je bistveno določal dosedanji tok umetnosti« ²⁸, dejstvo zaradi katerega je pri Heglu »postala problematična umetnost«. Kriza obstoja umetnosti je, po Lukácsu, zgolj »samospoznanje duha v mišljenju in družbeno historični praksi« ²⁹. Ravno zaradi spornosti in problematičnosti dejanskosti, ki še vedno životari v prepričanju o svoji lastni neproblematičnosti, postajata problematična filozofija in umetnost. Temu duhovnemu razpoloženju in razcepu sledi *Teorija romana*, problematika romana je povsem določena z razmerji in odnosi znotraj degradiranega sveta. Zaradi te krize nastopa umetnost kot simptom tega, da dejanskost ne predstavlja več zadostnega temelja za njen nadaljnji obstoj. »Svet proze«, »die Welt der Prosa« kot Hegel estetsko označi umetnost, »na umetniški način obračunava z zaprtimi, to je totalnimi formami, ki izhajajo iz določene v sebi zaokrožene totalitete bivanja z vsakim v sebi imanentno zaključenim svetom forme«. ³⁰ To je obenem »centralna problematika« vseh form romana.

Lukács strne svoje pravilno razumevanje Heglove estetike in njegovo opozorilo o koncu umetnosti v kritiko tradicionalnih estetskih principov, ki legitimirajo kategorijo lepega kot izhodiščno in občeveljavno merilo umetnosti. Dejansko odмира tradicionalna estetska teorija s svojim »lepim prividom«, ki je vso predmetno-vsebinsko plat umetnosti nasilno podrejala enemu formalnemu principu. Novo nastajajoča umetnost pa opozarja na nujnost bistveno drugačnega posredovanja umetniške vsebine in forme, na dialektično pojmovanje njunega odnosa.

Vedno znova opozarja Lukács, da ni bil primarni namen *Teorije romana* estetsko-filozofska, temveč historična analiza. »V Teoriji romana so prisotni filozofsko-zgodovinski problemi, za katere so estetski samo signali in simboli.« ³¹ V dejanskosti sodobnega sveta, v reificiranih odnosih kapitalističnega sveta ne obstaja več »spontana totaliteta bivanja« in to spoznanje je vodilna nit dela. Pravzaprav »ne obstaja nobena dejanskost več, kvečjemu le še njene prikazni« ³², zapiše Gottfried Benn. Tematika obtujitve je že prisotna v *Teoriji romana*, in prikazana v estetski formi. Delo *Zgodovina in razredna zavest* je v primerjavi s *Teorijo romana* analiza postvarelih odnosov z družbeno-filozofskega aspekta.

²⁶ Ibidem, str. 10.

²⁷ G. Lukács: *Die Theorie des Romans*, str. 11.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ G. Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*, 2. Halbband, str. 154.

³² Cit. iz G. Lukács: *Die Theorie des Romans*, str. 12.

V *Teoriji romana* je prisotno še avtorjevo mladostno iskanje znotraj različnih duhovnih orientacij, samo pojmovanje dejanskosti je še daleč od precizno izdelanega mišljenja v *Zgodovini in razredni zavesti* in marksističnega pojmovanja prakse. Lukács je tu že heglovec, ki še ni prebolel svojega fichtejanstva. Dejanskost je v *Teoriji romana* razumljena mestoma fichtejansko pesimistično, vendar, kot poudarja Lukács 45 let po izidu tega dela, ni bil primarni cilj refleksija propadanja, pač pa razvijanje pozitivnega smisla dejanskosti, ki organsko raste iz propada stare družbe. Sam utemeljuje svoje fichtejanstvo bolj kot neposredni vpliv Kierkegaarda iz časov intenzivnih študijskih priprav na pisanje dela *Duša in forme*.

Prvi, obči del *Teorije romana*, ki je filozofsko najgloblje fundiran, je razvit povsem heglovski. Po zaprtosti in harmoniji grške kulture, sledi, po Lukácsu, odtujevanje sveta, v katerem poduhovljeni subjekt sam in išoč tava naokrog. To duhovno oznako romantične umetnosti po Heglu, je Lukács v formi transcendentalne izgube domovinskosti« pretvoril v osnovo teorije romana. Filozofija pričanja, po Lukácsu in Heglu, tisti trenutek, ko je izgubljena substancialna enotnost in nasprotja izgubljajo svoj živi odnos in medsebojno delovanje, pač pa vstopa »sila podvajanja in diferenciranja«. Filozofija je kakor nostalgija, ponavlja Lukács za Novalisom. Kot forma življenja je »simptom razkola med notranjim in vnanjim, znak bistvenega razlikovanja Jaza in sveta, neskladje med dušo in dejanjem«, zato so »srečna obdobja brez filozofije«³³.

Vodilni princip je heglovski princip, kategorija totalitete in dejanski smisel vsakega filozofskega proučevanja leži le v pravilno spoznani totaliteti, v celoti vseh posamičnih določil, ki določajo posamično in obratno. Lukácsu gre za vzpostavitev totalitete, ki je v dejanskosti ni najti, zato išče spravo (Versöhnung) v filozofiji. Če umetnost in filozofija uspevata samo v času, ki pozna razcepljenost in nehomogenost sveta, potem je njuna dolžnost, še posebej filozofije, da totaliteto kot »formirajoči prius vsakega posamičnega pojava«³⁴ vzpostavi v reflektivnem mediju.

Lukácsu in Heglovemu pojmovanju je skupno prepričanje v grški ideal, ki temelji na harmoniji vnanjega sveta, objektivno historično gledano sta homogenost in občutek domovinskosti, »občutek, da se prebiva vsepovsod kot doma«, tipična za grško dušo in grški svet. Ep, ki čutno nazorno ponazarja praslisko harmonije, opozarja, da ne obstoji notranjost, zakaj tudi vnanjega ni, »drugega za dušo«. Transcendentalna moč je tu obsojena na molk. Duši sta nepoznana trpljenje iskanja in nevarnost odkritja, »samo sebe nikoli ne pošilja v igro in ne ve, da se lahko izgubi in ne misli, da bi se morala iskati. To je obdobje epa«³⁵.

V svetu epa, tj. antični grški svet, je »svet smisla pojmljiv in jasen pogledu, gre samo za to, da se v njem najde mesto, ki je določeno posamezniku«³⁶. Grk je imel odgovore prej kakor vprašanja, njegovo znanje je krepost popolnega spoznanja poti. Junaki epa niso nikdar sami, npr. Homerjev svet, v katerem bogovi neposredno vodijo usodo posameznika. Svet je v sebi homogen, »celo najneumnejši razume besede modrih«. Življenje vsebuje v sebi imanentni smisel, »indivi-

³³ G. Lukács: *Die Theorie des Romans*, str. 21.

³⁴ G. Lukács: *Die Theorie des Romans*, str. 26.

³⁵ *Ibidem*, str. 22.

³⁶ *Ibidem*, str. 24.

dualna struktura in fizionomija«, ki nastopata kot odločujoča principa celote, nastajata »v vzajemni pogojenosti celote in delov, ne pa iz polemične samorefleksije osamljene in izgubljene osebnosti«³⁷.

Kot nasprotje temu nastopa forma romana, s katero je zaobjeta »brezsubstancialna dejanskost«, degradirani svet, v katerem je zaslediti iskanje po abstraktnem posredovanju. Osnova romana je »transcendentalna izguba domovinskosti«, kjer se junakovo iskanje smisla v degradiranem svetu izkaže prav tako degradirano. Ker ne obstaja več substancialna enotnost sveta in ne totaliteta življenja, je v romanu »življenjska imanenca smisla postala problem«³⁸. Ep oblikuje življenjsko totaliteto, ki je v sebi zaprta, roman je na poti iskanja in abstraktne vzpostavitve totalitete življenja. Substanca je v sedanosti razpadla, svet je postal neskončno velik in bogatejši od sveta Grkov, vendar to bogastvo »odpravlja pozitivni smisel, ki ga nosi življenje: totaliteto«³⁹. Totaliteta kot »formirajoči prius vsakega posamičnega pojava« pomeni, da je homogena, vase zaprta celota popolna. Totaliteta bivanja je možna tam, »kjer forme niso prisila, temveč samo samoosveščanje, samo stopanje na površino vsega, kar je kot nejasno hrepenenje dremalo v notranosti formirajočega; kjer je znanje vrlina in vrlina sreča, kjer lepota izkazuje smisel sveta«⁴⁰.

Junak epa ni individuuum kot v romanu, pač pa nastopa kot akter usoda skupnosti. V romanu se kot njegova forma »objektivira psihologija romanesknega junaka: junaki so tisti, ki iščejo«⁴¹. Vsebina romana je povest duše, ki se odpravlja na pot v svet, »da bi sebe spoznala in našla«. Roman je pravzaprav »forma avanture« duše, povsem čiste notranosti. Kot sopotnik modernega sveta priča roman o umetniškem premagovanju in razumevanju profanega sveta.

»Iskanje smisla« je svet, ki po Lukácsu bistveno določa junaka pri Cervantesu, Flaubertu, Goetheju, Gončarovu, Balzacu in Tolstoj. Junak teh avtorjev le abstraktno formira totaliteto, na poti njihovega iskanja smisla jih vodi prepričanje, ki se na koncu spreminja v ironijo; smisel ne more več zaobjeti dejanskosti«.

Roman je »forma zrele možatosti«, »estetska transcendenca profanizacije sveta« (Adorno), ep »normativna infaltilnost« sveta harmonije in totalnega bivanja, ki nam je zaradi tega »še vedno norma in nedosegljiv vzor« (Marx). Po takem pojmovanju sta ep in roman estetski »signal in simbol« za dva med seboj bistveno razlikujoča se sveta, grštvo in sedanost. Filozofija in umetnost vstopata z intencijo po idealnem konstituiranju izgubljene enotnosti. Umetnost je sredi tega že ena izmed tistih sfer, ki predpostavljajo za svojo eksistenco »razpad in nezadostnost sveta«. Ti dve razmerji opredeljujeta umetnost in njene forme. Za forme ne obstoji več totaliteta, pač pa to, kar oblikujejo, grade na krhkosti sveta.

V primerjavi z delom *Duša in forme* (1911), kjer se v centru estetske problematike nahaja izključno forma, konkretno esej, pomeni *Teorija romana* (1920) znaten premik v pogledu filozofsko-vsebinskih stališč. *Duša in forme* je poskus formiranja vprašanj in tistih oblik, ki so dejansko spontani princip eksistence, vizija

³⁷ Ibidem, str. 50.

³⁸ G. Lukács: *Die Theorie des Romans*, str. 47.

³⁹ Ibidem, str. 26.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Idem, str. 293.

sveta v radikalni čistoti kot psihično dogajanje, kot gibalna sila življenja, vprašanje postavljeno na neposreden način: kaj je človek, življenje in usoda«⁴². Z estetsko formo je zaobjeta sprtost in nasprotovanje empiričnega in transcendentalnega kot refleksija tiste zavesti, kjer življenje v svoji dionizični prabiti nasprotuje duhovnemu. Forma je samo vprašanje, ki ne posreduje nobenega odgovora. V nasprotju s tem postopkom, daje *Teorija romana* nekatere konkretne odgovore, posredovane na filozofsko-znanstveni način. V *Duši in formah* si Lukács prizadeva zgraditi umetniško formo neposredno iz življenja samega, konkretno v eseju, od tu esejišči vizija sveta v delu, ki samo postavlja vprašanja. Duhovna sredina, v kateri je Lukács formiral svoj nazor, je v tej fazi še v direktni naslonitvi na fichtejsko-kantovsko tradicijo, od tu izvajanje form v luči transcendentalne metode. Tako Lukács umetniških form v *Duši in formah* ne izpostavi historično-dialektični analizi.

Malokatero delo je izzvalo toliko navdušenja kot *Teorija romana*. Z vso upravičenostjo je Adorno zapisal, da je to delo »z globino in elanom koncepcije . . . dvignilo merilo filozofske estetike, ki se od takrat ni izgubilo«⁴³. V *Predgovoru k Teoriji romana* iz leta 1962, daje Lukács v bistvu negativno, domala odklonilno stališče do tega pomembnega dela s področja estetike 20. stoletja. »Kolikor mi je poznan kompleks teh vprašanj, je *Teorija romana* prva nemška knjiga, v kateri se javlja združena leva, k radikalni revoluciji usmerjena etika, s tradicionalno-konvencionalno razlago dejanskosti.«⁴⁴ Tako je »v ideologiji dvajsetih let ta pozicija igrala vlogo, ki postaja vse pomembnejša«⁴⁵, in med somišljeniki te smeri Lukács prišteva tudi Blocha, Benjamina in Adorna. Svoj odklonilni odnos do Adorna še enkrat ponovi z besedami, ki jih je izrazil že v *Razkroju uma*. »Precejšen del nemške inteligence, med njimi tudi Adorno, je vzpostavil »velik hotel brezna« — kakor sem zapisal ob Schopenhauerju, lep z vsem udobjem opremljen hotel na robu brezna, ničevosti, nesmisla. Vsakdanji prizor brezna znotraj ugodnega použivanja in uživanja v umetnosti lahko samo poveča radost v tem rafiniranem udobju.«⁴⁶

Ocena, ki jo je Lukács izrekel o teh eminentnih sodobnih mislecih 40 let po prvi izdaji *Teorije romana*, opozarja na globoke premike v razvoju njegovih filozofskih in estetskih stališč. Na to kaže že primerjalna analiza nekaterih del, ki obravnavajo estetsko problematiko v petdesetih letih, s *Teorijo romana* ali pa s stališči, nanizanimi v *Zgodovini in razredni zavesti*. Kot vnet denunciator »apologetov kapitalizma«, je Lukács s shematizirano kritiko in dogmatičnimi izhodišči diskvalificiral mnoge napredne in marksizmu zelo blizu stoječe avtorje in to ravno te, ki so se vse svoje življenje, podobno kot Lukács sam, borili proti reifikaciji kapitalističnega sveta. Lukács je s svojimi analizami presenetljivo jasno pokazal na odtujitev v njenih različnih formah, od družbeno-ekonomske do umetniške. Omenjena problematika je usodno posegla v način sodobnega pisanja in formiranja pisateljevih estetskih pogledov. Lukács ni bil vedno kos reifikaciji, ki se ji je silo-

⁴² G. Lukács: *Duša in forme*, str. 40.

⁴³ T. Adorno: *Noten zur Literatur*, str. 251.

⁴⁴ G. Lukács: *Die Theorie des Romans*, str. 15.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, str. 219.

vito upiral, zato kot pravi Adorno, »pri vsem tem imamo vtis, kot da gre za človeka, ki brezupno trese svoje verige in si domišlja, da je njihov zvok le tek svetovnega duha«⁴⁷.

3. FORMULACIJA KRITIČNEGA REALIZMA

Ob izbiri Lukácevih del kot reprezentativnih v njegovi dokaj kompleksni estetski teoriji, ni moč iti mimo treh izrazitejših in med seboj bistveno razlikujočih se teoretskih obdobji, ki v grobem ponazarjajo Lukácevo šestdesetletno dejavnost in znotraj te, glavne tendence njegovega razvoja. Prvo obdobje je čas filozofske in politične dejavnosti, ki objektivno končuje z *Zgodovino in razredno zavestjo* (1923). Drugo obdobje, leta eksila na začetku, daje vrsto del s področja estetike, v glavnem literature, manj iz filozofije. Od leta 1956 je lahko govoriti o tretjem obdobju, ko nastajajo njegova ontološka dela. Za razumevanje njegove estetike so vseka-kor pomembna dela iz drugega obdobja kjer formulira svoje pojmovanje kritičnega realizma.

Od pisatelja umetnika je Lukács zahteval realizem, ki se bistveno povezuje s svetovnonazorskimi vprašanji. Še posebej je prišla ta njegova zahteva do izraza v delu *Problemi realizma* (1955) in *O današnjem pomenu kritičnega realizma* (1956). Lukács je kot osnovno umetniško načelo izbire označil »vlogo perspektive«, ki je bistveno povezana s svetovnonazorskimi izhodišči in predpostavkami. Sam sicer priznava, da je »perspektiva konkretna in določena tam, kjer je to za književnost kaj malo važno; a na vprašanja, ki so zanjo odločilna, ne more dati estetsko jasne-ga odgovora«⁴⁸. Kako torej vskladiti zahtevo po svetovnonazorski zavzetosti znotraj umetniškega dela s svobodo umetniškega ustvarjanja, ne da bi estetska teorija bila transformirana v normativno teorijo z ideološkimi zahtevami. Sama svetovnonazorska problematika je po Lukácsu bistveno povezana s pojmovanjem življenja samega, ki pa je družbeno zgodovinsko.

Tako družbenost kot zgodovinskost, meni Lukács, ne moreta biti subjektivna aspekta avtorja, ki bi ju odklonil ali sprejel. Tako filozofija kakor umetnost, sta »izraza enotne vizije sveta« (L. Goldmann), ki ni individualno, temveč družbeno dejstvo. Nobeno umetniško delo, ki ne vsebuje (v sebi) pogleda na svet, ne more biti popolno, »pogled na svet je najvišja forma zavesti«⁴⁹. Pogled na svet je »glo-bok, osebni doživljaj posamičnega človeka, skrajno karakterističen izraz njegove notranje biti, ki istočasno izraža vseobče probleme epohe«⁵⁰. Po njem samospo-znanje in spoznanje sveta nista ločljiva.

Od tu je lahko razumeti, zakaj je Lukács odklonil Camusa. Kot prvo mu je očital v sicer prepričljivih opisih *Kuge* odsotnost dejanskega življenja, ki se mora povezovati z neko perspektivo.

»Najsi je *Kugo* še tako prepričljivo opisal in jo prikazal predvsem kot ozračje usodno izsiljenega skupnega življenja ljudi in kot alegorično podobo »condition

⁴⁷ T. Adorno: *Noten zur Literatur*, str. 278.

⁴⁸ G. Lukács: *O današnjem pomenu kritičnega realizma*, str. 95.

⁴⁹ G. Lukács: *Problemi realizma*, str. 235.

⁵⁰ *Ibidem*.

humaine«, najsi so še tako spodbudni in zanimivi moralni problemi, ki jih poraja ta statičnost, ohranjajoča se v nenehni menjavi — ljudje, ki te probleme izpovedujejo, so po njegovi lastni volji zgolj sence . . .⁵¹. Camusov svet umetnosti je po Lukácsu »dežela senc«, življenje ljudi ni povezano z vprašanji »od kod« in »kam«, »nobene notranje razgibanosti, nobenega pravega človeškega razvoja«. Že sama postavitev dogajanja in ljudi, pojav kuge, je značilna za tako postavitev. Kuga, ugotavlja kritično Lukács, je simbol statičnosti, tega tako okrutnega nasprotnika dialektike, ne nadaljuje nobene preteklosti in ne pelje v nobeno prihodnost, pač pa je »strahotna resničnost človeškega bivanja nasploh, ki se nekje le na videz začena in nekje le na videz konča«⁵².

Mar Lukács izza Camusove Kuge ni videl problematiko človekove odtujenosti in je z njim vred vrsto piscev od Kafke, Brechta, Sartra in drugih diskvalificiral kot »dekadente« in »buržoazne apologete«. Če jih je že označil za dekadente, potem bi mu lahko bilo postaviti vprašanje, na dekadence česa so ti pisci pravzaprav opozarjali. Naslov poglavja, kjer obravnava Camusa, se glasi: »Franz Kafka ali Thomas Mann«. Iz primerjalnega odnosa obeh avtorjev — socialna ozdravitev junakov preko individualne bolezni in pobeg pred socialno bedo v patološko egoistično osamljenost — odločno zagovarja smer realizma in se opredeli za način pisanja Thomasa Manna. Kafki očita, da njegov svet glorificira »alegorije transcendentalnega ničča«, svet brez vsakršne prisotnosti »perspektive«. Kafka je, po njegovem, le simbol »artistično zanimive dekadence«, Thomas Mann »iz življenja zajeti kritični realizem, ki opozarja na nujnost socializma. V svojih delih opozarja na socialne komponente v nasprotju s Kafko, kjer je najti zgolj »artizem, esteticizem«, v dobesednem pomenu formalizem.

»Vsebinska Kafkove literature je svet današnjega kapitalizma — pekel in oblast podzemlja, pred katero je vse človeštvo brez moči. Preprostost in odkritosrčnost njegovega izraza je — kot zmeraj v umetnosti — rezultat zamotanih, prepletajočih se in protislovnih tendenc; . . . Neopredeljivost tesnobe je dobila s tem svoj umetniško adekvaten predmet ravno v tej duhovno-duševni, nadzgodovinsko brezčasni nedoločeniosti«⁵³. Detajli, ki jih je Kafka podal, so le »šifre nekega nedoumljivega onega sveta. Čim bolj je evidentna njihova evokativna moč, tem globji je prepad in tem vsiljivejša je diskrepanca med življenjem in smislom«⁵⁴. Thomas Mann piše ravno »obratno« od Kafke in stoji mnogo višje od njega glede na družbene tendence. »Pri Thomasu Mannu hic et nunc nikoli ne kažeta težnje k transcendiranju: njegov kraj in njegov čas z vsemi svojimi detajli, sta zmeraj koncentrirala v sebi družbeno zgodovinsko bistvo neke konkretne družbeno zgodovinske situacije. Thomas Mann zmeraj trdno stoji na tem svetu — tudi glede na meščansko družbo. Mirno in jasno odpira perspektivo socializma . . .«⁵⁵

Kot odločujoči kriterij resničnosti umetniškega dela je izražena obča tendenca družbenega razvoja, ki jo je umetnik dolžan na umetniškem planu podpirati z vsemi sredstvi. Lukács je zahteval razredno stališče proletariata, posedovanje njegove razredne zavesti, ki jo je označil kot najvišji pogled na svet. Umetnost, kakor

⁵¹ G. Lukács: O današnjem pomenu kritičnega realizma, str. 98.

⁵² Ibidem.

⁵³ G. Lukács: O današnjem pomenu kritičnega realizma, str. 126.

⁵⁴ Ibidem, str. 127.

⁵⁵ Ibidem, str. 128.

jo Lukács razume v delu *O pomenu kritičnega realizma*, se bistveno veže z razrednimi interesi proletariata in je progresivna le v toliko, v kolikor je v službi njegovih interesov.

S problematiko svetovnonazorske se je Lukács dotaknil sila občutljivega vprašanja, ki še posebej zadeva marksistično estetiko. Dejstvo je, da umetniška teorija vse do danes ni opravila zadostne študije o vrednotenju umetniške resnice kot problemu družbene zavesti, se pravi z vidika naprednosti in konzervativnosti. Lukáčsev prispevek je zgolj poskus v tej smeri, ki vedno ne daje zadovoljivega odgovora in rešitve.

Lukács si je prizadeval zgraditi marksistično teorijo umetnosti na hegeljanskih osnovah, oziroma kot sam zapiše, »na materialistični predelavi Heglove estetike«⁵⁶. Umetnost razume predvsem kot gnoseološki problem, kot modus spoznavanja, in jo tako definira na mimetičnem planu. Ne samo mimetični impulz dejanske totalitete, tega Lukács precizira tudi v odnosu do znanosti, temveč celotna shema njegovega pojmovanja dialektike narekuje pri njem vzpostavitev umetnosti kot epifenomena gnoseološkega. Lukács se vedno znova sprašuje, ali v umetniškem delu njegova vsebina ustreza objektivnosti znotraj dejanskosti in ali je umetniška *Widerspiegelung* adekvatna reprodukciji dejanskosti. Mestoma se dozdeva, da Lukács umetnosti ni pojmoval kot tipično človeške dejavnosti, po človeku in za človeka ustvarjene dejavnosti. Interakcija odnosa subjekt-objekt mu ostaja prikrita, ne prebije se do spoznanja, da je človeška dejanskost posredovana in vzpostavljena šele preko dialektičnega posredovanja s strani subjekta. V kolikor je umetniško delo izraz dejanskosti, v toliko tudi istočasno vzpostavlja novo nastalo dejanskost, svojo lastno resnico, ki ne biva mimo in pred umetnostjo, pač pa samo z njo in preko nje. Odnos umetnost — družba je razčlenil nedialektično, dojel je pomen družbenega življenja za svet umetnosti, ne pa dejanski smisel umetniške konstrukcije. Ali Lukács lahko nasprotuje temu, da se »tudi umetniška tehnika razvija po svoji lastni logiki« (Adorno), da so estetski kriteriji in rezultati po »imanentni logiki stvari« bogatejši od ostale človeške dejavnosti, se sprašuje Adorno.⁵⁷

Kot nekritični moment znotraj Lukáčseve estetike je nadalje njegovo nedialektično pojmovanje odnosa med vsebino in formo. V odnosu do moderne umetnosti mu ni uspelo dojeti njenih novih izraznih sredstev kot objektivne funkcije, ki bi jih razpoznal v vsebini sami. Formalno konstitutivne elemente nove umetnosti Lukács samovoljno razume kot akcidentalne, kot »prenapete predstave posamičnega subjekta«. Ne želi videti, da nove umetniške forme pogojuje vsebina sama, literarni tehniki dobesedno prepove pravico do njenega govora. Moderna umetnost prepričljivo govori o tem, da sta njeni pogosti temi, osamljenost in razcepljenost posameznika družbeno pogojeni in ne samo rezultat domišljije nekega umetnika in njegove želje po afirmaciji novega stila. Pri Kafki dejansko ne gre, kakor je to prepričan Lukács, za »artistično zanimivo dekadenco«, temveč korenini način njegovega pisanja še kako globoko v družbeno pogojeni vsebini. In kako presenetljiva je podobnost Kafkinega sveta s tretjim rajhom in elito tretjega rajha, Hitlerjem, Goebbelsom. Paradoksalna ugotovitev je, kako dosledno je fašizem verifi-

⁵⁶ G. Lukács: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, str. 120.

⁵⁷ T. Adorno: *Noten zur Literatur*, str. 264.

ciral Kafkino metodo in kako globoko je Kafka pred njegovim nastopom, s svojim načinom pisanja, ki je novum znotraj stila, razkril resnico »upravljenega sveta«. ⁵⁸ Umetniško formulirana resnica pri Kafki je našla svoje nadaljevanje in nasledek v fašizmu, v pošastni realizaciji določene družbene sredine.

Lukácseva zahteva po realističnem načinu pisanja, skupno s svetovnonazorsko opredeljenostjo, načena vprašanje pojmovanja realizma, ki pa je, kakor upravičeno ugotavlja Brecht, pri Lukácsu »nekoliko preozko« ⁵⁹. Lukácsevemu realizmu manjkata širina in vsebinskost, njegova v bistvu od Engelsa prevzeta definicija »opis tipičnih karakterjev v tipičnih okolinostih«, ostaja na formalistični ravni. Zahteva po realističnem načinu pisanja je, kot ugotavlja Brecht, dandanes »povsem razumljiva«. Realizma kot literarne smeri ni mogoče izpeljati po vzorih iz literarne zgodovine. Napak je oceniti kot realistično »samo določeno zgodovinsko formo romana neke epohe. recimo Balzacov ali Tolstojev način«. K realizmu ne sodi pojem ozkosti, temveč širine. Realizem ni samo vprašanje forme. V literarnih formah se je »treba vprašati po stvarnosti in ne za estetiko in prav tako ne za estetiko realizma« ⁶⁰. Nadalje soočenje Brechtovih in Lukácsovih umetniško-teoretskih razprav bi zahtevalo že samostojno študijo. Kar ostaja dragocenega pri Lukácsu je poskus formiranja marksistične teorije umetnosti z gnoseološko-vsebinskega vidika. Vprašljivo pa je, ali je ta prevladujoča estetika edina možna perspektiva nadaljnje razvoja marksistične estetike.

OSNOVNA LITERATURA:

G. Lukács: Prolegomena za marksistično estetiko. Posebno kot centralna kategorija estetike, Nolit, Beograd 1960.

G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen, Luchterhand, Berlin 1963.

G. Lukács: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Aufbau, Berlin 1956.

G. Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein, Luchterhand, Berlin 1970.

G. Lukács: Die Theorie des Romans, Luchterhand, Berlin 1971.

G. Lukács: Duša i oblici, Nolit, Beograd 1973.

G. Lukács: O današnjem pomenu kritičnega realizma, CZ, Ljubljana 1961.

G. Lukács: Problemi realizma, Kultura, Beograd 1957.

B. Brecht: Dialektika teatra, Nolit, Beograd 1966.

T. Adorno: Noten zur Literatur, GS 11, Suhrkamp, Frankfurt 1974.

⁵⁸ Analizo o istovetnosti Kafkinega rajha s tretjim rajhom je zaslediti pri Adornu v *Aufzeichnungen zu Kafka*. T. Adorno: Prismen, str. 302—342.

⁵⁹ B. Brecht: Dialektika teatra, str. 156.

⁶⁰ Ibidem.

... (faint text, likely bleed-through or extremely faded print) ...

... (faint text) ...

Pogled v zgodovino nastajanja Anti-Dühringa

dr. BOŽIDAR DEBENJAK

I.

Generacije marksistov, ki so se iz Engelsovega obračuna s Karlom Eugenom Dühringom učile temeljnih pojmov Marxovega/Engelsovega nazora, so v tej polemiki videli predvsem obračun s pritlikavim nasprotnikom, ki je dal Engelsu prilžnost, da razgrne »novi svetovni nazor«. Engels jim je pokazal smešnost in samoveličavnost Dühringovih stališč, in Dühring je bil zanje le smešna figura v ozadju, ki je primerno kontrapunktirala s sicer morda preveč resnobno in težavno snovjo filozofske, ekonomske in sploh teoretske obravnave, ki je torej skratka delala branje prijetnejše. Engelsovi namigi, da dela ni porodila notranja nuja, da ga torej ni »notranje gnalo« k pisanju, temveč da so ga na pisanje nagnali večkratni pozivi »prijatelj v Nemčiji«, ki jih je skrbela nevarnost »sektaškega razcepa in zmede v komaj pravkar združeni stranki«, so bili deležni vse premajhne pozornosti; čeravno so imele izdaje, ki so sledile zgledu jubilarne iz leta 1935¹, dodane zgodovinske uvode, to stvári ni odpomoglo; mnoge izdaje, med drugim tudi vse dosedanje slovenske, so izšle brez takšnega uvoda, doslej edina dokončana izdaja del v nemščini (Marx-Engels-Werke, ali z mednarodno kratico MEW) pa je v uvodu k ustreznemu 20. zvezku naredila velik korak nazaj od prej omenjenih; tudi v drugi literaturi je obravnavano to ozadje Engelsove polemike vse preskopo.² Dostikrat je bilo takšno obravnavanje v zvezi tudi s podcenjevanjem tega Engelsovega dela, ki je izhajalo iz enostranskega, antropologističnega razumevanja marksizma.

Današnjemu bralcu, ki ga od nastanka Anti-Dühringa loči že sto let,³ pa je pogled na zgodovinsko ozadje nujno potreben, če naj razume motive, ki so Engelsa privedli v polemiko z Dühringom, in s tem tudi celoviteje razume pomen,

¹ Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Sonderband 1935, katerega predgovor obsega na str. XIX—XXXII dokumentiran prikaz položaja v Socialnodemokratski delavski stranki Nemčije (SAPD); ta del predgovora je dobesedno prevzet v 3. zvezek Bücherei des Marxismus-Leninismus, Berlin izdaje 1953—60.

² Prim. Vranicki, *Historija marksizma* I, str. 168—9.

³ Delo je najprej izhajalo v listu *Vorwärts* (I. del 3. januarja do 13. maja 1877, II. del od 27. julija do 30. decembra 1877, III. del od 5. maja do 7. julija 1878).

strukturo in vsebino dela samega. Pri tem velja nekoliko osvetliti položaj v delavskem gibanju in pa nemški misli tistega časa, pa tudi samo osebnost in delo Karla Eugena Dühringa.

II.

Nemška revolucija v sklopu pomladi narodov 1848 se je končala le s polovičnim uspehom: Buržoazija ni dosegla svojih političnih ciljev in je morala politično iniciativo v združevanju Nemčije prepustiti svojim reakcionarnim nasprotnikom — pruskim junkerjem, dvoru in birokraciji; »železni kancler« Bismarck je zato utemeljil tisto imperialistično Nemčijo, ki je nato sodoločala evropski razvoj do svojega zloma v prvi svetovni vojni; na ruševinah prav tega nemškega ustroja pa je zrasel tudi specifično nemški fašizem. Toda buržoazija je dobila možnost ekonomskega razvoja in si je morala v boju z oblastniki izbojevati tudi tiste nujne reforme, ki so ji ustvarile zaščiten trg in odprle pot v oblikovanje lastne velike industrije. Delavsko gibanje je bilo v letih po porazu revolucije vrženo daleč nazaj; izgubilo je svojo organizacijo, kot jo je imelo v Zvezi komunistov, in v pozabo je zatopil program te organizacije — *Komunistični manifest*. Šele v šestdesetih letih si je delavsko gibanje toliko opomoglo, da je lahko osnovalo dve lastni organizaciji — najprej (23. maja 1863) so lassallovci ustanovili v Leipzigu Splošno nemško delavsko zvezo (ADAV), šest let pozneje pa je kongres delavskih delegatov v Eisenachu (7.—9. avgusta 1869) ustanovil Socialnodemokratsko delavsko stranko (SAP). Delavsko gibanje se je začelo obnavljati na mnogo nižji stopnji zavesti: najprej v dobi reakcije (od 1856 so bila s sklepom Zveznega zbora v vsej Nemški zvezi prepovedana delavska združenja s političnimi cilji) kot verska in izobraževalna društva, nato si je liberalna buržoazija skušala v »svojih« delavcih najti množično podporo za svoje zahteve po udeležbi v oblasti, pa so jim delavska društva vse bolj uhajala iz rok, boj med buržoazijo in proletariatom je začel vse bolj dobiti politično barvo. Samostojna delavska društva so se začela povezovati, obenem pa se je začela tudi Lassalova akcija za ustanovitev organizacije. Od leta 1862 je tudi Bismarck opazil naraščajočo moč delavstva in sklenil uporabiti delavsko gibanje kot protiutež buržoaziji. Tu so se njegova hotenja srečala z Lassallovimi. Lassallov nauk, ki je bil podlaga združevanja v Splošni nemški delavski zvezi, je bil zmes šolskega idealističnega hegllovstva, nekaterih elementov Marxove kritike politične ekonomije in pa tistih specifičnih prvin, ki so omogočale Lassalovo paktiranje z Bismarckom: vere v državno pomoč in delavske zadruge. Poznejši eisenachovci (kolikor niso bili prebežniki iz lassallovske zveze) so pa izhajali iz tistega dela delavskega gibanja, ki je pretrgal svojo popkovino z meščansko levico pozneje, a ravno zato ni nikoli paktiral z Bismarckom; na ustanovnem kongresu v Eisenachu so se zbrali na platformi I. internacionale.⁴ Toda če lassallovci (tudi po Lassalovi smrti v letu ustanovitve I. internacionale — 1864) niso pristopili k njej, eisenachovci pa so se oblikovali na njeni platformi, to ne pomeni, da bi bili eisenachovci morda v celoti ali pretežno marksisti: platformo internacionale je sicer

⁴ Položaj v Nemčiji tistega časa je zelo nazorno prikazan v Beblovih spominih *Aus meinem Leben* (Iz mojega življenja).

odločilno sooblikoval Marx, toda nikakor ne tako, kot bi si bil želel; nasprotno, sprejeti je moral množico kompromisnih formul, ki so omogočale združevanje dokaj raznorodnih delavskih strank in gibanj: proudhonistov, pozitivistov, posibilitistov itd. itn., celo anarhistov (in kot vemo, jo je boj z anarhisti oslabil, tako da se od njega do svoje razpustitve 1876 ni opomogla). Političnih zahtev delavskega razreda v času I. internacionale ni bilo mogoče formulirati v jasnem in odločnem jeziku *Komunističnega manifesta*; bilo je mogoče le nekaj drugega; spostaviti mednarodno tribuno, na kateri bo moči dati v diskusijo tudi teze Manifesta.⁵

Da eisenachovci niso bili stranka, ki bi stala na Marxovem/Engelsovem stališču, temveč so bili le stranka, ki je bila voljna poslušati *tudi* Marxa, se je pokazalo v dveh odločilnih zadevah: v zadevi združitve z lassallovci in pa v zadevi Dühring.

Razvoj nemškega delavskega gibanja poteka seveda v okvirih splošnega in političnega razvoja Nemčije: desetletje porevolucijskega terorja se konča 1860 z amnestijo zapornikov; 1860 izkoristi Bismarck spore o nasledstvu prestola v Schleswig-Holsteinu za krepitev Prusije; z avstrijsko-prusko vojno disciplinira Avstrijo in jo izrine iz Nemške zveze ter ustvari Severnonemško zvezo s Prusijo na čelu; izzove francosko-prusko vojno, ki po porazu Napoleona II. omogoči združitve Nemčije v II. cesarstvu pod žezlom Hohenzollernov (18. januar 1871). Pariz ustanovi revolucionarno komuno (18. marca do 28. maja 1871), a arhitekti III. republike jo uničijo z brutalnostjo, ki napoveduje že bes kontrarevolucij našega stoletja. Poražena francoska republika mora plačati zmagovalcem 5 milijard zlatih frankov, tako da se začne v Nemčiji vrtoglav gospodarski razvoj, ki se konča 1873/74 z globoko krizo in s celo serijo bankrotov. V tem naglem razvoju se spremeni vloga delavskega gibanja, in bismarckizmu ni več potrebno takšno delavsko gibanje, ki bi brzdalo buržoazijo; buržoazija se je v veliki meri strnila okrog prestola, junckerstvo se je vključilo v kapitalistično gospodarstvo, Pariška komuna pa je vladajočim razredom priklicala v spomin strah pred plebejskim gibanjem. Delavsko gibanje odslej lahko računa le s pritiskom in preganjanjem, ne pa več z naklonjenostjo za tisti del, na katerega bi državna birokracija računala. To pa pomeni konec lassallovstva — in za lassallovce je edina rešitev, da se združijo z eisenachovci. Toda eisenachovci niso teoretsko sposobni, da bi izkoristili ta položaj in terjali odločno odpoved specifično lassallovskim programskim geslom, temveč mislijo, da morajo popuščati. Zato se lahko zgodi, da Marxova in Engelsova opozorila izzvene v prazno in da eisenachovski voditelji gredo prek Marxove kritike programskega osnutka (odposlana je 5. maja 1875, torej še pravočasno za diskusijo pred kongresom, ki je bil v Gothi 22.—27. maja 1875); več voditeljev eisenachovcev — med njimi tudi Bebel — sploh ne zve za Marxovo kritiko.⁶

Če so eisenachovci tako temeljito razočarali Marxa in Engelsa v zadevi, ki je bila bistvena za usmeritev in politiko delavskega gibanja — ali se je tedaj čuditi, da so bili tudi teoretsko ranljivi v določanju ciljev in teorije delavskega gibanja in da so v istem času (1874—77) pokazali tolikšno sprejemljivost za izvajanja ber-

⁵ Prim. še: Karl Korsch: *Marksizem in filozofija*, Ljubljana 1970, zlasti str. 54.

⁶ Da je šlo za občutljivo točko, se je izkazalo celo še leta 1891, ko je v diskusiji o novem osnutku programa — erfurtskem — Engels le za hrbtom voditeljev lahko (s pomočjo Karla Kautskega) objavil nekoliko ublaženo besedilo.

linskega privatnega docenta Dühringa? Kot bomo videli, so bili glavni propagandisti Dühringovih idej ravno eisenachovci, ne lassallovci, ki so svojo teoretsko kulturo črpali iz idealističnega heglovca Lassalla.⁷

III.

Eisenachovska stranka je v začetku sedemdesetih let dobila močan priliv iz vrst mladih; tako se je vanjo včlanil tudi delavski sin, sam pa bančni nameščeneč Eduard Bernstein. Že v letu vstopa (1872) je bral Dühringove spise in se nad njimi tako navdušil, da jih je začel širiti. K Dühringu ga je pritegnilo, da se je

v spisu⁸ brez ovinkov priznal za socialista, in pragmatično-pozitivna oblika, v kateri je socializem tam učil, me je tem bolj pritegnila, ker socializem v Nemčiji od časov Marxovega/Engelsovega *Komunističnega manifesta* ni proizvedel nobenega vseobsežnega prikaza temeljnih misli in ciljev socialističnega gibanja, sam Manifest pa se je zadovoljeval s sumaričnimi ugotovitvami, za katere se mi je zdelo, da ne zadostuje več potrebam gibanja na stopnji, ki jo je bilo zdaj doseglo.⁹

Navdušen nad Dühringovo knjigo je mladi Bernstein (štel je tedaj 23 let) obiskal Bebla v zaporu (poleti 1873) in mu jo podaril. Prav tako je obdaroval še več drugih, med njimi neutrudnega agitatorja, izdajatelja izvlečka z Marxovega *Kapitala*, Johanna Mosta. Bernsteinu se je tudi zdelo, da je zdaj premagana celo enostranska delitev socialistov na tiste, ki se sklicujejo na Marxa, in tiste, ki se sklicujejo na Lassalla:

Namesto bojnega klica »tu Marx«, »tu Lassalle« se je, kot se je zdelo, napovedoval drug bojni klic, namreč: »tu Dühring«, »tu Marx in Lassalle«

Bebel se je prav tako navdušil nad Dühringom in ga je v strankinem glasilu v nepodpisanem članku »Nov komunista«¹⁰ slavil in celo vzporejal z Marxovim *Kapitalom*. Šele čez dva meseca zvesta Marx in Engels ime pisca hvalnice, in še pol meseca pozneje sprašuje Liebknecht Engelsa, zakaj sta se z Marxom tako razburila nad objavo:

Ali imata vidva razlog za domnevo, da je možak (Dühring) lump ali prikrit sovražnik? Kar sem jaz zvedel o njem, podkrepljuje moje znanje, da je sicer nekoliko konfuzen, toda povsem pošten in odločno na naši strani. Članek, ki ga inkriminirata, ni bil čist, konkreten in je bil preveč navdušen — vendar zagotovo dobro mišljen, in je tudi dobro učinkoval.¹¹

⁷ Že Franz Mehring opozarja v *Zgodovini nemške socialne demokracije*, da sta Marx in Engels precenjevala eisenachovce in da sta pripisovala eisenachovcem sposobnost teoretskega mišljenja, ki jo je imel med njimi morda le Dietzgen. Prim. *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. str. 449—50, Berlin 1960.

⁸ Bernstein ima v mislih »Kurz nacionalne in socialne ekonomije«; pred tem je Bernstein že preštudiral Dühringovo »Kritično zgodovino nacionalne ekonomije in socializma«.

⁹ Ta in naslednji citat sta iz Bernsteinovega prikaza lastnega nazora: *Entwicklungsgang eines Sozialisten* (Razvojna pot nekega socialista) v publikaciji, ki jo je izdal Felix Meiner: *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I, Leipzig 1924, str. 9 isl.

¹⁰ Objavljen v *Volksstaatu* v dveh nadaljevanjih (13. in 20. marca 1874).

¹¹ Po mnogih poizvedovanjih jima naposled konec maja Blos sporoči avtorje, gornje Liebknechtovo pismo pa je datirano s 13. junijem.

Liebknecht torej v širjenju Dühringovih idej v stranki ni videl nevarnosti — čeravno je Dühring nastopal z dogmatsko izključnostjo in se ni ustavil niti pred grobim zmerjanjem tistih, na naukih katerih je slonela sama delavska stranka. Urednik eisenachovskega glasila je torej videl v propagiranju Dühringa le neznatno napako — čeravno je šlo za hvalnico knjigi, v kateri je bil razvrednoten ves utopični socializem in so bila Marxova dela razglašena med drugim za »prevaro« in »sektaško sholastiko« ter za »bastarde historične in logične fantastike«. Še v letu priprav na združitev z lassallovci (2. marca 1875) ponatisne iz knjige Dühringovo sodbo o Pariški komuni z drobno obrobno opazko, da druga izdaja knjige »žal ni očiščena glavnih pomanjkljivosti prve izdaje«, obenem pa poziva Engelsa, naj se loti kritike Dühringa.¹² Vse leto 1875 nato pritiskajo dühringovci na objavljanje nezmernih hvalnic, tako da Liebknecht začne podvojeno pritiskati na Engelsa, naj se vendar loti kritike, in v novembru naposled napove »znanstveno-kritično osvete-litev Dühringovih spisov.«¹³

Engels se skuša pritiskom kolikor mogoče odtegniti, saj je sredi drugega dela: pripravlja kritično prevrednotenje sodobnega naravoslovja in njegovih teorij — de-lo, ki ga on sam in Marx štejeta za nujno potrebno in neodložljivo.¹⁴

Polemiki z Dühringom se skuša izmakniti s tem, da vplete v članek »Prusko žganje v nemškem državnem zboru« (27. februarja 1876) kratko, a uničujočo pripombo o Dühringu. Članek sam je ostra družbenokritična analiza razvoja nemškega junkerstva: Engels kaže, kako se ta dovčerajšnji fevdalec zdaj kot veleposestnik vključuje v kapitalistični trg, kako si izbojuje zaščito svojih izdelkov in kako naposled s cenanim krompirjevim žganjem zaslužkari na račun nemškega proletariata. Če je v dneh Engelsove mladosti wuppertalskemu proletariatu ostajala v njegovem brezizhodnem položaju le še izbira med »pozemeljskim žganjem krčme in nebeškim žganjem pietističnih farjev«¹⁵ in so se v tej klavni izbiri rajši zatekli v alkoholizem, pa zdaj krompirjevo žganje odpira nemškemu proletariatu pot do ponarejenega vinjaka, ki pa dobro polni mošnjičke junkerskim veleposestnikom in nanje vezani predelovalni industriji. In Engels nadaljuje:

Krompirjevo žganje je za Prusijo tisto, kar so za Anglijo železo in bombažni izdelki — artikel, ki jo predstavlja na svetovnem tržišču. Zato pač lahko najnovejši privrženeц in hkrati regenerator socializma, g. Eugen Dühring, slavi žganjarstvo »v prvi vrsti... kot naravno navezavo (industrije) na poljedelske dejavnosti in zmagoslavno vzklika: »Proizvajanje špirta je tako pomembno, da ga bomo prej podcenili kot precenili!«

No seveda, »Anch'io son pittore« (Tudi jaz sem slikar, kot je rekel Correggio) se reče po prusko: »Tudi jaz sem žganjar!«

¹² Pismo 21. aprila 1875.

¹³ Pismo Engelsu 1. novembra, napoved v *Volkstaatu* 5. nov. 1875. Pred tem je Liebknecht načental to vprašanje vsaj v dveh pismih iz oktobra, pismu z dne 1. novembra pa je priložil tudi hvalnico dühringovca Abrahama Enssa, ki je povzdigovala v nebo Dühringove zasluge za znanost in za socializem. Potem ko jo je odklonil *Volkstaat*, je hvalnica izšla drugod.

¹⁴ O tem gl. B. Debenjak, *Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev*, Maribor 1970, zlasti str. 103—23, ter Marxove in Engelsove ocene, navedene pod črto na straneh 82—83.

¹⁵ Te besede iz omenjenega članka (MEW 19: 40) se navezujejo na Engelsovo mladostno opisovanje proletarskega vsakdanjika v *Pismih iz Wuppertala* in v polemičnem opisu Krummacherjevih prisutnih pridig.

A ta posmeh je bil vse prešibko orožje; dühringovščina v nemški socialni demokraciji (v njenem nekdanjem eisenachovskem krilu) je zajemala vse širši krog, tako da je Liebknecht obupano pisal o »dühringovski kugi«¹⁶. V tem položaju je Marx pritisnil na Engelsa¹⁷, in že 28. maja 1876 sporoča Engelsu, da je njegov načrt za obračun z Dühringom gotov.

IV.

A preden se pomudimo ob tem načrtu in njegovi izvedbi, pa ob nadaljnjem razvoju stvari z Dühringom in okrog njega, se moramo nekoliko seznaniti z Engelsovim nasprotnikom samim, z njegovim življenjem in delom, ter si razjasniti okoliščine njegovega učinkovanja.¹⁸

Karl Eugen Dühring (12. januar 1833 — 21. septembra 1921) je bil sin pruskega državnega uradnika; študiral je pravo, ob tem pa se je ukvarjal še z matematiko, naravoslovjem, filozofijo in politično ekonomijo. Zaradi neozdravljive očesne bolezni je pri 28 letih popolnoma oslepel, kar mu je zaprlo pot v pravniški poklic. Zato je preusmeril svoje zanimanje na filozofijo in 1861 doktoriral na berlinski univerzi z latinsko disertacijo o »Času, prostoru, vzročnosti in logiki infinitezimalne analize«, se nato 1863 habilitiral za filozofijo, nato še za ekonomijo. Od 1865 do 1875 je izšlo kar dvajset njegovih knjig, od teh nekatere celo po večkrat. Že leta 1877 pa se je moral dokončno odpovedati univerzitetni karieri, ker se je zapletel v spor z znamenitim fizikom Helmholtzom in je Dühringova fakulteta ustregla ultimativni Helmholtzovi zahtevi, naj odstrani Dühringa. V nadaljnjih letih je Dühring živel kot privatni učenjak in izdajal glasilo *Personalist und Emancipator* (Personalist in emancipator). Potem ko je v 93. letu umrl, so njegovi učenci ustanovili Dühringbund (dühringovsko zvezo) za širjenje njegovega svetovnega nazora.

¹⁶ S temi besedami je Liebknecht pospremil hvalnico Dühringu, ki mu jo je poslal v objavo eisenachovec Johann Most (1846—1906). Most je bil po poklicu knjigovez, nato publicist in urednik več glasil, štiri leta (do zakona proti socialistom v letu 1878) poslanec v državnem zboru (Reichstag), pozneje emigrant v Londonu, 1880 kot anarhist izključen iz socialnodemokratske stranke, od 1882 v ZDA. Napisal je izvleček iz Marxovega *Kapitala*, ki ga je Marx sam temeljito predelal pred izdajo.

Mostovo hvalnico Dühringu je Liebknecht poslal Engelsu v London 16. maja 1876 v posebnem ovitku. Engels je bil tedaj v obmorskem zdravilišču Ramsgate in je 24. maja tja prejel dve pismi iz Nemčije, od katerih ga je eno — Liebknechtovo — obveščalo, da mu je bil vzporedno poslan Mostov rokopis. Engels se je obrnil na Marxa s prošnjo, naj pogleda za tem rokopisom in mu ga pošlje v Ramsgate. (S tem popravljam — na podlagi Engelsovega pisma Marxu 24. maja 1876 — napačne navedbe v predgovoru MEGA 1935, str. XXI—XXIII).

¹⁷ V odgovoru na prej omenjeno Engelsovo pismo terja Marx — ki je torej pred Engelsonm prebral Liebknechtov spremni dopis in Mostovo hvalnico — od Engelsa, da je treba Dühringa kritizirati brez vseh ozirov (pismo 25. maja 1876).

¹⁸ Poleg dosti obsežnega gesla v Ziegenfussovem *Philosophen-Lexikonu* (1949), ki pa prikazuje Dühringovo filozofijo le z mesti, ki jih navaja Engels v Anti-Dühringu, se od sekundarne literature opiram zlasti na Mehringovo *Zgodovino nemške socialne demokracije*, Gustava Mayerja *Friedrich Engels, Eine Biographie* (1934) in na študijo Gerda-Klause Kaltenbrunnerja *Das Leben Eugen Dührings* (Neues Forum, 1969, Dunaj).

Glavna dela: *Capital und Arbeit* (Kapital in delo, 1865), *Natürliche Dialektik* (Naravna dialektika, 1865), *Careys Umwälzung der Volkswirtschaftslehre und Socialwissenschaft* (Careyev prevrat v ekonomiji in družboslovju, 1865), *Der Werth des Lebens* (Vrednost življenja, 1865, s podnaslovom: Filozofska obravnava v smislu herojskega pojmovanja življenja; 1922 izide v osmi izdaji), *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart* (Kritična zgodovina filozofije od njenih začetkov do danes, 1869, četrta izdaja 1894), *Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre* (Kritična utemeljitev ekonomije, 1866), *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus* (Kritična zgodovina nacionalne ekonomije in socializma, 1871, druga izdaja 1875, zadnja 1900), *Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik* (Kritična zgodovina običajnih principov mehanike, 1873, tretja izdaja 1877), *Cursus der National- und Socialökonomie* (Kurz nacionalne in socialne ekonomije, 1873) zadnja izdaja 1892, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (Kurz filozofije kot strogo znanstvenega svetovnega nazora in oblikovanja življenja, 1875), *Logik und Wissenschaftstheorie. Denkerisches Gesamtsystem verstandessouveränen Geisteshaltung* (Logika in teorija znanosti. Celotni miselni sistem razumsko-suverenega duhovnega zadržanja, 1878, druga izdaja 1905), *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres* (Nadomestitev religije s popolnejšim, 1833, 4. izdaja 1928), *Wirklichkeitsphilosophie* (Filozofija stvarnosti, 1895). Avtobiografija *Sache, Leben und Feinde* (Stvar, življenje in sovražniki, s podnaslovom: Kot glavno delo in ključ k avtorjevim celokupnim spisom, 1882, zadnja izdaja 1903). Njegovih krajših člankov in polemik v Emancipatorju nanese za kakih 3000 strani.

Dühring je bil torej že za življenja deležen velikega književnega uspeha; ne samo da je napisal vrsto del, temveč je našel tudi založnika zanje in tolikšen odziv v javnosti, da so njegova dela izhajala tudi po večkrat (*Vrednost življenja* celo osemkrat). Njegovi nazori so bili v bistvu prehod od razsvetljenstva v pozitivizem 19. stoletja, v jedru torej filozofija t. i. »zdrave pameti«: Miselno se je oblikoval ob matematiki in eksaktni znanosti, sicer pa ga je že iz domače vzgoje spremljal puritanizem in odpor do umetnosti. Antisemitizem, katerega začetno, še razmeroma blago obliko biča Engels v XI. poglavju I. dela in pa v posmehljivi pripombi o Dühringovem predsodku proti »tobaku, mačkam in Židom«, je v poznejši dobi vse bolj naraščal in naposled dosegel mero, da lahko Dühringa po pravici štejemo med duhovne predhodnike nacizma.¹⁰ Toda v času, ki nas tu zanima, je Dühring nastopal kot eden redkih ljudi z univerze, ki so se odkrito priznavali za socialiste. Nje-

¹⁰ S svojim naukom o »produktivni komuni« je imel sicer Dühring tudi učence med vplivnimi cionisti (Herzlova sodelovca Theodor Hertzka in Franz Oppenheimer, dalje Benedict Friedländer), kar je ob njegovem besnem antisemitizmu gotovo presenetljivo; dalje ga kot avtoriteto v etičnih vprašanjih navaja znani seksolog Iwan Bloch (*Das Sexuelleben unserer Zeit*, 4–6. izdaja, Berlin 1908, stran 279); vendar pa je zlasti pozni Dühring močno vplival na različne miselne tokove, ki so se zlili v nacizem: na nemško-nacionalno gibanje Georga v. Schonenerja, na antisemitizem Theodorja Fritscha in pa na protičeško, protiklerikalno in antisemitsko Nemško delavsko stranko, ki se pozneje preimenuje v Nemško nacionalnosocialistično delavsko stranko (DNSAP) in 1926 podredi Hitlerjevi NSDAP. Pozni Dühring je bil prvi, ki je začel obravnavati Žide kot »raso« in celo terjati njihovo iztrebitev... Dela poznega Dühringa so propagirali tudi nemški nacionalisti v beljaški *Villacher Zeitung*.

gov vpliv je pripisati več dejavnikom. Najpomembnejši med njimi je teoretska izsušitev nemškega duhovnega življenja v drugi polovici 19. stoletja. Kot ugotavlja Engels na več mestih — za nas posebej zanimivo v Starem predgovoru k Anti-Dühringu — je revolucija 1848 v Nemčiji samo eno opravila res temeljito: izkoreninila je predmarčno zanimanje za filozofijo in teoretsko mišljenje; »nacija se je vrgla na praktično plat«, in mesto nekdanjih filozofskih razprav so najprej zavzeli vulgarni materialisti Vogt, Moleschott, Büchner; kar je bilo druge filozofije, je postala nezanimiva in ji je bilo namenjeno, da ostane zaprta v univerzitetne kabinete; brez stika z živim življenjem je shirala v eklektično učenost. Približno v času oživljanja nemškega delavskega gibanja — sredi šestdesetih let — so se začeli tudi prvi premiki v nemški akademski filozofiji: 1865 je rojstna letnica novokantovstva, ki je pozneje postalo vodilna smer v filozofiji in se v revizionizmu temeljito vsidrilo tudi v delavsko gibanje. Natanko v času ko je filozofsko življenje torej na moč izpraznjeno in nezanimivo, se začenja Dühringova znanstvena in publicistična dejavnost. Dühringov opitimistični zdravorazumski sistem se na univerzi lahko meri le ob eklekticismu in učenjaštvu. Zato ni čudno, da naleti na veliko zanimanje in pozornost tudi širše javnost. Nemška klasična filozofija je pozabljena; četrto stoletja (1848—73) ni več vplivala na množice izobražencev, temveč le na redke posameznike; delavskega gibanja z lastno dialektično duhovno tradicijo ni bilo — in več kot razumljivo je, da je že golo dejstvo, da se je nekdo, ki je poučeval na univerzi, razglasil za socialista, moralo pritegniti mlade aktiviste obnavljajočega se delavskega gibanja.

Druga okoliščina, ki je ne gre pozabljati, je Dühringova slepota. Osebna nesreča, ki jo je Dühring prenašal zelo junaško, je ustvarila okrog njega neko pravo posebno atmosfero in mu dajala auro. Njegova okolica se je strnila okrog njega in ga še bolj zavarovala pred javno kritiko. Obdan od občudovalcev je Dühring vse bolj zapadal v dolge tirade, v katerih je podcenjujoče govoril o prispevkih vseh predhodnikov in sodobnikov in mestoma celo prehajal v grobo zmerjanje; neredko je Dühring tudi grobo maličil imena in si izmišljal najbolj grobe vzdevke.²⁰ Toda nekaj časa je vse to njegove mlade občudovalce samo utrjevalo v prepričanju, da imajo opraviti z genijem, ki si vse to lahko dovoli; v občudovanju so kajpada tudi sami dobivali občutek, da so vzvišeni nad vsem tistim, kar »mojster« kritizira. Ob tem se je pri Dühringu stopnjeval občutek, da ga obdaja sovražni svet, ki mu nenehno skuša manjšati zasluge in noče priznati njegovih dosežkov. Ta dobro znani psihološki mehanizem ga je gnal v konflikte in tudi v neresnične obtožbe. Ena od takih je bila obtožba fizika Helmholtza, češ da je plagiral Roberta Mayerja. Helmholtz je reagiral kot užaljena akademska veličina in postavil univerzo pred izbiro: Ali jaz, ali Dühring. In univerza je z disciplinarnim ukrepom odstranila Dühringa in mu odvzela pravico predavanja. Ta »sramotna krivica« (Engels²¹) je

²⁰ Kot si je privoščil utopiste (prim. Engelsove navedke v Uvodu), tako razglasi Goetheja za Govnetheja (Kothe), Schillerja za Bleščillerja, Nietzscheja za Ničkeja, Minkowskega za Korenminuskowskega itd. itn. brez konca in kraja. Ta norost je metodična.

²¹ V predgovoru k II. izdaji kritizira Engels berlinsko univerzo in vidi pravično kazen za takšno ravnanje v tem, da so ji za univerzitetnega profesorja nato vsilili Bismarckovega osebnega zdravnika. V privatnem pismu Brackeju (25. junija 1877) pa se Engels sprašuje, kako more biti tako pomemben znanstvenik kot Helmholtz obenem »tako bedno malen-

njegove socialnodemokratske privržence še bolj strnila okrog njega in za nekaj časa ustvarila zelo neprijetno atmosfero za Engelsovo kritiko, ki je medtem izhajala. Toda razplet je bil takšen, kot ga je bilo pri osebni strukturi Karla Eugena Dühringa pričakovati: on sam je obrnil proti sebi ljudi, ki so ga obdajali. S tem se njegov vpliv na socialno demokracijo neha, urok odjenja, in Engelsova kritika postane za kadre delavskega gibanja »une introduction au socialisme scientifique« — »uvod v znanstveni socializem« (Marx)²² Eugen Dühring pa postane s svojimi idejami zbiralna točka ljudi s povsem drugimi nazori: tem so namenjene njegove besne poslanice proti »sveti trojici profesorjev, Judov in socialjudodemokratov«, »intelektualji«, »azijatstvu«, obveznemu cepljenju, koedukaciji, boju za žensko enakopravnost, napadi na »cipo umetnosti« in »hebrejske vlačugarske ideale slovite nage lepote« tja od »antičnih fabrikantov lutk« do danes; ob tem pa nenehno zmerjanje »požrešnih komunistov« in ponujanje »iztrebljanja ljudstev«.²³

Engels se je torej spustil v polemiko z Dühringom pod nenehnim pritiskom »prijatelj v Nemčiji« in zlasti Liebknechta, ki mu je položaj zrasel čez glavo²⁴, ko se je temu pritisku pridružil še Marx z izrecno zahtevo. Na Marxovo pismo 25. maja 1876 odgovarja Engels že 28. maja z načrtom za kritiko:

kosten«, da se nad izvajanji kakega Dühringa sploh jezi, in pri tem še celo tako, da postavi berlinsko fakulteto pred alternativo ali boste odslovili Dühringa ali pa grem jaz! Kot da bi vsi Dühringovi spisi, z vso njihovo besno zavistjo, imeli vsaj za en prdec znanstvene teže! No seveda, Helmholtz je sicer zelo odličen eksperimentator, toda kot mislec Dühringa, nikakor ne presega. In povrh je nemški profesor vrhunec nemškega malomeščanstva in malomestnosti, in to še zlasti v Berlinu.«

²² Predgovor k francoski izdaji *Razvoja socializma od utopije do znanosti* (1880), *Annali dell Istituto Feltrinelli I*, 1958, str. 207. Slovenski prevod v MEID IV; 522 je bil posnet po nemškem prevodu v MEW 19. Celoten zadnji stavek se glasi v izvorniku: »Nous donnons dans la présente brochure l'extrait le plus topique (kar Lafargue popravi v: caractéristique) de la partie doctrinale (Lafargue: théorique) de ce livre, qui forme ce qu'on pourrait appeler une *Introduction au socialisme scientifique*«. Marx torej označuje vso knjigo (z izjemo njenih izključno polemičnih pasaž) za »uvod v znanstveni socializem«.

²³ Leta 1900 npr. propagira Dühring »personalistični princip pravičnosti namesto gole ekonomije interesov« in priporoča »vse drugačen boj za tistega, ki se vrti okrog posestne malenkostnosti. Iztrebitve ljudstev, kot na primer nasproti splošno škodljivim rasnim tipom hebrejske analogije, so pa le vse drugačen program kot kakšna bedna, duhovno omejena komunistovščina, ki se je sama porodila iz roparske pogoltnosti«. (*Personalist und Emancipator*, 9. februar 1900, str. 70, navedeno pri Kaltenbrunnerju n. n. m.) To mesto nikakor ni edino. Dühringu celo pripada »zasluga«, da je prvi v židovskem vprašanju videl »rasno vprašanje«, in to že 1880: *Die Judenfrage als Rassen- Sitten- und Kulturfrage* — Židovsko vprašanje kot rasno, нравno, kulturno vprašanje (grof Gobineau s tem izgubi to žalostno prvenstvo). Do leta 1900 pa se je za Dühringa »židovsko vprašanje« tako »zaostrilo«, da ni več zadoščalo »obravnavati židovsko vprašanje kot vprašanje gole omejitve ljudstva Hebrejcev«, torej zgolj kot »obmejitev, ograditev in zaprtje« v geto, temveč je »mora(lo) naposled biti pravilno postavljeno in odločilno vprašanje le biti ali ne biti«, torej fizično uničenje ali v jeziku nacizma Endlösung — »dokončna rešitev« (*Personalist und Emancipator*, 26. in 29. oktobra in decembra 1900, navedeno prav tam).

Dühringove tirade proti mitu, romantizmu, Wagnerju, Nietzscheju — po katerih se loči od glavnega toka nacistične ideologije — ne morejo torej skriti dejstva, da je zlasti pozni Dühring eden od virov te ideologije.

²⁴ Liebknecht je bil sam sicer marksistično usmerjen, vendar teoretsko prešibak in nagnjen k taktiziranju v teoretskih razpravah, kar je dajalo samo novega podneta dühringovščini.

Tebi je lahko govoriti. Ti lahko ležiš v topli postelji — in uganjaš ruske zemljiške razmere posebej in zemljiško rento vobče, pa te nič ne prekinja — jaz pa naj sedim na trdi klopi in pijem mrzlo vino, nenadoma spet vse prekinem in se spopadem z dolgočasnim, Dühringom. Vendar pač ne bo šlo drugače, četudi se spuščam v polemiko, ki ji ni videti konca; saj sicer sploh ne bom imel miru; in potem mi je panegirik dragega Mosta na Dühringov *Kurz filozofije* natanko pokazal, od kod kaže napasti in kako. To knjigo je treba vzeti zraven, ker v mnogih odločilnih točkah bolje razkriva šibke strani in podlage razglabljanja v *Ekonomiji*. Knjigo bom tukaj naročil.

In zdaj sledi karakterizacija:

Zakaj od filozofije v pravem pomenu — formalne logike, dialektike, metafizike itn. — v njej sploh nič ni, pač pa naj predstavlja nekakšno splošno vedoslovje, v katerem se obravnavajo v neki baje notranji povezavi narava, zgodovina, družba, pravo itn. V knjigi je spet cel razdelek, v katerem se opisuje prihodnja ali t. i. »svobodna« družba po manj ekonomskih plateh in je ugotovljeno m. dr. že učni načrt za osnovne in srednje šole prihodnosti. Banalnosti dobiš tu torej v preprostejši obliki kot v ekonomski knjigi, in če vzamemo obe knjigi skupaj, lahko razkrinkamo možakarja še po tej plati. Za to, kako gnada pojmujejo zgodovino — da je bilo vse brez prida do Dühringa — ima knjiga še to prednost, da od tu lahko citiramo njegove lastne drastične besede.

In zdaj sledi taktičen načrt:

Anyhow, I have him on the hip now. Moj načrt je gotov — j'ai mon plan. V začetku se štorije lotim čisto stvarno in navidez resno, in obravnava se zaostruje v neki meri, kot se kopičijo na eni strani dokazi nesmiselnosti, na drugi banalnosti, na koncu pa leti kot toča. Na ta način odvezam Mostu et. Co. izgovor »neprijaznosti« itn., Dühring pa jo lè skupi. Naj gospoda vidi, da imamo več kot en način za to, da pridemo takim ljudem do konca.

To pismo jasno kaže, da Engelsa v spoprijemu z Dühringovo filozofijo ni »gnala notranja nuja«, temveč da mu je Dühringov *Kurz filozofije* dajal najboljši ključ za razumevanje in osvetlitev ozadja Dühringovega socialističnega nauka, ki je nastopil kot zadnji praktični sad novega filozofskega sistema, kot pravi Engels v Predgovoru I.

Razumevanje te zveze nam je še posebej potrebno spričo tega, ker je v delu marksistične tradicije nastala predstava, kot da Engels v Anti-Dühringu podaja sistematičen prikaz treh sestavin marksizma. V resnici pa je Engels »moral slediti g. Dühringu na tisto obširno področje, kjer govori o vseh mogočih stvareh in še o nekaterih«, in še malo ni imel namena »postaviti ‚sistem‘ g. Dühringa nasproti drug sistem«, pač pa mu je polemika omogočila, da »v vsakem *posameznem* poglavju« »pozitivno razvije svoja stališča *na zelo različnih področjih*, ki se jih je bilo treba dotakniti« ob čemer Engels upa, da bralec v nazorih, ki jih zastopa, ne bo pogrešal *notranje sovisnosti*«. Ker pa tja do današnjih dni²⁵ sega drugačno razumevanje Engelsovega dela, zlasti predstava, da Engels v vsakem od treh delov knjige govori o vsem najpomembnejšem, kar je treba povedati o filozofiji, ekonomiji in socializmu, je posebej potrebno opozoriti na gornje dokaj nedvoumne besede iz Predgovora I, prav tako pa na prej navedeno Engelsovo pismo Marxu.

²⁵ Prim. o tem B. Debenjak: *Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev*, Maribor 1970, zlasti str. 74.

Struktura Anti-Dühringa je torej odvisna od strukture Dühringove misli. Njen naslov: *Gospoda Eugena Dühringa prevrat v znanosti je persiflaža Dühringove hvalnice Careya (Careyev prevrat v ekonomiji in družboslovju, 1865), v kateri Dühring neizmerno povzdiguje zasluge tega ameriškega ekonomista. V prvi verziji izhajanja — v Vorwärtsu imajo pred seboj tri serije člankov; Gospoda Eugena Dühringa prevrat v filozofiji (ki ustreza kasnejšemu Uvodu I in II ter razdelku Filozofija; odtod sklenjeno številčenje poglavij od I—XIV, od katerih se Filozofija začne s III), Gospoda Eugena Dühringa prevrat v ekonomiji ter Gospoda Eugena Dühringa prevrat v socializmu. Že naslovi kažejo, da gre za polemiko s tremi Dühringovimi »prispevki«, ne pa za sistematiko, ki bi si jo bil Engels izbral po svoji všeči. Kot vemo, je naredil tudi več poskusov, da bi bolje pokazal povezavo in da bi »notranjo povezavo« pokazal tudi na zunaj. Prvi od teh je bil izločitev treh poglavij: Uvoda I ter Socializma I in II, in njihova združitev v novo celoto *Razvoj socializma od utopije do znanosti*. Pri tem je zanimivo, kako brezšivno se ta poglavja spajajo. Besedilo teh poglavij je potem živelo svoje samostojno življenje in se bogatilo z dodatki.²⁶ Medsebojno prileganje teh poglavij sloni pač na tem, da v vseh treh Engels razvija lastna stališča, na katerih šele temelji njegova polemika z Dühringom. Drugi poskus, ki naj bi postavil bolj v ospredje to »notranjo povezavo«, so bili Dodatki, ki jih je Engels pripravil k posameznim izvajanjem o naravoslovju, pa jih potem ni uvrstil v knjigo (danes so po Engelsovi lastni odločitvi sestavni del naravoslovno-filozofskih rokopisov, bolj znanih pod redakcijskim imenom »Dialektika prirode«). Tretji prav tako nedokončan poskus, je bil izločitev poglavij o »nasilju« in njihova dopolnitev v posebno knjigo *Vloga nasilja v zgodovini*. V vseh teh treh primerih je šlo Engelsu za to, da poudari ravno tiste dele Anti-Dühringa, ki so bili najmanj določeni ravno s specifičnimi Dühringovimi stališči, temveč so predstavljali Engelsovo lastno stališče kot celovito antitezo stališč mnogih.*

Engelsova misel je bila zlasti usmerjena v razjasnjevanje vprašanj, ki so delala posebne težave »povprečnemu socializmu«, temu obrusku medsebojnega trenja in zadevanja socialističnih nazorov; bila je kritično zrcalo vseskoznejmu prepričanju, da za socializem zadoščajo zahteve po pravičnosti in da nepravičnost sodobnega sveta temelji na nasilju in uzurpaciji; prav tako pa njegovemu zdravorazumskemu stališču, ki je zapiralo vrata dialektičnemu razumevanju. Ta kritična naravnost označuje tako *Razvoj socializma od utopije do znanosti* kot *Vloga nasilja*. Z dodatki k Anti-Dühringu pa je hotel Engels zadeti zdravorazumsko stališče naravoslovcev in pokazati na nujnost dialektičnega mišljenja, izhajajoč pri tem ves čas iz pričakovanja, da bosta naravoslovje in delavsko gibanje v revolucionarnem boju zaveznika. To vprašanje je ostalo za delavsko gibanje aktualno do današnjih dni; v raznih zgodovinskih trenutkih so se nakazovale različne oblike njegovega reše-

²⁶ Ze francoska izdaja 1880 vsebuje »nekatera nadaljnja izvajanja«, od katerih je Engels »pojasnilne dodatke« sprejel v drugo izdajo Anti-Dühringa (1886), in sicer v obe poglavji »Socializma«. Dalje se besedilo 4. izdaje *Razvoja* »na dveh mestih« obogati s »pomembnejšimi dodatki«: o Saint-Simonu in pa o pravkar nastalih trustih. Dodajmo še pomembne predgovore: Marxov k francoski in Engelsove k nemški in angleški izdaji (zlasti zadnjega!).

vanja, med katerimi ni odveč omeniti tudi plejado naravoslovcev — marksistov v našem stoletju.

Če si ogledamo posamezna poglavja, vidimo, da imamo v I. delu (torej v kompleksu »prevrata v filozofiji«) najprej I. Uvod, v katerem govori Engels o začetkih »sodobnega socializma«, torej o socializmu 18. stoletja z njegovimi razsvetljenskimi stališči; da Engels pokaže notranjo protislovnost teh stališč in zlasti nasprotje med njegovo protimeščansko ostjo in nesposobnostjo določiti svoje lastno stališče; kot nasprotje tej tradiciji slika potem Engels razvoj dialektičnega mišljenja od antike prek Descartesa in Spinoze do nemške klasične filozofije, spet razkrivajoč v veličini Heglove misli njeno nepremagano mejo, namreč željo po sklenjenem, dokončnem sistemu, ki mora potem obvezati svojega avtorja in vse njegove privržence na zadnjo, brezprizivno resnico, s tem pa je v nasprotju s svojim historičnim značajem²⁷. In kot tretji element pokaže Engels obrat k materializmu, ki je moral upoštevati dvoje: moderno revolucijo v naravoslovju (s to je postalo vprašljivo, kar je v prejšnji dobi kot »metafizični način mišljenja« prek empirizma prodiralo v filozofijo), »že mnogo prej«, kot pravi Engels sam, pa »zgodovinska dejstva, ki so za pojmovanje zgodovine prinesla odločilen preobrat«: delavska vstaja v Lyonu 1831 ter vzpon prvega nacionalnega delavskega gibanja — char-tistov. In to je bilo odločilni vir nove socialistične sinteze, ne pa morda genialni preblisk v glavi posameznika. Ta sinteza pa vsebuje še dve veliki odkritji, ki obe pripadata Marxu: »materialistično pojmovanje zgodovine in razkritje skrivnosti kapitalistične produkcije s pomočjo presežne vrednosti.«

V Uvodu II. prehaja Engels nato na naštevanje Dühringovih podcenjevalnih ocen vseh predhodnikov in sodobnikov, obenem pa nam nabere šopek Dühringove žlahtne samohvale. Navedki v tem poglavju izvirajo predvsem iz *Kurza filozofije*, nekaj manj iz *Kritične zgodovine ekonomije in socializma*, samo nekaj mest pa iz *Kurza ekonomije* (nekaj najbolj bombastičnih samohval).

Ta razdelek, ki nosi zdaj krajši naslov »Filozofija« (namesto točnejšega: Gospada Eugena Dühringa prevrat v filozofiji), ni kak Engelsov sistematični pregled filozofije, nam dokazuje navidez povsem neurejena struktura, zlasti pa dühringovski naslovi vrste poglavij. Poglavja na prvi pogled razodevajo, da se ne vrste po kaki logiki, ki bi jo bil izbral Engels sam, temveč da jih narekuje polemika. To nam potrjuje tudi primerjava z delom, ki je predmet kritike: z Dühringovim *Kurzom filozofije*. To delo, ki po Engelsovih prej navedenih besedah ni nikaka »filozofija v pravem pomenu, temveč le nekako splošno vedoslovje«, saj se v njem praktično ne govori o temeljni vsebini filozofije, je torej tista »predloga«, tisti okvir, ki določa sosledje poglavij — dokler znenada ne poseže na področje »filozofije v pravem pomenu«, se osamosvoji od »predloge« in odpre vprašanje *dialektike*.

Dühringov *Kurz filozofije* se členi na Uvod, osem razdelkov in Sklep. Engels sledi Dühringu natanko do polovice, vsebino razdelkov V—VIII pa upošteva le

²⁷ Zato ni tako nenavadno, da je Gramsci v šifrah, s katerimi je hotel preslepiti svoje fašistične cenzorje, imenoval marksizem tudi »absolutni historizem«: celo Heglovo idealistično pojmovanje zgodovine ni moglo biti tako absolutno, da bi potegnili tudi misleca samega do kraja v historično verifikacijo lastnega stališča.

s posameznimi citati v III. razdelku Anti-Dühringa. Do sredine knjige pa Engelsova kritika zvesto sledi Dühringu, kot najbolje pokaže naslednja tabela:

Dühring, Kurz filoz.	Anti-Dühring I
Uvod. I. Pomen filozofije	III. Razdelitev. Apriorizem
II. Sestavine in naravni sistem	
I. Temeljne podobe biti	IV. Svetovna shematika
II. Principi vednosti o naravi	
1. Izhodišča	V. Naturna filozofija. Čas in prostor
2. Temeljni zakoni univerzuma	VI. Naturna filozofija. Kozmogonija, fizika, kemija
3. Organski razvojni zakoni	VII. Naturna filozofija, Organski svet
III. Elementi zavesti	(IX. Morala in pravo. Večne resnice, prvih 12 vrstic)
IV. Nrav. pravičnost in plemenitejša človečnost	IX.—XI. Morala in pravo
1. Temeljni zakoni morale	IX. Morala in pravo. Večne res.
2. Naravno pojmovanje prava	X. Morala in pravo. Enakost
3. Boljše oblikovanje člov.	XI. Morala in pravo. Svoboda in nujnost
V. Skupnost in zgodovina	(Socializem V. Država itd.)
VI. Individualiziranje in stopnjevanje vrednosti življenja	(Socializem V. Država, družina . . .)
VII. Socializiranje vseh občih dejavnosti	
VIII. Znanost in filozofija v stari in novi družbi	
Sklep. Študij in razvijanje filozofije stvarnosti	
	XII. Dialektika. Kvantiteta in kval.
	XIII. Dialektika, Negacija negacije
	XIV. Sklep

Na podoben način so poglavja ostalih dveh razdelkov v zvezi z Dühringovo obravnavo v zadevnih knjigah. Podobno izpostavljeno mesto kot poglavji XII. in XIII. prvega razdelka, ki obravnavata metodo, ima v drugem »ekonomskem« razdelku X. poglavje, ki ga je napisal Marx, Engels pa ga je samo prilagodil stilnemu okviru svoje polemike.

V metodskih poglavjih I. razdelka obravnava Engels vprašanje metode, in sicer sta poglavji v prvi vrsti antikritika Dühringove kritike Marxa. Marxovo poglavje »Iz kritične zgodovine« pa je obenem prikaz razvoja politične ekonomije in plemenito razvrednotenje rivalnega načina Dühringove obravnave.

V tretjem razdelku — Socializem — je poleg zgodovinskega in teoretskega poglavja (ki sta postali tudi del nove celote, *Razvoja socializma od utopije do znanosti*) pomembna tudi polemična osvetlitev Dühringove predstave o »prihodnji družbi«. Tudi tu je šlo za pomembno načelno vprašanje. Eno najtežjih vprašanj za takratne socialiste je bilo, kako naj vendar obstoji socialistična teorija (kot sta jo postavila Marx in Engels), ki se zadovoljuje s tako splošnimi namigi o strukturi prihodnje družbe, prepuščajoč rešitev tega problema generacijama, katerim bo

to neposredno stalo pred njimi kot življenjska naloga; če sta Marx in Engels pomilovalno gledala na »fantazijske igrice o zgradbi prihodnje družbe (Phantasiege-spiel über den künftigen Gesellschaftsbau)«, pa je bilo pri takratnih socialistih drugače. In povsem realistično ocenjuje Engels uredniško politiko Wilhelma Liebknechta, ko pravi:

Pri Wilhelmu ne gre le za pomanjkanje rokopisov, temu bi se dalo odpomoči z drugimi članki, o dnevnih vprašanjih itd (. . .). Gre za Wilhelmovo slo, da bi odpomogel hibi najine teorije, imel na vsak filistrov ugovor že odgovor, in da bi imel sliko prihodnje družbe, ker to od nje zahteva tudi filister; zraven pa še, da bi bil tudi teoretsko kar se da neodvisen od naju, kar mu je spričo njegovega totalnega pomanjkanja sleherne teorije že od nekdaj uspevalo mnogo bolje, kot pa sam ve.²⁸

A najbrž bi bilo mogoče na podoben način oceniti tudi druge dele Dühringove teorije, ki jih Engels tu obširno kritizira: za teorijo nasilja (poglavje II—IV drugega razdelka »Ekonomija«) je to očitno tudi iz Engelsovega načrta, da bi iz te obravnave naredil samostojno knjigo.

Teoretski primanjkljaji delavskega gibanja so bili torej tisti, ki so ne samo terjali polemiko z Dühringom in eliminiranje njegovega vpliva, temveč so tudi povzročili, da je ta polemika potem postala teoretski učbenik za šolanje kadrov. Toda to ni postal z enim mahom, temveč je tudi njegovo izhajanje spremljal mučen boj v nemški socialni demokraciji. In drugič, tudi do današnjega dne ni postal »nepotreben«, čeravno je marksizem danes v delavskem gibanju mnogo bolj znan in poznan, pa tudi spoznan kot v času nastajanja in izhajanja.

VII.

Kako je delo sprejela nemška demokracija? Glede na povedano v prvih odsekih tega referata ni presenetljivo, če povemo, da je bil Liebknecht izpostavljen hudim pritiskom dühringovcev in da se je izogibal prehudim soočenjem z njimi; zaradi tega je marsikdaj mačehovsko ravnal z Engelsovimi besedilom, ga je objavljajl s premori, ki so trgali pozornost bralcev in oteževal slednje teoretskemu toku. Zato je korespondenca Marxa in Engelsa z Liebknechtom, pa tudi z drugimi vplivnimi bivšimi eisenachovci polna ne samo hudih besed in zahtev, temveč celo ultimativnih groženj s pretrganjem vseh stikov. Liebknecht se je na prej omenjeni način pač »osamosvajal« in objavljajl namesto Engelsovih prispevkov dolge kače brez teoretskega pomena, npr. »Družba je organizem«. Obenem pa je bilo to »osamosvajanje« tudi lajšanje pritiskov, kar nam pokaže tudi pogled na kronologijo: 11. aprila 1877 piše Marx Brackeju, Engels pa ultimativno Liebknechtu; 24. aprila piše Engels Brackeju, nakar dobi od njega pismo datirano z 2. majem, da je Liebknecht odločno proti Dühringu. Obenem mu sporoča, da so njegove (Engelsove) kritične pripombe na Dühringov račun naletele na nerazumevanje pri delu članstva — namreč pri dühringovcih, ki vidijo v Engelsovi kritiki le maščevanje za podcenjevalne besed, s katerimi Dühring govori o Marxu. In tako se je zgodilo, da je na kongresu SAPD v Gothi 27.—29. maja 1877 prišlo do skrajno neprijetne in ostre diskusije o Anti-Dühringu. Na tem kongresu je Johann Most predložil naslednjo resolucijo:

²⁸ Pismo Marxu 28. maja 1876.

Kongres izjavlja: Članki kot npr. kritike, ki jih v zadnjih mesecih Engels objavlja proti Dühringu, ki so za daleč največjo večino bralcev Vorwärtsa popolnoma nezanimive ali celo skrajno spotakljive, v prihodnje nimajo kaj iskati v centralnem glasilu.

Proti temu je nastopil Bebel s »spravnim predlogom«, v katerem je poudaril predvsem »praktično« plat vprašanja, da so članki dolgi in da bi bilo dühringovcem treba odpreti možnost enako dolgega odgovora, obenem pa ni ovrigel dvoma o smotnosti objavljanja Engelsove polemike, češ, da to stvari sami, ki zadeva čisto znanstven spor, ni v korist; predlagal je, da se objavljanje v listu neha in da se Engelsovo delo objavi kot brošura, prav tako pa se ne objavlja eventualna polemika z Engelsom. (Ne kaže pozabiti, da je Bebel v tem času še vse premalo teoretsko izoblikovan, kar pričajo njegove privatne besede o isti zadevi: opozorjen na nezdržljivost Marxove in Dühringove metode je ta pomembni socialist dejal: »Požvižgam se na metodo, da je le stvar dobra.«) Liebknecht je izbojeval možnost, da se delo dalje objavlja v novoustanovljeni teoretski prilogi *Vorwärtsa*. Drug pomemben eisenachovec, Vahlteich, pa je v diskusiji označil objavljanje polemike kot »spodrsrljaj«, češ, »profesorski prepíri« se stranske ne tičejo!

VIII.

In kakšna je bila nadaljnja usoda dela? Kot delo za šolanje kadrov je gotovo opravilo izjemno veliko vlogo. Toda tisto, kar nas posebej zanima, je, ali je bilo delavsko gibanje ves čas sposobno razumeti pomen in celoto njegove vsebine? Odgovor na to vprašanje ne more biti v celoti pozitiven. Prvo, kar je delu naredilo škodo v razumevanju, je bilo, da je v očeh mnogih socialistov zakostenelo v učbenik; že socialna demokracija je tako ravnala z njim, podobno tudi dogmatizem III. internacionale. Drugo bolj usodno, pa z onim prvim tesno povezano, je bilo opremljanje dela z obvezujočimi komentarji in s tem kriptorevizija njegovih stališč. Tako je npr. Karl Korsch zasačil Kautskega, ki se je sam štel za nadaljevalca Engelsa, pri čisto dühringovski »teoriji nasilja«; v isti sklop je šteti izdelavo filozofskih sistemov s klasičnimi filozofskimi disciplinami, sklicujoč se na Engelsa, pa izvajanje, češ da Engels tu podaja »izčrpen in sklenjen prikaz treh sestavnih delov marksistične teorije« itd. itn.

V nasprotno smer gre podcenjevanje tega dela kot baje zgolj popularizacije in vulgarizacije misli, torej kot delo, ki v ničemer ne daje odgovora, vrednega Marxove misli.

Očitno je, da je ta odklonitev le zrcalna slika kriptorevizionističnega sprejemanja.

Toda na usodi Engelsovega Anti-Dühringa se razodeva še ena marksistična resnica: da namreč teorija nima zgolj-teoretske osnove in da sprejemanje ali zavračanje (ki ni istovetno z razumevanjem ali nerazumevanjem) ni morda kaka gola »recepција«, temveč da je ta »recepција« še kako konkretno zgodovinsko pogojena. Tudi mi, ki percipiramo to »recepčijo«, imamo lastno zgodovinsko podlago, zgodovinska miselna in praktična tla, na katerih stojimo. In ta tla si moramo raziskati, če naj razumemo svojo percepcijo, pa tudi usodo dela, ki je sto let v delavskem gibanju, znotraj tega delavskega gibanja včeraj, danes in jutri.

Uvod iz *Uvoda* samega: Ko je Heidegger leta 1926 v zaključnem odstavku paragrafa 7 Uvoda v *Sein und Zeit* zapisal:

Mit Rücksicht auf das Ungefüge und »Unschöne« des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die »Grammatik«. Wenn in Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in *Platons* »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des *Aristoteles* mit einem erzählenden Abschnitt aus *Thukydides*, und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschliessende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffs-bildung und die Härte des Ausdrucks steigern.

Glede neokretnosti in »nelepega« izražanja v naslednjih analizah je treba pripomniti tole: eno je pripovedno poročati o *bivajočem*, nekaj drugega pa dojeti bivajoče v njegovi *biti*. Za to drugo nalogo najčesče ne manjkajo le besede, temveč predvsem »slovnica«. Če je dopustno sklicevati se na prejšnje in po svojem nivoju brezprimerne raziskave, ki analizirajo bit, potem primerja(j)mo (P. D.) ontološke odstavke iz *Platonovega* »Parmenida« ali četrto poglavje sedme knjige *Aristotelove* »Metafizike« s pripovednim odstavkom iz Tukidida in videli bomo nezaslišane formulacije, ki so jih predlagali Grkom njihovi filozofi. In kjer so moči bistveno šibkejše in povrh področje biti, ki ga je treba razkleniti, ontološko mnogo težavnejše kakor tisto, ki je bilo postavljeno pred Grke, se bo dolgovernost oblikovanja pojmov in trdota izraza še stopnjevala.

(*M. Heidegger*: Bit in čas, Problemi 1968, št. 61, str. 143.)

najbrž ni slutil, da ga bo ta pripomba stala podvojitve lastne misli, in sicer na začetek, ki je obenem prav hudobno uokvirjenje same pripombe v zaključen konec; in na narék za koncem tega začetka. To se vleče najbrž celo v tisti del *Sein und Zeit*, ki sploh ni napisan. Kajti misel o nečem je vsekakor neka misel. Ni pa rečeno, da je dejanska. Če pa ni dejanska, lahko zreducirana na samo sebe dejansko postane dejanska. Žal; samo da imamo v gornjem primeru opraviti z dejanskim perpetuum mobile. Tako misel o misli postane dejanska misel, vendar ne zaradi časovnega in logičnega zaporedja, ker to okretnemu in »lepemu« izražanju ni dopuščeno, temveč zaradi prikritega razmerja med dejansko mislijo ter okret-

nim in »lepim« izražanjem, ki je vedno znotraj podvojene misli. Treba se je pač neokretno in »nelepo« izraziti, da zapopademo misel, ki postane v takem primeru dejanska; ki pa, nasprotno, izražena okretno in »lepo« izgubi ves čar dejanskosti. V čem je nujnost take podvojitve neke misli? Enostavno v negaciji logike, ki je že per definitionem neodvisna od časa. Če so filozofi predlagali Helenom nezaslišane formulacije tj. »po svojem nivoju brezprimerne raziskave, ki analizirajo bit«, to najbrž še ne dovoljuje, da ravno te predloge izsilimo za *hypokeímena*, preko postulirane težavnosti bomo čebljaje prikrivali lastno implicitno zavoženost. Pri takem početu je logika vsekakor odveč, kar je tudi razumljivo. Nerazumljivo pa je, da se to počne izven časa, čas sam pa je konstitutivni element tega početja. Če pomislimo, *kdaž* so filozofi predlagali Helenom nezaslišane formulacije, potem gre na kratko za to: z odpravo logike (čemur seveda nujno sledi vzdihovanje za pomanjkljivostjo ne »le besed, temveč predvsem slovnice«) se vsaka potreba po stopnjevanju »dolgoveznosti oblikovanja pojmov in trdote izraza«, oz. po nenehnem podvajanju lastnih misli izkaže za klasični primer logičnosti. Strategija pač velja.

In kaj so (grški) filozofi predlagali Helenom?

φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

(Thuc. II. 40,1) — »smisel za lepo gojimo z zmernostjo, z odločnostjo pa sledimo znanju« — je rekel Perikles v svojem znamenitem govoru padlim Atencem v prvem letu peloponeške vojne. Čez dobrih tričetrst stoletja je Aristoteles »predlagal«:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

(Metaph. I.1.1) — »V naravi vseh ljudi je težnja po znanju. «Nato pa:

(Metaph. VII.4 —/1044a15 — 1044b15)

- 15 Περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι εἰ 4
καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων
καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὅμως ἔστι τις
οἰκεία ἐκάστου, οἷον φλέγματος [ἐστὶ πρώτη ὕλη] τὰ γλυκεία
ἢ λιπαρά, χολῆς δὲ τὰ πικρά ἢ ἄλλ' ἅττα· ἴσως δὲ
20 ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ. γίνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ
ὅταν θατέρου ἢ ἑτέρα ἦ, οἷον φλέγμα ἐκ λιπαροῦ καὶ γλυ-
κέος εἰ τὸ λιπαρὸν ἐκ τοῦ γλυκέος, ἐκ δὲ χολῆς τῷ ἀνα-
λύεσθαι εἰς τὴν πρώτην ὕλην τὴν χολήν. διχῶς γὰρ τὸδ'
ἐκ τοῦδε, ἢ ὅτι πρὸ ὁδοῦ ἔσται ἢ ὅτι ἀναλυθέντος εἰς τὴν
25 ἀρχήν. ἐνδέχεται δὲ μιᾶς τῆς ὕλης οὐσης ἕτερα γίγνεσθαι
διὰ τὴν κινουσαν αἰτίαν, οἷον ἐκ ξύλου καὶ κιβωτὸς καὶ
κλίη. ἐνίαν δ' ἑτέρα ἢ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἑτέρων ὄντων,
οἷον πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐκ ξύλου, οὐδ' ἐπὶ τῇ κινουσῇ αἰτίᾳ
τοῦτο· οὐ γὰρ ποιήσει πρίονα ἐξ ἐρίου ἢ ξύλου. εἰ δ' ἄρα
30 τὸ αὐτὸ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλης ὕλης ποιῆσαι, δηλὸν ὅτι ἡ
τέχνη καὶ ἡ ἀρχὴ ἢ ὡς κινουσα ἢ αὐτὴ· εἰ γὰρ καὶ ἡ ὕλη
ἑτέρα καὶ τὸ κινουῦν, καὶ τὸ γεγονός.—ὅταν δὴ τις ζητῇ
τὸ αἷτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἷτια λέγεται, πάσας δεῖ

λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας. οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς
 35 ὕλη; ἄρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινουῦν; ἄρα τὸ σπέρμα;
 τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ' ὡς οὐ ἔνεκα; τὸ
 1044^b τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό. δεῖ δὲ τὰ ἐγγύ-
 τατα αἰτία λέγειν. <οἷον> τίς ἢ ὕλη; μὴ πῦρ ἢ γῆν ἀλλὰ
 τὴν ἴδιον. περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γενητὰς
 ἀνάγκη οὕτω μετεῖναι εἴ τις μέτεισιν ὀρθῶς, εἴπερ ἄρα

αἰτία τε ταῦτα καὶ τσαῦτα καὶ δεῖ τὰ αἰτία γνωρίζειν 5
 ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν αἰδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος.
 ἴσως γὰρ ἓνα οὐκ ἔχει ὕλην, ἣ οὐ τοιαύτην ἀλλὰ μόνον
 κατὰ τόπον κινήτην. οὐδ' ὅσα δὴ φύσει μὲν, μὴ οὐσίαι δέ,
 οὐκ ἔστι τούτοις ὕλη, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἢ οὐσία. οἷον τί
 αἴτιον ἐκλείψως, τίς ὕλη; οὐ γὰρ ἔστιν, ἀλλ' ἡ σελήνη τὸ 10
 πάσχον. τί δ' αἴτιον ὡς κινήσαν καὶ φθειραν τὸ φῶς; ἢ
 γῆ. τὸ δ' οὐ ἔνεκα ἴσως οὐκ ἔστιν. τὸ δ' ὡς εἶδος ὁ λόγος,
 ἀλλὰ ἀδηλος ἐὰν μὴ μετὰ τῆς αἰτίας ἢ ὁ λόγος. οἷον τί
 ἐκλείψης; στέρησις φωτός. ἐὰν δὲ προστεθῇ τὸ ὑπὸ γῆς ἐν
 μέσῳ γιγνομένης, ὁ σὺν τῷ αἰτίῳ λόγος οὗτος.

»Kar zadeva materialno substanco, se ne sme spregledati, da četudi izhajajo vse stvari iz istega prvega počela, ali imajo iste elemente kot prva počela in služi materija kot neko izhodišče njihovemu nastajanju, ima vsaka stvar vendarle neko lastno materijo. Tako sta sirupu lastni materiji sladko in lepljivo, žolču pa grenko ali kaj drugega. Seveda pa je mogoče, da le-te izhajajo iz neke skupne materije. Mnóžica (lastnih) materij pa nastaja iz skupne materije, ko je neka materija materija druge stvari. Tako nastane sirup iz lepljivega in sladkega, ako lepljivo nastane iz sladkega; iz žolča pa z raztvorjanjem na njegovo prvo materijo. Neka stvar nastane iz druge na dva načina: ali po poti njenega nastajanja ali pa z raztvorjanjem na njeno počelo. Možno pa je, da nastanejo iz ene materije različne stvari zaradi različnega gibalnega povoda; kakor iz lesa skrinja ali postelja. Po nujnosti pa je materija v nekaterih primerih za druge stvari drugačna; kakor žaga ne postane iz lesa, kajti gibalni povod ne zmore tega, da bi ustvaril žago iz volne in lesa. Če pa je mogoče isto stvar napraviti iz druge materije, je jasno, da pojmuemo umetnost in počelo, ki giblje, za isto. Če se namreč materija razlikuje od gibajočega, potem se razlikuje tudi od nastalega. Ko pa se išče neki povod, čeprav se izraža vzrok na več načinov, je treba navesti vse pripadajoče vzroke. Primer: kateri je materialni vzrok človeka? Ali niso to mesečni ciklusi žene? Kaj pa je gibalni povod? Ali ni to sperma? Kaj pa je formalni? Bistvo. In finalni? Smoter (človeka). Morda pa zadnja dva tvorita isti vzrok. Zato je treba navesti najbližje povode. Kateri je vzrok materije? Ne ogenj ali zemlja, temveč tisto lastno njej sami. Takšnemu postopku je glede fizikalnih in tvornih substanc treba slediti, ako želimo nekaj pravilno obravnavati, kajti povodov je toliko in so take prirode, da jih je treba spoznati kot take. Drugačen postopek velja za substance, ki so večne, kajti

nekatero od njih morda nimajo materije ali pa materija (teh substanc) ni v običajnem odnosu, temveč je sposobnost gibanja v prostoru. Sicer pa prirodne stvari, ki pa niso substance, nimajo materije, temveč je substanca njihov subjekt. Kaj je na primer povod mrku in kašna je njegova materija? Mrk nima materije, temveč obstaja Mesec, ki se mu to pripeti. Kaj pa je povod za gibanje in izginevanje svetlobe? Zemlja. Ravno tako tudi ni finalnega povoda. Formalni povod je sicer pojem (mrka), vendar nejasen, če ne bi bil povezan s pojmom vzroka. Kaj je torej mrk? To je odsotnost svetlobe. Če pa dodamo, da je to zaradi lege Zemlje med Soncem in Mesecem, potem imamo tu pojem, ki vključuje povod.«¹

Ta pasus je že 21 stoletij stara »tabula proscscriptionis« za vse, ki kakorkoli mešetarijo z bitjo, bistvom, znanjem ipd., še posebej pa za tiste, ki si skušajo na podlagi »ontološko mnogo« lažjega »področja biti, ki je bilo postavljeno pred Grke«, nabrati »bistveno« močnejše »moči« za razklenitev »področja biti«. Razlika med »Tukidom« in »Aristotelom« je v tem, da »Aristoteles« sledi »Tukididovi« predlogi — čemu torej poudarjanje »nezaslišanosti formulacij«? Torej — tertium non datur, oz. glede na vse prejšnje — *ker tertium non datur*, »možnost« pa, kot pravi Heidegger v predzadnjem stavku pred zgoraj omenjenim citatom, »stoji višje kot »dejanskost«, je treba vsekakor še nekaj pripomniti.

Obravnavati Heideggerja komparativno, je po našem mnenju popolnoma nesmotern postopek. Stališče, s katerega se soočamo s Heideggerjem, je namreč nujno deklasirano, kajti začeti je treba tako, da najprej razvijemo nasprotno stališče, kar pa se končno izkaže kot ponižna obramba lastnega stališča. Sploh je vse skupaj na nivoju bolj ali manj pronicljive deskripcije. Vprašanje je, če je čudenje nad orakeljstvom in po preboju tega orakeljstva (ki se kaže edino v razumevanju njega) tudi njegovo zavračanje, filozofsko delovanje. Že Heleni so menili, da je to le vzrok filozofiji. Tak postopek pač samo vodi k misli, nima pa, v skladu z očitnim namenom, prizvoka kritičnosti nasprotnega in apologetičnosti lastnega stališča. Taka deklasiranost je le sinonim za brezplodnost. Torej kakršnakoli obravnava ne sme biti bornirana z lastnim stališčem. Če gremo v gozd po les, ne bomo vlačili polen s seboj.

Heidegger sam zastavlja našo nalogo, ko razlaga filozofijo kot »biti pripadajoče in biti slušajoče mišljenje«, vezano na prihod biti. »Prihod biti« sam pa je čakajoč na človeka, pravi Heidegger v »O ‚humanizmu‘«. In še: »Edino opravilo mišljenja je zmeraj puščati spregovoriti trajnemu in v svoji trajnosti čakanju.«

Če pomislimo na Samuela Becketta, se nam nehote naguba čelo. V »Čakajoč na Godota« ravno molk ustvarja »orakeljsko« situacijo. V našem primeru pa je obratno. Tako se Heidegger npr. v spisu »Kaj je metafizika?« na nekaj straneh naravnost muči (morda tudi ne), kako jasno in glasno nič povedati o Niču, oz. kako bi to izvedel, medtem ko bi razložil, kaj Nič sploh je. Glede na to, kako stojimo z logiko, je to seveda logičen postopek. Obenem smo si lahko krepko na jasnem, od kod mišljenje. Mišljenje je preprosto od biti in ugotovljeno je, da je »presenetljivo pri tem mišljenju biti to enostavno (Das Einfache)«, ki je enostavno

¹ Ker Heidegger ne navaja mesta iz Tukidida, ki naj bi bilo primerjano s »predlogi« grških filozofov, sem vzel še najbolj »stroki« primeren stavek kot »primerjavo« s 4. pogl. 7. knj. Aristotelove Metafizike, kar je sam Heidegger tudi najbolj izrecno »predlagal«.

toliko, kolikor ni ne teoretično ne praktično, »pa tudi združitev obeh načinov ravnanja ni«. Mi pa, pravi Heidegger, »iščemo mišljenje, ki ima pod imenom »filozofija« svoj svetovnozgodovinski ugled v obliki nenavadnega, kar je dostopno samo posvečenim.«² Kaj pa je filozofija v narekovajih? Ali je morda to, kar ni združitev ne teoretičnega ne praktičnega ravnanja? V predavanju »Kaj je to — filozofija?« najdemo takle izliv. »Če vprašamo: Kaj je to — filozofija?, govorimo o filozofiji. Ko na ta način vprašujemo, ostajamo očitno na neki točki na površju, tj. zunaj filozofije. Cilj našega vprašanja pa je priti v filozofijo, muditi se v nji, tj. filozofirati.«³ Vse to seveda strogo velja za »posvečene«, ki jim, kadar ne »filozofirajo« (= se ne mude v filozofiji), ni treba upoštevati, da je površina le in samo del notrine, kot je tudi notrina del površine, če naj že obe zadobita pravilno opredelitev. Najbolj oddaljena točka filozofiranja še vedno spada v filozofijo, kajti distanca ne spremeni kvalitete obravnave. Da Heidegger v nadaljevanju pravi: »treba je več skrbnosti, če si naj drznemo začeti pogovor pod naslovom »Kaj je to — filozofija?«, je prej obremenilna kot olajševalna okoliščina.«⁴ Komentirati se jo da s primernim stavkom iz Stare zaveze: »Proklet bodi, kdor zavede slepega s poti, da blodi!«⁵ Nenavadnost enostavnega, preko katerega se nam mišljenje izsili za ne-spoznatno in tudi sprijaznjenje s tem, pa porodi sum, »da zapade mišljenje biti samovolji; zakaj ne more se opreti na bivajoče.«⁶

Kaj pa je z bivajočim? Vprašanje v okvirni obliki vleče za seboj vso problematiko zahodne misli, kar zadeva Heideggerja pa potrebno, vendar ne nujno obravnavo njegovega odnosa do metafizike, ontologije, fenomenologije, filozofije sploh, itd. Vendar tu ne gre za to. Omenim naj le njegovo izvajanje relacije tu-bit-bit. Heidegger v *Sein und Zeit* pravi:

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat.

Skratka — biti bit tubiti je biti tubiti biti v svoji biti do ravno te biti v bitnem odnosu. In dalje:

Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. (*Sein und Zeit*, p. 12, podčrtano v izvorniku)⁷

Skratka — biti bit tubiti je biti tubiti biti v svoji biti do ravno te biti v bitnem odnosu. In dalje:

² M. Heidegger: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, O »humanizmu«, vse na str. 233

³ Prav tam, Kaj je to — filozofija?, str. 385.

⁴ Prav tam, str. 387.

⁵ V. Mojzesova, pogl 27, str 18

⁶ M. Heidegger: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, O »humanizmu«, vse na str. 233.

⁷ »Tubit je neko bivajoče, ki se ne nahaja zgolj med drugimi bivajočimi. Je namreč ontično odlikovano po tem, da temu bivajočemu v njegovi biti za to bit samo gre. K temu ustroju biti tubiti pa tedaj spada, da ima v svoji biti do te biti bitni odnos (Seinsverhältnis). *Razumevanje biti je samo neka določenost biti (Seinsbestimmtheit) tubiti.*« (M. Heidegger: *Bit in čas*, *Problemi*, Ljubljana 1968, št. 61, str. 124)

Torej temu bivajočemu, ki ima svojo bit, gre za to bit samo znotraj nje same, ki je neke vrste odvisen transcendens. Tak je ustroj (biti) tubiti, ki jo loči od drugega bivajočega (npr. traktorja) in konstituira ontično prednost (npr. pred traktorjem): Imamo bit/»alfa« tubiti in bit/»beta« ustroja, h kateremu pa sodi, da ima do biti/»alfa« v svoji biti/»beta« biten odnos. Ta difuznost biti pa spet pomeni:

Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein.⁸

Kajpak je sploh najvažnejše to, da — se razumemo. Tubit, ki se sebe razume iz eksistence (v tem primeru), je nevarno preferirana, na rang-listi je dvignjena na zavidljivo možno mesto. Vendar je ta kotacija trenutna, ker namreč implicira nevarnost. Približno četrto stoletja pozneje Heidegger pravi: »Človek ni gospodar bivajočega. Človek je pastir biti. V tem »manj« človek ničesar ne zgubi, marveč pridobi s tem, da dospe v resnico biti.«⁹ Če pomislimo na prejšnja epiteta, moramo zdaj slišati brezmejen padec. »Človek je v svojem bitno-zgodovinskem bistvu tisto bivajoče, katerega bit kot ek-sistenca obstaja v tem, da prebiva v bližini biti. Človek je sosed biti.«¹⁰ Ta ugotovitev temelji na spremembi eksistence v ek-sistenco. V prvem primeru omogoča *eksistenca* človeku razumevanje samega sebe v okviru določenega časovnega razdobja, znotraj katerega človek lastne možnosti praviloma zamuja — največ kar lahko postori, je, da se jih oprime. Posledice so usodne, kajti kako naj človek, ki je zaposlen »z nenehnim zamujanjem struktur, ki konstituira njegovo eksistenco«, zadobiva »bitni odnos« do lastne oz. katerekoli že biti. Tako človekovo stanje ali tavanje v temi ga usmerja k raziskavi bivajočega okoli njega in odvezuje spominjanja na bit. Infinitnost razrešitve kakršnekoli človekove problematike je ravno s tem postulirana. Človeka je treba iz takega okolja rešiti. Izvleči ga je treba iz bivajočih struktur, ki formirajo njegovo eksistenco tako, da je sam preferenčno bivajoče. Torej ga je treba razrešiti lastne eksistence v ek-sistenco.¹¹ V stanju izven lastne eksistence, v ek-sistenci, ki ni obtežena z lastnimi strukturalnimi konstituenci, je človeku pot do biti spontano odprta. Ta pot pa ima obliko vračanja človeka k viru tistega, kar ga je zasnovalo — to pa je bit. Resnica o njegovi eksistenci je v območju biti, če pa hoče človek misliti svoj res, mora izven eksistence, v ek-sistenci varovati bit, ki ga je zasnovala, v (njemu?) lastno resnico o njemu samem, kot pastir. K nekakšnemu bistvu biti sodi nenehno snovanje tistega, kar naj bi permanentno preveljalo to snovanje samo — tj. človeka. Da pa človek kot zasnovan ne bi spet zapadel želji po raziskovanju bivajočega in s tem pozabi biti celo od nje same, je moralo postati mišljenje od biti same nagovorjeno in zahtevno. Mišljenje je izven človeka, kot je on izven lastne eksistence. Zakaj takšno početje? »V nadaljevanju *vprašujemo* po tehniki. Vpraševanje utira neko pot. Zato je priporočljivo paziti predvsem na pot, ne pa obtičati pri posameznih stavkih in naslovih. Ta pot je pot mišljenja. Vse miselne poti pe-ljejo bolj ali manj opazno na nenavaden način skozi govorico.«¹² Teh pet stavkov

⁸ »Tubiti se na neki način izrecno razume v svoji biti«. (n. n. m.)

⁹ M. Heidegger: Izbrane razprave, O »humanizmu«, str. 211.

¹⁰ Prav tam.

¹¹ »Praktičen« prikaz tega najdemo v predavanju Vprašanje po tehniki. Tam je človek izkaz lastne možnosti v obliki poudarjanja atemporalnosti vseh kvalitete, ki ga od temporalnosti »dalje« odvajajo. Več o tem v nadaljevanju.

je prvih pet stavkov Heideggerjevega predavanja Vprašanje po tehniki. Zadnji se glasi: »Zakaj vpraševanje je krotkost (Frömmigkeit, skromnost) mišljenja.«¹³ Pred nadaljevanjem naj opozorim na nekatere »ugotovitve« v »Pismu o ‚humanizmu‘«, tako da nam bo sistem povpraševanja razumljiv in nepotreben zakaj-zakajev. »Tehnika je v svojem bistvu bitno-zgodovinska usoda v pozabi počivajoče resnice biti. V tem bistvu tehnike je skrito »bistvo materializma«, ki je »v neki metafizični opredelitvi, po kateri se vse bivajoče kaže kot material dela. To novodobno metafizično bistvo dela je premislil Hegel¹⁴ v »Fenomenologiji duha« kot sámo sebe urejajoče dogajanje brezpogojnega vzpostavljanja, to je popredmetenja dejanskega po človeku, katerega razume kot subjektiviteto.« No, in tak subjektivizem, ki se kaže v imanentnem gonu človeka, da si na podlagi mere, ki jo je povzel po bivajočem kot materialu lastnega dela, ravno to bivajoče totalno podredi, torej tak subjektivizem vodi k razlaščenju človekovega samosebstva od lastnega bistva in za-« tava v brezdomovinskosti.«¹⁵ Brezdomovinskost pa temelji v zapuščenosti biti, ki je znak pozabljenosti biti. »Posledica pozabljenosti biti je, da ostaja resnica biti nemišljena.« Ta »pozabljenost biti se razodeva v tem, da človek vedno opazuje in predeluje le bivajoče.« S podobno metodo se poloti tudi biti same, kajti »hkrati se »bit« že od nekdanj zamenjuje za »bivajoče« in narobe...« S to metodo se »ne vrača na grško τέχνη (TEHNE) le po imenu, temveč bitno-zgodovinsko izvira iz τέχνη kot načina ἀληθεύειν, se pravi razodevanja bivajočega. Kot *edina podoba resnice* temeljí tehnika v zgodovini metafizike. Metafizika sáma je posebna in doslej edina pregledna faza zgodovine biti.«¹⁶ In malce pred tem: »Zgodovina biti »ni nikoli minula, vedno stoji spredaj. Zgodovina biti nosi in določa vsako condition et situation humaine. Da bi se omenjeno bistvo mišljenja *naučili prav razumeti* kar *obenem pomeni* tudi izvajati, se moramo najprej osvoboditi tehnične interpretacije mišljenja.«¹⁷

Ni kaj — tukaj se je treba ustaviti. Videli smo že, da bit zasnuje tako človekove pogoje in situacije kot tudi njegovo mišljenje, katerega osnovni namen je, da nagovorjeno od biti izreka njegovo resnico. Tudi če je konstituens resnice ne-resnica, to ne bi bilo niti malo težko, če človek ne bi bil okužen s »tehnično interpretacijo mišljenja.«¹⁸ Kot takó razbolel je človek ob svoje veliko bistvo, ki ga »mislimo tako«, kot pravi Heidegger, »da pripada bistvu biti, ki ga le-ta potrebuje, da bi (bistvo človeka) varovalo bistvo biti v njeni resnici.« In kaj pravi Mojster Eckhart — »kakršno koli delo že ustvarijo tisti, ki niso veliki po bistvu, nič ne bo iz

¹² M. Heidegger: Izbrane razprave, Vprašanje po tehniki, str. 322.

¹³ Prav tam, str. 362.

¹⁴ Mimogrede — kakšen je bil Heglov odnos do Helenov, je razvidno iz njegovih predavanj o zgodovini filozofije. Npr.: ... es ist *kein Stz* des Herkalit, den ich nicht in *meine Logi* aufgenommen«. (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp 1971, I, str. 320).

¹⁵ Heideggerjeva lucidna aluzija na »nesrečno« brezdomovinskost nemških škornjev (?).

¹⁶ M. Heidegger: Izbrane razprave, O »humanizmu«, str. 208, 209, 210.

¹⁷ Prav tam, str. 182.

¹⁸ Morda je posebna oblika »tehničnega mišljenja« prevajanje (očitno razlikujočih se) angleških besed »thinking« in »reasoning« v slovenščino kot — »mišljenje«, čeprav nudi Warrenov besednjak psiholoških izrazov razlago za adekvaten prevod vsakega izraza posebej. (Glej: Vid Pečjak: Psihološke teorije mišljenja, skripta).

njega.« Veliki po bistvu pa so tisti, ki vedo, »Kako *moramo* misliti? Zakaj mišljenje je pravo delanje, če *pomeni delati* pomagati (biti na roko) bistvu biti. To pomeni: pripraviti (graditi) bistvu biti sredi bivajočega tisto mesto, v katerem dá bit spregovoriti sebi in svojemu bistvu . . . Brez govornice manjka slehernemu delovanju vsaka dimenzija, v kateri bi se moglo predrugačiti in delovati. Govornica pri tem nikoli *ni* najprej izraz *mišljenja, čutenja in hotenja*. Govornica je tista prvotna razsežnost, v kateri bistvo človeka sploh šele zmore od-govarjati biti in njenemu nagovoru ter v odgovarjanju pripadati biti. To *prvotno odgovarjanje* (podčrt. v izvorniku), ki se izvaja namenoma, je *mišljenje* (podčrt. v izvorniku).¹⁹ Kant si lahko šteje v dobro, da ne živi v XX. stoletju, kajti iz gornjega je očitno, da je govornica nadrejena mišljenju. Ona »dá« vsakemu nameravanemu preudarjanju pot. To preudarjanje (Überlegen) = mišljenje (Denken) — torej govornica usmerja mišljenje v pravo delovanje v biti na roko bistvu biti. Vprašanje je tukaj, kdaj naj premislimo (preudarimo), da oz. če res pomagamo bistvu biti, kadar mu pomagamo z mišljenjem samim. Misliti, da mislimo, da smo na roko bistvu biti, sploh ne moremo — namreč tega TA *misliti, da mislimo*, sploh ne moremo (pre)-misliti. Zgornjega vprašanja ne nevtralizira niti vstop iz govornice. Mišljenje je govornici preprosto involvirano, vendar ne prostorninsko, temveč časovno. Zato je tudi mogoče govoriti in pisati o Niču; mišljenje o njem pa je zaparkirano v garaži traktorjev. In če pravi Heidegger »V nadaljnjem vprašujemo po tehniki« in »Vse miselne poti peljejo bolj ali manj opazno na nenavaden način skozi govornico«, jo bomo v nadaljevanju spraševanja po tehniki še bolj miselno zavozili. Ta nivo, tj. razmerje govornice in mišljenja, je klasični primer zalunjenja nekega mišljenja in obenem poskus razrešiti ravno to zalunjenje znotraj mišljenja kot takega samega. Uvedba preferenčne vloge govornice še ne razreši cinizma aporije. V Eclipse of Reason (1947) pravi M. Horkheimer:

Četudi se večina ljudi nikoli ne osvobodi navade, da se znaša nad svetom zaradi svojih težav — tisti ki so preslabi, da se zoperstavijo realnosti — nimajo druge izbire, kot da sebe uničujejo tako, da se s tako realnostjo poenotijo. Oni se nikoli racionalno ne pomirjajo s civilizacijo. Namesto tega so ji poslušni in naskrivaj sprejemajo enotnost uma in dominacije, civilizacije in ideala, pa naj še tako migajo z rameni. Dobro obveščeni cinizem je samo druga oblika konformizma.

In dalje:

Isti glas, ki priporoča višje stvari življenja, kot so umetnost ipd., opominja poslušalce, naj izbirajo določeno vrsto mila.

Taka je pač moč govornice, ki ji je mišljenje poslednja večerja, kajti govornica je posrkala vase vse attribute mišljenja. Mišljenje, kot premišljajoče resnico biti, »ni niti teoretično niti praktično. Dogaja se pred tem razlikovanjem . . . kot . . . Biti pripadajoče, ker je od biti v varovanje njene resnice zasnovano (geworfen) in zanjo nagovorjeno (poklicano), misli bit. Takšno mišljenje nima nobenega rezultata (Ergebnis, izida). *Nima nobenega učinka*. Zadošča svojemu bistvu s tem, da je. Je pa s tem, ko reče svojo reč (stvar). Rêči mišljenja pripada zgodovinsko vsakokrat samó ena, njeni rečnosti (Sachkeit) primerna rêka (Sage). Obveznost njene rêke je bistveno višja kot veljavnost znanosti, ker je svobodnejša. Zakaj rêka dopusti

¹⁹ M. Heidegger: Izbrane razprave, str. 368, 369.

biti — biti (denn sie lässt das Sein — sein).²⁰ Da je razmerje med mišljenjem in réko (=govorico) eksplicitno aporistično in kot tako tudi hipokritsko, je tu prikazano v vsem svojem sijaju. V zgornjem, predzadnjem citatu (Preobrat), je razvidno, »da je mišljenje pravo *delanje*, če pomeni delati pomagati (biti na roko) bistvu biti.« Sledi: neko »dejanje« v imaginaciji (torej biti na roko biti) je subsumirano početju v dejanskosti — rekanju, govoric. Vendar je to početje v dejanskosti na mističen način pogojeno z nedejavnostjo mišljenja, ki »nima nobenega učinka«, kajti zadošča svojemu bistvu s tem, da je . . . s tem, ko reče svojo réč (stvar). Takó mišljenje svojo subsumirano *pozicijo* izkoristi za pridobitev superiorne *aktivnosti*. Kot tako lahko mišljenje *gradi* hišo biti. Utvara se aktivira z lastno pa-sliko: tako lahko odgovorimo na vprašanje kdaj smo v možnosti, da premislimo, če res smo na roko bistvu biti. Ugotovili smo, da z mišljenjem ne bo nič, ker se človeku kaže kot neučinkovito — njegovo vlogo je prevzela govoric in njega samega usmerja k pravilnemu delovanju, tj. biti na roko bistvu biti — graditi hišo biti. Izgrajena hiša biti se bo iz teme oz. v temi prikazala in tedaj bo jasno, da smo bili na roko biti, da smo torej »mislili«. To je nekakšna oblika vnebovzetja od mendeljnov pa do skrajnih celic velikih možganov. Seveda pa je, da se v temi kaj vidi, potrebna razsvetljava, razgrnitev teme kot pogled vanjo z vbliski. No in o tem v in bliskanju se v glavnem govori v Preobratu.

Da smo bili (če smo bili) na roko bistvu biti, je ugotovljeno kot možnost, da se premisli. Vprašanje pa je, zakaj nam je mišljenje nespoznatno zaradi svojega *enostavnega* bista. Bistvo, kakršnokoli že, je spoznatno ali pa nespoznatno. Epiteton ornans »enostavnega« ga ne zaveže nujnosti opredelitve kot nespoznatno, kot tudi komplicirano bistvo ni nujno spoznatno. Heidegger sam odgovori: »V vsem tem je tako, kakor da se z mislečim rekanjem ni prav nič zgodilo.« To pa je le deloma pravilno. Zgodilo se ni nič, samo govorilo se je, toda ne z »mislečim« rekanjem, temveč z »rekanjem« brez mislečega in to je bilo tudi vse, kar se je sploh dogajalo. Še bolj je Heidegger jasen v »Izviru umetniškega dela«. »Sklepno besedo« razklene s samo v sebi dvomljivo ugotovijo umiranja umetnosti v »*αλ-σθησις*«, »čutnem dojetanju v širokem pomenu.« To pa je v vsedoživetju. O nasprotnem (tj. o nesmrtnih delih umetnosti in o umetnosti kot neki večnostni vrednoti) se govori »v tisti govoric, ki pri *vseh bistvenih stvareh ni tako natančna, ker se boji, da pomeni natančnost nevsezadnje: misliti.*«²¹ Res je: nesmrtnost in večnost nista niti natančno opredeljeni niti natančno ne opredeljujeta, sta pa zapopadljivi le in samo v okviru mišljenja. Če pa se govoric zateka k njihovi uporabi iz strahu pred mišljenjem, potem moramo ugotoviti, kot smo napravili že zgoraj, da se govoric podreja mišljenju iz strahu pred dobesedno fizično zmožnostjo mišljenja. V konsekvenci se izkaže, kot da mora biti govoric v strahu pred bičem mišljenja, medtem ko se ji hoče ono ravno zaradi tega strahu galantno umakniti.

Kar Heidegger v predavanju »Vprašanje po tehniki« réka, je še najmanj to, kar misli povedati. (»Preobrat« dokazuje ta sklep). Njegova lastna misel, ki je hoteno izven tega rekanja, ga je namreč zarekla, in sicer s tem, ker misli, da réka na izviren način. Z redukcijo lastne misli na izvirno rékanje v obliki masakriranja

²⁰ Prav tam, str. 228.

²¹ Prav tam, str. 309, 310.

grških izrazov, se še ni razrešil »tehničnega načina mišljenja«. Grškim pismenkam ni moč podrediti kakršnegakoli mišljenja tako, da bi le-te prefiltrirale neko »izvirno« mišljenje. Heidegger pa že s tem, da se tega zavestno loti, v želji odpasti »tehničnemu mišljenju«, ravno »tehničnemu mišljenju« brezmejno zapade. Zaradi nazornosti izvedimo konkretno primerjavo. (Opozarjam, da je ves komentar v obliki podčrtanega teksta!)

»Spremembe v načinu mišljenja, ki jih zahteva kvantna mehanika, so hude predvsem zato, ker njenih idej in zakonov ne moremo vedno povezati z nazorno predstavo. To je tudi psihološki vzrok, zaradi katerega so spočetka mnogi kvantno mehaniko odklanjali zaradi dozvedno načelnih razlogov. V resnici pa nas to, da si ob kvantnomehanskem opisovanju gibanja ne znamo narediti nazorne slike, ne bi smelo razburjati (= da nimamo nazorne slike biti). Zavedati se moramo, da so naše nazorne predstave večidel osnovane na klasični mehaniki, ki je prišla v nas v najbolj zgodnji mladosti z izkušnjami, ki jih doživimo ob gibanju lastnega telesa in ob učinkih na naše telo. Naša sposobnost nazornega predstavljanja je zato precej omejena (predvsem zaradi okuženosti z mišljenjem, ki zamenjuje bit z bivajočim).

O gibanju fotonov, elektronov in drugih delcev je torej najbolje, da si ne delamo preveč nazorne slike, kajti s tem bi slej ko prej prišli v nasprotje s kvantno mehaniko (z »izvirnim« mišljenjem). Dasi se npr. elektron vede kot točkast delec, si ne smemo preveč natančno zamišljati, kako se giblje, kajti tu nimamo več gibanja po ostro določenih poteh. Mislimo si raje, da vidimo ne ostro, tako da samo približno vemo, kje je delec in kako se giblje (nekaj približnega se vè tudi o »prihodu biti«).

Valovna funkcija se v splošnem tudi ne da nazorno naslikati in v splošnem niti nima neposrednega fizikalnega pomena. Zato tudi nikar preveč ne sprašujemo, kaj valuje, in ne pustimo se zapeljati, da bi mislili, da valuje kaka snov, ali celo, da valujejo sami delci, ki jim ustreza valovna funkcija (kako bomo s »tehničnim načinom mišljenja« prišli biti in bivajočemu do dna).

Ljudje so dolgo rabili, preden so se naučili, da so se odpovedali nekaterim nepotrebnim nazornim predstavam... Nazadnje pa so le uvideli, da so le prazne besede, s katerimi nič ne pridobimo (in vendar še vedno grški, »ἄτιον«, to, kar nekaj drugega zakrivi in zadolži (verschuldet), imenujemo vzrok, Rimljani causa; no, nazadnje pa so le uvideli, da je to le...)²²

Vsa nenavadnost Heideggerjevega rékanja ima svojo gonilo ravno v »tehničnem načinu mišljenja«. Ta nenavadnost temelji na dihotomizaciji dejanskih sodobnih problemov: problem tehnike s τέχνη, problem poezije s ποίησις, problem umetnika s τεχνίτης, problem filozofije s φιλοσοφία itd. Zapadanje klasični filologiji je v tem primeru nujno. Klasična filologija pa uporablja logiko in je po Heideggerjevi »definiciji« tako kot tudi vse ostale »znanosti« računajoče mišljenje«. Heidegger sam mora zelo natančno »preračunati«, da ne bi zapadel temu »računstvu«, kateremu se niti ne more ogniti, ker ga nujno potrebuje. Če se odpovemo mišljenju, smo se odpovedali tudi vsakršnemu »računstvu«, tako da se opredelitev mišljenja zreducira na čim bolj estetsko izoblikovano trdotnost izražanja. Posledice? Philologia nova, v kateri je logika zamenjana s tiranijo rékanja z namenom usmerjati »izvirno« mišljenje. Osnutek takega početja poda Heidegger v razpravi »Kaj je metafizika?«: »Prvobitno mišljenje je odmev naklonjenosti biti, v kateri se more goditi in razsvetliti tisto edino: da bivajoče je. Ta odmev je človeški odgovor na besedo brezglasnega glasu biti. Odgovor mišljenja je izvir človekove besede, ki še le dopusti, da se ta beseda razglasi v besede in tako nastane govornica

²² I. Kuščer — A. Moljk: Fizika III, Ljubljana 1963, str. 881.

(Sprache). Ko bi v času ne bilo nekega skritega mišljenja (Denken) v bistveiem temelju zgodovinskega človeka, tedaj nikoli ne bi zmožel hvaležnosti (Danken), če drži, da mora biti v vsakem premisleku (Bedenken) in vsaki hvaležnosti (Bedanken) vendarle še neko mišljenje (Denken), ki izvirno misli resnico biti.«²³ Prvobitno mišljenje kot odmev naklonjenosti biti ustrezna besedi brezglasnega glasu biti, ki je izvor človeške besede. Heidegger vzame »človeško besedo« iz tega izvira prvobitnega mišljenja, ta človeška beseda pa dopusti, da se beseda razglasi v besede in tako nastane govorica. Tako naj bi bilo glede na »razlago« — kar pa sploh ni res. Heidegger namreč *sam* iztrga neko grško besedo iz njene temporalne avtentičnosti in v želji, da *bi ostala* čimbolj avtentična, pisari (oz. réka) okoli nje odvečne kontekste, ki naj bi bili izvirna posledica njenega pomena, kontekste, ki naj bi bili od nje same dopuščeni. Torej: če kaj ni prav, krivimo za to človeško besedo, ki ni dopustila razglasiti sebe v govorico. Po drugi strani pa je res, da je treba imeti vendarle še neko skrito mišljenje, ki naj se zahvaljuje vsaj izvorni besedi, če se že samemu sebi ni sposobno; namesto nezmožnosti samohvale pa se bo mislila izvirna resnica biti. »Če pa je postala resnica biti mišljenju vendarle mišljenja vredna (denkwürdig), mora tudi razmišljanje o bistvu govorice doseči drug nivo. Ne more biti več zgolj filozofija jezika . . . Preden (pa) človek spregovori, mora dopustiti, da ga znova nagovori bit, kljub nevarnosti, da bo imel ob tej zahtevi le malo ali redkokdaj kaj povedati. Samó tako bo spet podarjena besedi dragocenost njenega bistva, človeku pa domovanje za prebivanje v resnici biti.«²⁴ V prejšnjem citatu smo izvedeli, da nastane govorica iz človeške besede, ki ima svoj vir v ustrežanju »besedi brezglasnega glasu biti« (ki je nekakšna naklonjenost biti prvobitnemu mišljenju). Funkcija prvobitnega mišljenja je izčrpana — kakšna je, vemo. Funkcija skritega mišljenja pa je, da premisli in se nenehno zahvaljuje prvobitnemu mišljenju in s tem izvirno misli bit. Heidegger z uvedbo skritega mišljenja misli bit tako, da (tudi uvedeno) prvotno mišljenje prikaže kot od biti naklonjeno govorico. Tako početje je seveda treba strogo preverjati in mora zato razmišljanje o bistvu govorice doseči drug nivo, kajti — kot pravi Heidegger — če hoče človek spregovoriti, »mora dopustiti, da ga znova nagovori bit«. Znova se mora povrniti k prvobitnemu mišljenju, ki je za »skrito« Heideggerjevo mišljenje nekaj povsem imaginarnega in kot tako neuporabno. Vprašanje je, če bo »samo tako spet podarjena besedi dragocenost njenega bistva, človeku pa domovanje za prebivanje v resnici biti«. ²⁵ O tej »resnici biti« pa se ve samo to, da ni vzeta iz Encyclopaedie Britannicae. Njena opredelitev je podobna ženitno-pravni pogodbi Tristram Shandyjeve matere: »Takole se glasi:

»In ta pogodba nadalje izpričuje, da zgoraj omenjeni Walter Shandy, trgovec, glede na omenjeno nameravano poroko, ki naj se izvrši in z božjim blagoslovom slovesno opravi in sklene med omenjenim Walterjem Shandyjem in prej navedeno Elizabeto Mollineux, in tudi iz raznih drugih dobrin in veljavnih vzrokov in preudarkov, ki so ga posebej nagnili k temu, obljublja, privoljuje, je pripravljen, se izreka, sklepa in je odločen, v popolnem sporazumu z gospodom Johnom Dixonom in Jamesom Turnerjem, zgoraj navedenima pooblaščenecema, etc., etc. — namreč, da v primeru, če bi se kdaj pozneje izteklo tako, se naključilo, primerilo ali se kako drugače zgodilo, da bi navedeni Walter Shandy, trgovec, opustil svoj poklic pred

²³ M. Heidegger: Izbrane razprave, str. 143.

²⁵ (n. n. m.).

²⁴ Prav tam, str. 186, 187.

časom ali pred časi, ko bi navedena Elizabeta Mollineux po naravni poti ali kako drugače prenehala nositi in porajati otroke; in če bi imenovani Walter Shandy, potem ko bi tako opustil svoj poklic, ob nasprotovanju in proti svoji volji, privolitvi in zadovoljstvu Elizabete Mollineux zapustil mesto London, da bi se umaknil na (in potem živel tam) svoje posestvo v Shandy Hallu, v grofiji . . ., ali na katero koli drugo posestvo na deželi, v grad, dvorec, pristavo ali stanovanjsko hišo, kupljeno zdaj ali ki bi bila kupljena pozneje, ali kak del ali delec navedenega, — da tedaj in tolikokrat kolikorkrat bi imenovana Elizabeta Mollineux zanosila otroka ali več otrok posamič in postavno spočetih ali ki naj bi se spočeli v telesu imenovane Elizabete Mollineux med njenim navedenim zakonskim stanom, mora navedeni Walter Shandy na svoje stroške in izdatke in iz svojega denarja, po primernem in smotrnem opozorilu, ki se s tem določa na šest tednov pred časom, ko bi imenovana Elizabeta Mollineux po zanesljivih računih ali po domnevnem času imela roditi, plačati ali naročiti, da se plača vsota sto dvajset funtov dobrega in veljavnega denarja gospodoma Johnu Dixonu in Jamesu Turnerju ali njenemu pooblaščenecu, v popolnem zaupanju, in sicer za naslednji namen ali namene, smoter, cilj in uporabo, — to se pravi, da naj se navedena vsota sto dvajset funtov izplača na roke imenovani Elizabeti Mollineux, ali da naj navedena pooblaščenca drugače poskrbita, da se varno in zanesljivo najame kočija z izurjenimi in zadosti močnimi konji, da se telo imenovane Elizabete Mollineux in otroka ali otrok, ki bi ga ali ki bi jih tedaj nosila, odpelje in spravi v mesto London; in za nadaljnje plačevanje in poravnavanje vseh drugih priložnostnih stroškov, računov in kakršnihkoli izdatkov, preden bi in medtem ko bi, da bi in v zvezi s tem, da bi rodila in ležala v porodniški postelji, kot je bilo rečeno, da je bilo namenjeno, v imenovanem mestu ali v njegovih predmestjih. In da sme in more imenovana Elizabeta Mollineux od časa do časa in ob vseh tistih časih, ki so tukaj določeni in odmerjeni, mirno in spokojno najeti omenjeno kočijo in konje, in med tem vsem svojim popotovanjem svobodno vstopati, izstopati in zopet vstopati v navedeno kočijo in iz nje, v skladu z vsebino, pravim namenom in pomenom tega dogovora, brez kakršnekoli ovire, motenj, vznemirjanja, nadlegovanja, preprečevanja, draženja, ustavljanja ali onemogočanja. In da naj ima imenovana Elizabeta Mollineux povrh postavno zagotovljeno pravico, od časa do časa in takrat ali tolikokrat, ko bo njena navedena nosečnost toliko napredovala, v času, kakor je bilo zgoraj določeno in domenjeno, živeti in prebivati na takem kraju ali takih krajih in v taki družini ali takih družinah in s takimi sorodniki, prijatelji ali drugimi osebami v navedenem mestu Londonu, kakor se ji bo zdelo primerno in prikladno po njeni lastni volji in želji, ne glede na njen zakonski stan, kakor da bi bila *femme seule* in neporočena. — *In ta pogodba nadalje izpričuje*, da imenovani Walter Shandy, trgovec, z namenom, da bi se navedeno določilo učinkoviteje uresničilo, s tem podeljuje, prodaja, izroča in potrjuje v last imenovanih gospodov Johna Dixona in Jamesa Turnerja, njunih dedičev, izvrševalcev oporoke in pooblaščenec, kar imata zdaj v dejanski posesti, s kupoprodajno pogodbo za eno leto, ki jo skleneta imenovana gospoda John Dixon in James Turner z njim, imenovanim Walterjem Shandyjem, trgovcem; ta kupoprodajna pogodba za leto dni nosi datum za en dan pred dnem te pogodbe in jima daje v posest vso dedno in fevdno posest Shandyjev v grofiji . . ., z vsemi pravicami, deli in pritliklinami; in z vsemi in slednjimi poslopji, hišami, stavbami, skednji, hlevi, sadovnjaki, vrtovi, dvorišči in zemljišči, hišicami, polji, travniki, krmišči, pašniki, barji, ledinami, gozdovi, goščavami, jarki, ribišči, vodami in vodnimi tokovi; skupaj z vsemi zakupninami, življenjskimi zavarovalninami, služnostmi, letnimi izplačili, dednimi zakupninami, viteškimi služninami, desetinskimi varščinami, povrnili, dedovalnimi odkupninami, rudniki, kamnolomi, s premičnim in nepremičnim premoženjem hudodelcev in beguncev, tistih, ki so položili roko nase, in tistih, ki jih išče roka pravice, z blagom, z zapadlim zaradi povzročene smrti, z lovninami in z vsemi drugimi kraljevimi in fevdnimi, pravnimi in sodnimi pravicami, privilegiji in dediščinami vseh vrst. . . . *In tudi* pravico dati v nadarbino, podeliti, podariti ali svobodno imeti na voljo prej navedeno župnišče Shandyjevih skupaj z vsemi desetninami, berami in župnijskimi zemljišči. . . . S tremi besedami, . . . moja mati je smela (če je želela) roditi v Londonu.²⁶

S tremi besedami — podoben način obdelovanja nekega problema ima tudi M. Heidegger, le da se razrešitev nikoli ne konča s »tremi besedami«, temveč

²⁶ Laurence Sterne: *Tristram Shandy*, Ljubljana 1968, str. 90—93.

sproži nadaljnjih tri tisoč besed, celo znotraj samega obravnavanja. In vse to zato, ker ima govornica funkcijo mišljenja. Heidegger vsem mislecem po Sokratu (za začetnika ima Platona) očita metafizično mišljenje, sam pa se misli omejiti od metafizike z anulacijo logike. Vendar je ravno zaradi tega podlegel metafiziki sami, padel pod njen nivo. Ta padec pa je le kvalitativen. Kdor ni presegel metafizike ali pa se je od nje omejil, je še zmerom v njej, kajti misliti *predmetafizično* je kratko in malo padec pod sam nivo predsokratskega mišljenja, po katerem sega Heidegger in se s tem izganja iz zgodovine zahodne filozofije. »Misleci — pravi Heidegger sam — pred tem časom (tj. Platonovo šolo) ne poznajo niti »logike« niti »etike« niti »fizike«. Kljub temu njihovo mišljenje ni niti nelogično niti nemoralno.«²⁷ Popolnoma pravilno. Njihovo mišljenje je logično in moralno, čeprav ne poznajo ne »logike« ne »etike«, medtem ko za Heideggerjevo mišljenje tega ne moremo reči, pa čeprav pozna logiko in etiko. »Etika«, »logika«, »fizika« so nastale v tistem času, »ki napravi iz mišljenja »filozofijo«, iz filozofije pa *ἐπιστήμη* (znanost) in iz znanosti same stvar šole in šolskega pouka. V prehanju skozi tako zapopadeno filozofijo nastane znanost, premine mišljenje«. In dokaz? Pred vso to metamorfozo se je o »physis«-u mislilo v »neki globini in širini, ki je vsa poznejša »fizika« nikoli več ni mogla doseči.«²⁸ Če je še fizika ni mogla doseči (globino namreč), kako naj jo šele mišljenje, ki je z znanostjo preminilo in se spremenilo v filozofijo z narekovaji. Kako pa vendarle dosežemo (npr.) »physis« v predplatonem smislu mišljenja? Preprosto uporabimo že zgoraj navedeno paradigmo. Torej: besedo iztrgamo v njeni temporalni avtentičnosti, njen pomen, ki vsebuje predplatonsko mišljenje, pa že sam spodbuja h govornim pasažam, ki jih s premislekom nadzoruje in se jim zahvaljuje neko »skrito mišljenje«. Te govorne pasaže je treba kajpak razrešiti, očistiti logike in etike v poplatonskem smislu, kajti mišljenje predplatonikov ni »niti nelogično niti nemoralno« in bi bilo ob prisotnosti logike in etike poplatonikov rékanje sólo pravzaprav šele nelogično in nemoralno. Tako nimamo več opravka s filozofijo v narekovajih, temveč z rékanjem, ki je pogojeno postulirano s prvobitnim mišljenjem. Kaj pa »skrito mišljenje«? Ali je to mišljenje nevarno filozofiji z ali brez narekovajev? Ne. To je tisto mišljenje, ki mu Heidegger v spisu »Kaj je metafizika?« odredi vlogo nadzornika in ki se mora v »Vprašanju po tehniki« kritizirati kot znanstveno mišljenje. Vendar je že prepozno, — namreč — Die Idee sitzt gleichsam als Brille auf unserer Nase, und was wir ansehen, sehen wir durch sie. Wir kommen gar nicht auf den Gedanken, sie abzunehmen.²⁹

Heideggerjevo »Vprašanje po tehniki« lahko razdelimo na:

I^o povpraševanje v obliki pesimističnega konstatiranja in sicer po:

(1) *τέχνη* z ozirom na *φύσις*, ki ima zasenčen prizvok upoštevanja historičnega časovnega štetja«. (Začetek in konec tega povpraševanja sta notranje povezana, le da obravnavata *τέχνη* na različni način

(2) vmes je konstrukcijski del obravnave, ki dobiva vire iz analize moderne tehnike kot nekakšnega notranjega Preobrata št. 1 govorjenja o tehniki sploh; — v želji pokazati, kako

²⁷ M. Heidegger: Izbrane razprave, str. 224.

²⁸ (n. n. m.).

²⁹ Ideja sedi kakor očala na našem nosu in kar vidimo, vidimo skozi nje. Še na misel nam ne pride, da bi jih sneli. (L. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, paragraf 103).

se je antična τέχνη sama svoji negativnosti odtegovala s *ποίησις*. Ker pa v moderni tehniki *ποίησις* (kot posledica Preobrata št. 1) odpade, je v suplenci izkazana za usodo, ki je tudi nekakšna *ποίησις*, vendar tudi nevarnost obenem.

Vse skupaj se razmejuje s poezijo (... umetnostjo), ki ima glede na τέχνη drugačno funkcijo kot glede na moderno tehniko.

II^o Preobrat (Die Kehre) ali zunanji Preobrat št. 2 (ki tu ni vključen)

Kadar Heidegger govori o tehniki, govori ali o τέχνη ali pa o moderni tehniki. Vnaprej je treba opozoriti, da se govori o τέχνη, če je vsaj pet (5) vrstic nad ali pod uporabljeno besedo *tehnika* neka grška beseda. Kadar pa ni pridevnika *moderna*, potem se govori dejansko o moderni tehniki, če je (tudi) pet (5) vrstic više ali niže uporabljena beseda po-stavje. Sicer je z raznimi izjemami v glavnem vse razumljivo. Toliko o Heideggerjevi »tehniki«.

»Tehnika je način razkrivanja. Tehnika biva v tistem območju, kjer se godi razkrivanje in neskritost, kjer se godi ἀλήθεια, kjer se godi resnica.«³⁰ Heidegger imenuje to: »opredelitev območja bistva tehnike«, do katerega je prišel po poti mišljenja (quelle surprise!), ki ga je utrla povpraševanje. Zadnji stavek VPT-ja se glasi: »Kolikor bolj se bližamo nevarnosti, toliko jasneje začenja sijati pot v rešilno, toliko bolj postajamo vprašujoči. Zakaj vpraševanje je krotkost mišljenja.« Jasno je, da je vpraševanje vedno v okviru mišljenja in da je z intenzivnostjo povpraševanja mišljenje samo še bolj poglobljeno. Nevarnosti pa se bližamo toliko bolj, kolikor bolj nejasno to dojamemo, kajti če dojamemo intenzivnost vpraševanja v krotkosti mišljenja, potem bo vse še bolj mlahavo, če že ne strohnelo. Kot tehnika je tehnika način razkrivanja, ni pa isto kot bistvo tehnike. Bistvo tehnike torej ni v tistem območju, kjer se godi razkrivanje in neskritost, ἀλήθεια, resnica. Če se torej vprašamo po bistvu tehnike, se moramo zateči v grško mišljenje, ki pa nam prek antropološke in instrumentalne opredelitve tehnike odgovori le na to, kaj tehnika je. Tedaj dobimo le običajno predstavo o tehniki. »K temu, kar tehnika je, sodi izgotavljanje in uporabljanje orodij, priprav in strojev, sodi to sámo, kar se izgotavlja in uporablja, sodijo potrebe in smotri, katerim vse to služi. Celota teh naprav je tehnika. Sama je naprava (Einrichtung, uredba), latinsko rečeno instrumentum.³¹ Torej tehnika zaobsega sáma sebe z lastno razcepljenostjo v sami sebi. Njena perifernost, če naj tako rečemo, jo konstituira; njeno jedro je namreč v vsaj 2400 let starem pomenu grške besede, o kateri bo še govori. S tem pa nismo razrešili bistva tehnike, zašli smo le v antinomijo.

Cantor je definiral pojem množice takole:

Množica je skupnost določenih, različnih predmetov iz našega nazornega ali miselnega sveta, ki jo imamo za *enoto* (celoto). Predmete, ki v njej nastopajo, imenujemo *elemente* ali *člane* množice. Na osnovi te definicije moremo seveda tvoriti zelo različne množice. ... Ker imamo po definiciji vsako množico za enoto, lahko tvorimo tudi množice množic. To se pravi množice, katerih elementi so zopet množice. ... Lahko se zgodi, da vsebuje množica kot element tudi *sama sebe* ... Vsaka množica ima potemtakem eno ali drugo lastnost, vsebuje sama sebe kot element ali ne, ne pa obe hkrati, saj se ti dve lastnosti vzajemno izključujeta.

Zdaj pa naj bo *M* množica vseh množic, ki *ne* vsebujejo same sebe kot element. Katero lastnost pa ima ta množica *M*? Recimo, da je pravilna izjava: »Množica *M* vsebuje sama

³⁰ M. Heidegger: Izbrane razprave, str. 331.

³¹ Prav tam, str. 323.

sebe kot element.« Potem pa je pravilna tudi *negacija* te izjave! Kajti vsak element množice *M* je po definiciji te množice taka množica, ki *ne* vsebuje same sebe kot element. Vendar če izhajamo iz nasprotno trditve, se nam ne godi dosti bolje. Če je torej pravilna izjava: »Množica *M* *ne* vsebuje sama sebe kot element«, potem je to taka množica, ki po definiciji pripada množici *M*. Torej mora vsebovati sama sebe . . . To je bistvo Russellove antinomije.³²

Torej tehnika je ali pa ni »latinsko rečeno: instrumentum«. In dalje: »Instrumentalna opredelitev tehnike je celo tako vznemirljivo pravilna, da velja tudi še za moderno tehniko, o kateri se sicer nekako po pravici trdi, da je nasproti stari rokodelski tehniki nekaj vseskozi drugega in zato novega.«³³ To, da kakšna antinomija ne bi bila pravilna, ne bi bilo antinomija, temveč napaka, kajti vprašanje je, če je nekaj, kar je vseskozi drugo zato tudi novo.

Heidegger pride do ugotovitve, da je tehnika način razkrivanja prek analize vzročnosti, kavzalnosti. Zastavi si vprašanje: »Kaj pa, če se vzročnost v tem, kaj je, po svoji strani zagrinja v temo? Sicer se že stoletja dela tako, kakor da bi nauk o štirih vzrokih padel z neba kot resnica, jasna kot beli dan. Toda čas bi že bil, da se vprašamo: zakaj so ravno štirje vzroki? Kaj glede na omenjene štiri vzroke pravzaprav pomeni ‚vzrok?‘«³⁴ itd. V odgovoru izvemo, da so štirje vzroki načini zakrivite. Grški *αἴτιον* (»Nauk o štirih vzrokih izvira od Aristoteleta«³⁵), ki ga mi prevajamo z vzrok, je »to, kar nekaj drugega zakrivi in zadolži (verschuldet)«. ³⁶ To ve vsak klasični filolog in do tu, prek klasične filologije, tudi Heidegger sledi grškemu mišljenju. Nenadoma pa to ni dovolj. Na podlagi Aristotelovske reprodukcije rokodelskega dela omogoči grško mišljeni *αἴτιον* rékanje v obliki besede »spodbujajoč pri-pustiti (ver-an-lassen), kajti »Iz ozira na to, kar so Grki skusili v zakrivity, v *αἰτία* (aitía), dajemo sedaj besedi »spodbujajoč pri-pustiti« (ver-an-lassen) širši pomen, tako da imenuje ta beseda bistvo grško mišljene vzročnosti.«³⁷ Aristotelovo mnenje o takem početju nam je znano; dodam naj le to, da je ni moderne besede, pa naj je ta moderna beseda sestavljena iz množice (drugih) besed ali njihovih delov, ki bi se lahko celo v šali približala imenovanju bistva kate-rekoli grške besede. Kakšno besednjaško konstrukcijo bi potrebovali, da bi zadeli bistvo grške besede ΙΑΙΑΣ? Vsekakor pa je vprašanje, v čem se plete skupna igra štirih načinov spodbujajočega pri-puščanja (mimogrede — 4 vzroki so sedaj 4 načini spodbujajočega pripuščanja, prepleteni v skupni igri — da ne pride do kakšne *resne* pomote). To je v prinašanju na dan pristotno, tj. v *ποίησις*, — pro-iz-va-janju (Her-vorbringen). Proizvajanje oz. pro-iz-va-janje pa se godi samo, kolikor pride tisto skrito v ne-skrito. In tako končno pridemo do raz-krivanja kot odkri-vanja (Entbergen), za kar imajo Grki besedo *ἀλήθεια*.« Tehnika je torej nekaj *ἀληθεύειν* in »če smo na to pozorni, se nam odpre neko popolnoma drugo območje za bistvo tehnike.«³⁸ Razkrivanje je »*prihajanje*« »skritega v neskrito«. To je obenem, če si dovolimo tak »silogizem«, tudi *ἀλήθεια*. Vse ostalo je *λήθη* — skrito. Vprašanje je, ali je vse skrito — skrito, ustrezno tej besedi; kako je opre-

³² N. Prijatelj: Uvod v matematično logiko, Ljubljana 1969, str. 46—47.

³³ (n. n. m.).

³⁴ M. Heidegger: Izbrane razprave, str. 325.

³⁵ (n. n. m.).

³⁶ (n. n. m.).

³⁷ Prav tam, str. 328.

³⁸ Prav tam, str. 330.

deljeno tisto, kar ni skrito, ni pa obenem tudi razkrito. Po »logiki« to ne zapade ἀληθεια, ker komu pa je tisto skrito skrito in zakaj ne-skritega ni moč razkriti. Ker je eden od načinov ἀληθεύειν, tehnika pa ni zgolj sredstvo, temveč je način razkrivanja, ostane nedoločeno, kakšen je smoter tega razkrivanja, če tehnika ni zgolj sredstvo za smotre, kot je bilo rékano v izhodiščni konstataciji. Heidegger pravi, da v razkrivanju temelji možnost vsakega izdelujočega izgotavljanja. Tehnika je torej neki način te možnosti. »Kdor zida hišo ali gradi ladjo ali kuje daritveno posodo, razkriva tisto, kar je treba proizvajati (das Her-vor-zu-bringende) tako, da se ozira na štiri načine spodbujanja (Veranlassung) . . . Tisto odločilno pri τέχνη torej nikakor ni ne v delanju in manipuliranju in ne v uporabi sredstev, temveč v že omenjenem razkrivanju.«³⁹ Če bi to npr. zidarji res počenjali, bi bilo življenje v krošnjah in jamah razkošje, v Sredozemlju ne bi bilo VI. flote in Heleni bi namesto pitnih daritev izvajali daritvene pljunke. Do tega pride, če privzamemo, da je pro-iz-vajanje nekaj drugega kot proizvajanje — z ozirom na štiri vzroke. Po vsem tem seveda sledi preprosto vprašanje, »kaj neki nam pove ime ‚tehnika‘«. Beseda je kajpak grškega izvora in pomeni dvojce:

a) ni le za rokodelsko delo in znanje, temveč tudi za umetnost, sodi k proizvajanju, k ποιησις; je nekaj poetičnega.

b) »tehtnejše. Od začetka pa vse do Platonovega časa se beseda ujema z besedo ἐπιστήμη. Imeni sta besedi za spoznavo (Erkennen) v najširšem pomenu. Pomenita: spoznati se v čem, razumeti se na kaj. Spoznava odpira. Kot to odpirajoče je razkrivanje . . . τέχνη pro-iz-vajanje je le kot razkrivanje, ne pa kot izgotavljanje.«⁴⁰

Kaj pa je pro-iz-vajanje v najvišji meri — ποιησις κατ' ἐξοχήν; ἡ φύσις ἐστίν, vendar φύσις je ποιησις kot mejni primer, kot samozadovoljno delo. Ne more biti ποιησις ἄνευ τεχνίτου — brez rokodelca, umetnika. Tako imamo φυσικὴ ποιησις, τεχνίτης v neki napetosti, ki je intenzivirana s stopnjo kakovosti τέχνη. Sprva je v okviru φύσεως, tako τεχνίτης kot ποιησις, kot je seveda tudi pozneje, samo da Heidegger tega ne sme dopustiti niti za premiso. On celo tega »sprva« nima, da bi lahko vztrajal med »prej« in »pozneje« in iz obojega črpal za svoje rékanje. Pri njem je razklanost φύσεως in τεχνίτου osnova ποιήσει, ta razklanost pa zahteva osvetlitev s strani τέχνη; ποιήσις kot taka nima teleološke dimenzije, vendar vsebuje τέλος, toda ne τέλος kot konec predmeta v pomenu odvečnosti, kajti k ποιησις sodi τέχνη kot nekaj poetičnega, ki (še) razkrije in potrdi τέλος ποιήσεως. Tako τέχνη ni zgolj sredstvo te ποιησις, temveč je nekakšen način razkrivanja, je imanenten katalizator ποιήσει, zato da τέλος kot finalnost te ποιησις same zadobi svoj pravi pomen. Sicer bi bilo vse lahko izvedeno v okviru ποιησις same, vendar bi imelo to za posledico nepriznanost (=odvečnost) vsakega predmeta in nenehno vprašljivost njegove upravičenosti — torej skritosti predmeta ali njegove pozabljivosti. Heidegger pravi: »Pro-iz-vajanje prinaša iz skritosti v neskritost. Pro-iz-vajanje se godi samó kolikor pride tisto skrito v neskruto. To prihajanje temelji in niha v tem, kar imenujemo razkrivanje (Entbergen). Grki imajo za to besedo ἀθήθεια (ALETHEIA).«⁴¹ Koreni grških besed so transforni,

³⁹ Prav tam, str. 330—331.

⁴⁰ (n. n. m.).

so tako koreni glagolov kot samostalnikov. Tako imamo v ἀλήθεια koren, ki je tudi koren glagola λανθάνω (ΛΑΘ), ki pomeni:

A⁰ escape notice, escape one's notice . . .

B⁰ causal; make me forget a thing, c. gen. rei . . .

C⁰ Med. and Pass., let a thing escape one, forget simply, forget purposely . . . (po Liddell — Scott, A Greek-English lexicon, Oxford 1961).

Po Doklerju pa imamo:

I. act 1. intr.: sem pozabljen, skrit, prikrit, ostanem neopažen . . .

2. trans.: storim, da kdo kaj pozabi, osvobodim, oprostim koga česa.

II. med. 1. pozabim

2. (nalašč) opustim, zamudim kaj . . .

(Anton Dokler, Grško-slovenski slovar, Lj. 1915).

Torej imamo v ἀλήθεια aprivativum + »moment« pozabljenja in prikriivanja. Razlaga ἀλήθειας kot (samo) razkrivanja se zdi preveč enostranska, ker ne upošteva totalnega človeka; s tem pa je ne-izbliskana dejanska pozicija človeka v kozmosu, kar gre seveda *na roke* Heideggerju. Njemu je kakor smo že omenili, razklanost φύσεως in τεχνίτου (kar je obenem razklanost človeka samega) osnova ποιήσις. Kolikor večja je razklanost, toliko bolj si τεχνίτης prisvaja ποιήσις in jo uporablja za razkrivanje φύσεως. Če privzamemo, da je φύσις ποιήσις κατ' ἐξοχήν, potem je bilo »nekoč« vse τέχνη kajti τέχνη sodi k ποιήσις. τέχνη je bila takrat in samo takrat nekaj kot razkrivanje, ne pa kot izgotavljanje. Heidegger sam pravi proti koncu: »Nekoč (?) ni le tehnika nosila imena . . . Nekoč se je imenovalo τέχνη tudi proizvajanje resničnega v lepo (des Wahren in das Schöne). τέχνη se je imenovalo tudi ποιήσις proizvajanje lepih umetnosti.

Na začetku usode Zahoda so se v Grčiji povzpele umetnine do najvišjih višin njim dopuščenega razkrivanja . . . In umetnost se je imenovala samo τέχνη. Bila je edino, mnogotero razkrivanje . . .

Umetnosti niso izvirale iz artističnega. Umetniška dela se niso estetsko uživala. Umetnost ni bila sektor kakega kulturnega ustvarjanja. Kaj je bila umetnost? Morda samo za kratke, a vzvišene čase? Zakaj je nosila preprosto ime τέχνη? Ker je bila pro-izvajajoče in iz-vajajoče razkrivanje in je zato sodila v ποιήσις. Tako razkrivanje je končno dobilo to ime kot lastno ime, ki obvladuje vso umetnost lepega, poezijo, to snovalno (das Dichterische).⁴²

Po teh formulacija je očitno, da je treba vse, kar je izgotovljeno, torej kar je prebilo okvar snovalnega, ki vodi le k imenu o sebi samem, plakirati kot totalni negativum. Tak problem je moderna tehnika, ki nastopi v Preobratu št. 1. Tu se nenadoma prične rékati nov sistem besed. Ni več φύσις, ni več τεχνίτης, celo ni več τέχνη, ποιήσις je le zato, ker je ni ali pa je spolucionizirana. Kako to? Gre za to, da je treba tedaj, ko se govori o moderni tehniki, govoriti (tudi) človeku, naravi, po-stavju, razpoložljivemu obstanku, izzivanju (ne o ποιήσις) . . . itd. Po-stavje (= znanost) je pogoj moderni tehniki, seveda pa je zveza reverzibilna. Vendar je to po-stavje odveč, ker sili v usodo razkrivanja in podeljuje τέχνη epiteton ornans — moderna. Kajti vse razkrito sodi v shranjevanje in po-

⁴¹ Prav tam, str. 329.

⁴² Prav tam, str. 360.

novno skrivanje — skratka v po-stavje kot izgotovljenost, τέλος. Téhne (»τέχνη«) tega problema ne pozna (glej zgoraj). Tehnika naj bi ne bila kakršna je — moderna, s svojim destruktivnim bistvom — po-stavjem, katerega edino dobro je, da se človek njegove nevarnosti lahko zave in — iz tega »raste rešilno tudi«. Bila naj bi le v smislu τέχνη kot odsev lastnega anahronizma, katerega bistvo (po-stavje) bi bilo znivelizirano z uvedbo preferenčne vloge govornice, nenehnim snovanjem. Načrt take »tehnike« je podan v obliki »zgodovinskega hlipanja«, ki je obenem hudo »tehničen«. Ako je Heidegger spoznal razdiralno moč A-bombe, bo prekleto malo postoril za »snujoče na zemlji«, če bo dejansko nevarnost zreduciral na umetniško dejanje (npr. snovanje). Razlika je namreč (ne le v tisočletjih), če atenski hoplit gleda na Partenon ali če ameriški marinec opazuje izid totalne atomske vojne. Ali na kratko: »Kolikor bolj vprašujoče pa premišljamo bistvo tehnike, toliko skrivnostnejše postaja bistvo umetnosti.«⁴³ Vsekakor je tako, če privzamemo, da so bombniki B-52 in napalm umetniški izdelki.

Sedaj pa se vprašajmo: če za dojetje bivajočega, v njegovi biti ne manjka le slovar, temveč predvsem »slovnica«, kaj potem manjka pripovednemu poročilu o kateremkoli bivajočem? Jasno je, da dojetje bivajočega v njegovi biti s pomočjo izpolnjenega rezervoarja besed in predvsem prefinjeno izdelane slovnice. O bivajočem je namreč lahko govoriti, za dojetje tega bivajočega pa je potrebna predvsem slovnica. Torej, ali je človek nor ali ne, je treba opredeliti na podlagi analize kvantitativnosti njegovega besednega zaklada in predvsem prefinjenosti njegove slovnice. Zato je treba področje biti, ki je danes mnogo težavnejše kakor tisto za časa Helenov, razbiti s stopnjevanjem dolgovoznega oblikovanja pojmov (da so podobni številkam žiro računov) in trdoto izraza. Ali se je Heidegger približal, se približuje, se bo približal s takim postopkom lastni konstataciji?

»Tukaj je potrebna načelna opomba. Ko sedaj in tudi kasneje prisluhnemo besedam grškega jezika, se s tem podajamo na izjemno področje. Počasi se namreč *osveščamo*, da grška govornica nikakor ni zgolj govornica (jezik), ni kakor nam znani evropski jezik. Grška govornica — in samo ta — je λόγος (lógos). To bomo morali v naših pogovorih še izčrpnije obravnavati. Za začetek naj zadošča opozorilo, da je v grškem govoru tisto, kar je v njem izrečeno, na izjemen način hkrati tisto, kar to izrečeno imenuje. Če prisluhnemo kaki grški besedi po grško, tedaj sledimo njenemu λέγειν, njenemu neposrednemu po-kazanju (Darlegen). Kar po-kaže, je to pričujoče (das Vorliegende). Z besedo, ki ji prisluhnemo po grško, smo neposredno pri pričujoči stvari sámi, ne pa šele pri golem pomenu besede.«⁴⁴ To je veljalo za Helene. Danes ne moremo niti prisluhniti neki grški besedi (kaj šele po grško) niti biti neposredno pri pričujoči stvari pomena besede. Možnost tega bi bila mantika zahodne civilizacije oz. prerokovalstvo preteklosti. Kajti Heleni so mislili: ne na nekaj — temveč nekaj. Heidegger pa le govori — misel pa, ki je involvirana govornici, ne misli nekaj, temveč le na nekaj, kar je od govornice postuliramo. Zato tudi dooolgoveeeeznosti in **trdota**. Taka je tudi vsebina Heideggerjeve metode, ki ne izvira iz mišljenja (še najmanj pa grškega), temveč mišljenja na mišljenje, ki je dejansko bilo, ga pa ni več in ga tudi ne bo. Heideggerjevo mišljenje je futuristično vračanje v preteklost, desperaten filologi-

⁴³ Prav tam, str. 362.

⁴⁴ Prav tam, str. 391—392.

zem (-izem kot negat.) ob ugotovitvi pomanjkljivosti modernih slovníc. Kot tak je pripravljen na vse. »Postavimo, da bi bila prikrita vsaka sled o bistvu zgodovine in da bi bila odvezta vsaka razsvetlitev tega, kaj zgodovina kot taka je, tedaj bi ostalo skrito tudi tisto bivajoče, ki ga imenujemo zgodovinsko. Tedaj ne le da ne bi moglo nikoli priti do historičnega poizvedovanja in posredovanja in izročila, temveč ne bi bilo nikjer in nikoli zgodovinskega skustva in pred tem ne zgodovinske odločitve in dejanja. Kljub temu razumemo zgodovinske dogodke in jemljemo na znanje historična poročila, kakor da bi bilo to samoumevno. Tisto najbolj bistveno v vsem tem, da se pri tem gibljemo v nekem, morda zelo nedoločnem in zmedenem védenju o zgodovinskosti zgodovine, nam ni mar — in tudi ni treba, da bi bilo vsakomur mar. Samo zaradi tega *bit* birajočega, ki je zgodovinsko, nič ne zgubi na bistvenosti. Če se v *taki* bistvenosti naznanja, da le-ta ne potrebuje splošne pozornosti, da bi vendarle in naravnost izžarevala svojo bistveno plodnost, je to zato še bolj čudno. Ta čudnost stopnjuje *vprašljivost* biti in z njo *vprašljivost* razmerja človeka do biti.«⁴⁵

S tem je nakazana tudi oblika Heideggerjeve metode. Gibanje na morda zelo nedoločnem in zmedenem védenju o zgodovinskosti zgodovine seveda nujno izoblikuje sistem vpraševanja: kaj je metafizika, kaj je filozofija, kaj je tehnika, njeno bistvo, kaj je resnica etc. Taka metoda je posledica njegovega desperatnega filologizma, ki na vprašanje odgovarja etimološko (tako da se krepak odstotek filologov zahodnoevropskega »metafizičnega mišljenja krepkeje drži za glavo) in tako zavrne vsakršno vprašanje izven okvira njegove metode, kot bi hotel reči, da se na vprašanje ne odgovarja z vprašanjem. Sicer pa je Heidegger sam bolj konkreten: . . . »bistveni misleci vedno rekajo isto. To pa ne pomeni: enako. Seveda rekajo to samó tistemu, ki privoli v to, da jim misleč sledi. S tem, da je mišljenje — zgodovinsko opominjajoč se — pozorno na usodo biti, se je že vezalo na to usodno (das Schickliche, primerno), ki se ujema z usodo. Kljub temu pa tisto pustolovsko ostaja, namre. kot neprestana nevarnost mišljenja.«⁴⁶ Dejansko je pustolovščina slediti mentalno nedonošeni stvari. Heidegger se tega obupno zaveda, postane **avtomantik**. Če že človek privoli misleč slediti rekanju, tedaj je rekanje v neprestani nevarnosti mišljenja. Zdi se, kot da je nekdo parafraziral Heraklitov fragment št. 28, ki ga je A. Sovré priredil takole: »Neumen človek se zmede ob slehernem glasu razuma.«

⁴⁵ M. Heidegger: *Evropski nihilizem*, Ljubljana 1971, str. 196.

1. MATERIJAKOT ANTROPOLOŠKA KATEGORIJA MARKSIZMA

Dostikrat so govorili in še govore o materiji samo kot *ontološki* in *gnoseološki* kategoriji marksizma: ali je prvotno mišljenje ali bit, duh ali narava oziroma materija in tako dalje.

Bolj redko pa so obravnavali materijo kot *antropološko* kategorijo, kot pojem, ki je sestavina celovite marksistične teorije človeka (in ne samo njegovega spoznanja).

Glede tega so značilne tudi misli iz Nemške ideologije, iz Tez o Feuerbachu, iz Grundrisse in iz Kapitala. Navajam samo nekatere.

»Iz tega izhaja, da je določen produkcijski način ali industrijska stopnja vedno združena z določenim načinom sodelovanja ali družbeno stopnjo, in . . . da množina produktivnih sil, dostopnih ljudem, pogojuje družbeno stanje . . .«

»Duh ima na sebi že od začetka prekletstvo, da je ‚obremenjen‘ z materijo, ki tu nastopa v obliki razgibanih zračnih plasti, tonov, skratka, jezika. Jezik je star toliko kot zavest — jezik je praktična . . . zavest, in jezik nastane, kot zavest, šele iz potrebe, nuje občevanja z drugimi ljudmi.« (ID, II, str. 35)

»Materialistični nauk, da so ljudje produkti okoliščin in vzgoje, spremenjeni ljudje torej produkti drugih okoliščin in predrugačene vzgoje, pozablja, da okoliščine spreminjajo ravno ljudje . . .« (ID, II, str. 361).

K o m e n t a r : Eden od novih pomenov, ki jih vnaša marksizem v pojem materije že v Nemški ideologiji, je vednost, da so *tostranska*, *materialistična* osnova celokupnega družbenega življenja ljudi njihove potrebe, skupna produkcija za te potrebe in sodelovanje, ki temelji na teh potrebah in produkciji in katerega bistvena vez je tudi jezik kot materializirana skupna zavest tega sodelovanja. Tu ima antropološki materializem predvsem obliko zgodovinsko-družbenega materializma.

Začetek 3. teze o Feuerbachu pa je značilen, ker gre v tem primeru za *Engelsovo* verzijo prvotnih Marxovih tez. Engels namreč s pojasnilom in dopolnilom v prvem odstavku te teze pripelje do še močnejšega poudarka misel, da je, v nasprotju se od starega materializma, ki poudarja vpliv okolja in vzgoje, novi materializem še posebej značilen s stališčem, da so *ljudje* tisti, ki aktivno spreminjajo okoliščine.

Pri realni, izkustveni, tostranski (= materialni) povezavi človeka z naravo in okoljem je torej tudi za samega Engelsa — in to za »starega« Engelsa (iz leta 1888) — značilno, da vidi v *človeški dejavnosti* glavni izvir te povezanosti in *ne v okolju* — kot meni stari pasivistični in miljejski materializem.

To seveda pomeni, da Engels ni bil kak zakrneli »samo« gnoseološki ali »samo« ontološki materialist, ampak da je tudi za njegov način mišljenja, in ne samo za Marxov, samoumeven in pomemben del materializma — celo osrednji del — *antropološki* materializem. Vsi ti trije aspekti materializma — antropološki, gnoseološki in ontološki (in drugi) — tvorijo dialektično celoto, ki jo bomo rekonstruirali. Tu pa smo le ugotovili nedvomno sorodnost Engelsovih in Marxovih pogledov tudi glede antropološkega materializma.

Medtem ko so preje navedeni odlomki izrazili tisti vidik antropološke kategorije »materija«, ki povezuje družbeno delo ljudi, se naslednji odlomki iz *Grundrisse* nanašajo predvsem na tisti vidik te kategorije, ki zajema notranjo strukturo dela in delovnega akta:

»Medtem ko živo delo s svojim udejanjanjem v materialu spreminja le-tega samega . . . (sprememba, ki ni kot pri mrtvem predmetu samo postavljanje oblike kot nečesa zunanjega snovi (materiji)) . . . se material tako ohranja v določeni obliki, sprememba oblik snovi (materije) pa se podreja smotru dela . . . Ko je iz bombaža nastala preja, iz preje tkanina . . . se je: 1. ohranila substanca bombaža v vseh teh oblikah . . . 2. v vseh teh zaporednih procesih je materija dobivala vse bolj koristno obliko . . . Materija (snov) bombaža se ohranja v vseh teh procesih . . . Tako bi bila brez nadaljnjega dela uničena uporabna vrednost bombaža in preje, materiala in oblike . . . Nadaljnje delo ohranja material in obliko, snov (materijo) in formo . . . S tem se torej ohranja tudi količina delovnega časa, ki je bila vsebovana v bombažu in v bombažni preji . . . To prisvajanje, s katerim živo delo v samem procesu proizvodnje pretvarja orodje in material v telo svoje duše . . .« (GR, S. 266, 267, 268, 269, 270).

K o m e n t a r : Izviren prispevek marksizma k filozofskemu pojmu materije je tudi zgornja Marxova analiza v *Grundrisse*, ki pokaže, da je materija objektivna dimenzija, ki je še posebej izrazito prisotna v človeškem delu. Pri tem nikakor ne gre, kot pri starem objektivističnem in naturalističnem materializmu — za podrejanje človeka ali svetovni ali posebnim materijam, ampak prav narobe — za *podrejanje materije človeku in delu*. Vendar ne samo to: v delu se materija in materialnost, čeprav je prvenstveno vodena in oblikovana po človeku — bolj izrazi in razvije kot v katerikoli drugi živalsko-naravni dejavnosti. Polarnost, se pravi nasprotnost in enotnost teh dveh delov materialnega sveta — človeka in zunanjega sveta — je tako bolj intenzivna kot pri drugih znanih bitjih. Zato je delo intenziven, komplementaren razvoj človeka in (druge) materije, človeka in narave.

Material je tipična pojavna oblika materije v človeškem delu. Material je zunanaj človekove delovne moči obstoječa samostojna narava ali polnarava (polsurovina), ki pa je delovni moči potrebna kot njen prvi predmet dejavnosti. Smer gibanja in spreminjanja tega materiala — zakoniti niz njegovih novih oblik — določa predvsem delovna moč s svojo potrebo, zamisljivo in delovno akcijo. Zato se tudi v nastanku enega produkta pojavi več materialov, ki so lahko vsi oblike ene in iste in vendar spremenljive materije (npr.: surovina — polizdelek I. — polizdelek II. — izdelek, proizvod).

Čeprav podobno Aristotelovi obravnavi materije in forme (ki ima tudi nezavedne antropološke korenine), je to Marxovo izvajanje drugačno, bolj dialektično. V Marxovi analizi noben material ni tako pasiven in neoblikovan kot pri Aristotelovi; vsak od materialov, celo »čisti« prvotni prirodni material, ima tudi lastno obliko in samo zaradi nje je sposoben vsrkati živo, delujočo delovno moč in »delce« drugih materialov (delovnega orodja, umetne energije) in zaradi katere ohranja oboje, svojo lastno substanco in substanco dela. Še bliže: delo tudi objektivno analizira in spreminja substanco »prvega« materiala, ko na primer delo odstrani iz lanu neelastične, trde delce, ohrani pa elastične in jih še bolj okrepi, ko jih poveže v nit in tkanino. Oblika materiala in materije, ki se izrazi zlasti v delu, ni torej samo zunanji prostorski lik materiala, ampak tista notranja razporeditev njegovih delcev (molekul ipd.), ki vsaj delno ostane kot je bila v naravi, vse dokler material obstaja in s pomočjo te svoje notranje oblike vpija delo.

Čeprav je torej delo s svojim smotrom, zamislijo in akcijo glavni ohranjevalec, usmerjevalec in oblikovalec vrednote (in tudi ekonomske vrednosti) vseh materialov, tudi *materiali ohranjajo delo*. S tem vzajemnim, dialektičnim delovanjem se ohranja in množi (kvalitetno in kvantitetno) *enotnost* človekovega dela z naravo in z zunanjim materialnim svetom, ki preko materialov prihaja do jedra človeka in ki jih človek z delom vključuje v svoj človeški svet, veliko bolj intenzivno kot to uspeva drugim živim bitjem.

Tako nastaja v delu znova in znova specifična zgostitev materialne enotnosti sveta in človeka, ki jo določa predvsem delo. Materija se v delu pokaže kot objektivna enotnost sveta in človeka, ki pa je predvsem po človeku določena enotnost; vsaka nadrejenost materije kot nekakšnega absoluta nad človekom se tako v delu zgubi.

Videli pa smo, da je ta materialna človeška enotnost pri človeku odvisna, tudi od oblikovanosti in spreminjanja. Tako je človek *experimentum crucis* medsebojne odvisnosti materije in drugih svetovnih dialektičnih struktur, ki jo opazamo v vsej svetovni dialektiki.

S tem ko delo pri vseh materialih, ki so izvirali drug iz drugega, ohranja in vse bolj izraža neko temeljno skupno lastnost teh materialov (npr. določeno elastičnost surovine, preje in tkanine) in s tem, ko s porabo ta enotna lastnost materiala postane intimni del biti človeka — z vsem tem se, objektivno in subjektivno, človekovemu doživetju in spoznanju zelo izrazito manifestira tista enotnost človeka in njegove objektivnosti, človeka in sveta in človeka in narave, ki jo imenujemo ontološka materialnost.

S stališča človeka pomenijo materiali tisti »drugi«, zunanji del enotnega in samo v tem smislu materialnega sveta, katerega »prvi«, glavni del je za človeka sam človek — oblikovalec, delavec.

Izhodišče in najbolj živo vozlišče te svetovne enotnosti pa je za človeka — tudi objektivno! — antropološko delovna enotnost med subjektom in objektom dela.

»Material« se ne javlja samo v človekovi materialno-ekonomski praksi, ampak v vseh drugih vrstah prakse. Čeprav ima tam (npr. v umetnosti, morali, politiki) zelo specifične in drugačne oblike kot v materialni proizvodnji, so nekatere splošne zakonitosti antropološke materialnosti skupne vsem človeškim praksam.

2. NARAVA IN ZGODOVINA V IZVIRNEM MARKSIZMU

Znana sta dva nasprotna kategorična odgovora glede podnaslovne teme, ki ju razni razlagalci pripisujejo marksizmu:

a) po »marksizmu« naj bi bil človek običajno naravno bitje, ki ne more nikakor, v nobeni smeri, prekoračiti, transcendirati narave (to bi hipotetično imenovali naturalistično verzijo o marksizmu);

b) človek naj bi po »marksizmu« s svojim delom in kulturo popolnoma absorbiral vso naravo tako, da sploh ni več nobene razlike med človekom in naravo, ampak je mogoče govoriti samo še o človeku. To bi bila popolna, povsem brezrazlična identičnost, toda z nasprotnim predznakom kot v naturalizmu; gre za identičnost, ki naj bi jo vzpostavil izključno človeški subjekt potem, ko je popolnoma podredil naravo, in ne za naturalistično vključevanje človeka v običajno naravo; zato naj bi obstajala samo še ena zgodovina, zgodovina človeka; narava ne bi več imela lastne zgodovine (to bi lahko hipotetično imenovali subjektivistično razlago odnosa med naravo in zgodovino).

Seveda bi bilo najlažje obe razlagi zavrniti s kako deklarativno dialektiko, ki frazersko zahteva njuno enotnost. Toda ti hipotetični enostranskosti ne bi bili preseženi, če bi, na primer, nasproti obema zatrdili, da so narava, zgodovina in kultura v marksizmu »tesno povezani«. Čeprav je to res, ni s tem skoraj nič povedanega, zlasti nič resnično dialektičnega, saj mora dialektična metoda dognati, v čem je specifičnost te ali one povezave, ne pa jo samo deklarativno trditi (ker se s tem preobrača v metafiziko).

Stališče izvirnega marksizma do narave in zgodovine je doslej precej manj obdelano, kot zasluži. Je pa tudi precej težavno, ker gre za temeljna antropološka vprašanja: ali se človek po čem razlikuje od (drugih) naravnih bitij; od te možne specifičnosti človeka je tudi odvisno, kaj je človeška zgodovina in, ali je sploh kaj različna od naravne zgodovine.

Zato je verjetno pomanjkljivost nekaterih raziskav v tem, da se niso dovolj vprašale, v čem vidi marksizem bistvo človeka in kako se s tega teoretskega vidika odpira marksizmu nov pogled na naravo in zgodovino.

Tu se pojavijo nove težave, zaradi katerih je odnos človek-narava-zgodovina še bolj zapleten in kar je bil eden od spoznavnih vzrokov težav pri razlaganju vsebine izvirnega marksizma.

Če namreč predpostavimo, da sta človekovo delo in bit več kot običajna nagonsko-živalska narava in če obenem še vedno trdimo, da je človek naravno bitje, se zapletemo v problem: kaj je z naravo »znotraj« dela in znotraj »sveta dela«, znotraj prave človeške zgodovine; ali je torej znotraj človeka še kaj narave?

A) *Specifičnost človeka in narava.* Najprej ugotovimo, kako Marx in Engels obravnavata odnos posebnega človeškega bistva, dela do narave, in to na dveh odločilnih ravneh: a) ko se človek spočne kot specifično bitje dela — in s tem, predpostavimo, kot bitje posebne zgodovine in ne kot navadna sestavina navadne naravne zgodovine; b) ko človek doseže najbolj izrazito specifičnost, ko je zato njegov posebni odnos do narave najbolj izrazit, tj., ko postane človeški človek.

Najbolj značilne misli o tej problematiki najdemo v Nemški ideologiji, v Grundrisse in v Kapitalu.

V Grundrisse Marx takole oriše prve korake človeka kot bitja dela:

»Ljudje začenjajo delati izhajajoč iz neke osnove — najprej iz naravno nastale osnove, potem iz zgodovinske predpostavke.« (GR, S. 209.)

». . . Prvotni pogoji proizvodnje ne morejo biti prvotno tudi sami proizvedeni, ne morejo biti rezultat proizvodnje . . . Prvotni pogoji proizvodnje se pokažejo kot naravne predpostavke proizvajalca . . . Njegov lastni obstoj (telesni) je naravna predpostavka, ki je ni postavil on sam. Ti naravni pogoji . . . so sami dvojni: 1. subjektivne in 2. objektivne narave.« (GR, S. 201.)

». . . Resnično prilaščanje s procesom dela se dogaja pod predpostavkami, ki niso same proizvod dela, ampak se kažejo kot njegove naravne ali božanske predpostavke.« (GR, S. 184.)

». . . Ta odnos do zemljišča in tal . . . je posredovan po naravno nastalem, bolj ali manj zgodovinsko razvitem in modificiranem obstoju individue.« (GR, S. 195.)

V Kapitalu in v vsem Marxovem opusu je za določitev odnosa med človekom in naravo najpomembnejša misel, da pri človekovem delu »nimamo opraviti s prvimi živalskimi instinktivnimi oblikami dela. Tisto stanje, v katerem se človeško delo še ni osvobodilo svoje prve instinktivne oblike, je danes, ko nastopa delavec na blagovnem trgu kot prodajalec svoje delovne sile, že nekaj pradednega. Naša predpostavka je delo v taki obliki, kakršno je lastno edinole človeku.« (Kapital, I, str. 202.)

Čeprav Marx meni, da je človek že zdavnaj zapustil živalsko-instinktivne oblike dela, stoji na istem mestu Kapitala tudi stavek: »Delo je predvsem proces med človekom in naravo, proces, v katerem človek s svojo dejavnostjo posreduje, uravnava in kontrolira menjavo snovi med seboj in naravo. Nasproti naravni snovi nastopa kot naravna sila. Da bi si prisvojil naravno snov v taki obliki, ki bi bila uporabna za njegovo življenje, spravlja v gibanje naravne sile, ki pripadajo njegovemu telesu, roke in noge, glavo in roke. S tem, da s takim gibanjem učinkuje na naravo izven sebe in jo spreminja, spreminja obenem svojo lastno naravo.« (Kapital, I, str. 201, 202.)

V Kapitalu Marx pravi tudi, skupaj z Vicom, da »se zgodovina človeštva razlikuje od zgodovine prirode po tem, da so prvo delali ljudje, druge pa ne.«

K o m e n t a r : Za Marxa je torej nedvomno: človek je prav s svojim delom, kakršnega poznamo danes, že zdavnaj prekoračil nivo vseh živali, ker je prekoračil raven prvih živalsko-instinktivnih oblik dela in tudi svojo lastno naravo, ki jo je imel kot »pračlovek«, ko je bil še samo instinktivno bitje.

Delo je po Marxu nova kvaliteta, ki je drugačna in višja od živalsko-instinktivno-naravnega delovanja. Marx poudarja, da je ta prekoračitev živalskega dela uspela »edinole« človeku, samo in izključno njemu. Če torej iščemo izvor katerihkoli posebnih dogajanj v človeku — bodisi da gre za posebno človekovo zgodovino, bodisi za posebno človekovo odtujitev in osvoboditev, ki jih ne pozna prvotna narava — moremo najti ta izvir le v delu kot jedru bistva človeka.

Čeprav se je delo tako emancipiralo od celotne prvotne narave — tudi od lastne človekove prvotne narave — se nikakor ne more od nje absolutno ločiti niti je popolnoma vtopiti vase.

Delo ostane, kot poudarja Marx v Kapitalu, vedno in »predvsem« proces med človekom in naravo. Del prvotne narave izven človeka je torej vedno nujni

pogoj dela, je vedno v odnosu z delom. Ta zunanja narava, ki je nujna delu, je prav tista naravna snov, je tisti naravni material, ki daje človeku prve predmete in prva sredstva dela. Zunanja narava je tista materija, ki nastopa, kot sem omenil v prejšnjem oddelku, kot raznovrstni »material« dela.

Vse to dokazuje: v izvirnem marksizmu so antropološke in ontološke kategorije — človek, delo na eni in materija, svet in narava na drugi strani — tesno povezane, zlasti v teoriji dela in niso niti antropologistično niti ontologistično absolutizirane.

Ker narava, svet in materija obstoje dejansko, tudi na sebi in izven človeka, in ker so obenem tesno povezane z njim, se odnos med antropološkim in ontološkim vidikom materije v človekovem delu pojavlja vedno kot enotnost različnega in nikoli samo kot eno (antropološko) ali samo kot drugo (ontološko). Ta polarno dialektična enotnost med antropološkim in ontološkim je med vsemi filozofskimi smermi najbolj značilna za izvorni marksizem, ker le-ta zakonitost človek-svet najbolj dosledno izraža in zamišlja in ker si ga ne izmišlja spekulativno kot nekatere druge filozofije.

Izvorni marksizem je torej nedvomno najbolj oddaljen bodisi od subjektivističnih, idealističnih in spekulativističnih, bodisi od objektivističnih, naturalističnih, materialistično-metafizičnih razlag človeka in sveta in njunega odnosa. Katerakoli od teh enostranskih razlag je popolnoma neutemeljena, če jih poskušajo pripisati izvirnemu marksizmu.

Za Marxovo teorijo dela in človeka je značilno razlikovanje dveh vrst narave: narave »izven sebe« (= izven človeka) in človekove lastne narave. Ker bomo Marxove poglede na razne vidike človekove notranje narave še razčlenili, naj omenim tukaj samo, da je v navedeni misli v »Kapitalu« najprvotnejši (ne pa najpomembnejši!) vidik človekove notranje narave, ki je stalno aktiven v človeškem delu — človekova biološka narava (»da bi prisvojil naravno snov, spravlja v gibanje naravne sile, ki pripadajo njegovemu telesu . . .«, »Kapital«, str. 201).

Prvotne predpostavke celotnega človeškega dela in zato tudi človekove zgodovine, kulture in odtujitve so genetično naravne in niso nastale šele z delom in produkcijo. Genetično, časovno je torej prvi izvor vsega človeškega dela »navadna« narava; zgodovina narave je genetično-časovni izvor zgodovine človeka. *Toda prvi genetično-časovni izvor nikakor ni glavni vzrok in glavna vrednota človeka — to je človečno delo, ki uresničuje človečno celovitost.*

Vse predpostavke človekovega dela — tako zunanje kot lastne, tako subjektivne kot objektivne — so nastale genetično iz prvotnih naravnih predpostavk. Marx poudarja v Grundrisse, da so kasnejše prave človekove zgodovinske predpostavke nastale iz naravnih predpostavk.

Vendar se po Marxu zgodovina narave in zgodovina človeka tudi bistveno razlikujeta, saj se delo in zunanja narava pri vsej svoji enotnosti razlikujeta vedno, naj delo doseže svojo prvo pravo človeško raven ali pa najvišjo, razvito stopnjo.

Odnos dela in narave je torej nujno še nadalje precizirati: kakšno je njuno prepletanje in razlikovanje na višji zgodovinski stopnji človeka; kako se je delo razvilo iz narave, kako zgodovina človeka iz zgodovine narave? O tem podrobneje v naslednjih točkah.



B) *Nekatera nejasna mesta*. Nujno se je zaustaviti, če kritično pretresemo vse vidike izvirnega marksizma, tudi ob nekaterih nejasnih mestih v njegovih delih. Gre za mesta, ki morda na prvi pogled zbujajo vtis, da je Marx ali a) naravo popolnoma vtopil v človekovem delu, da je torej Marx subjektivist ali b) da je Marx človeka in delo popolnoma vtopil v naravi, da je torej objektivist in naturalist.

ad a) Navajam in sproti komentiram mesta, na katera se domnevno nanaša prva ocena. V Nemški ideologiji najdemo tudi misel:

»Poznamo le eno samo znanost, znanost zgodovine. Zgodovino je mogoče opazovati z dveh strani, razdeliti na zgodovino narave in zgodovino ljudi. Obeh strani pa ne gre ločevati: kar obstoje ljudje, se zgodovina narave in zgodovina ljudi medsebojno pogojujeta.« (ID, II, str. 17.)

K o m e n t a r : Če iztrgamo samo besede »eno samo znanost, znanost zgodovine«, bi se res zdelo, da za Marxa obstoji samo en predmet znanosti, samo človek in njegova zgodovina. Toda v nadaljevanju iste misli je Marx jasno izrazil stališče, da se narava in človek in njuni zgodovini »medsebojno pogojujeta«, kar pa je mogoče le, če imata skupno in obenem tudi vsaka svojo posebno vsebino; le tedaj lahko delujeta druga na drugo, le tedaj sta komplementarno-dialektični.

Na kasnejšem mestu Nemške ideologije očita Marx Feuerbachu, da ob socialnih vprašanjih

»... nikoli ne govori o človeškem svetu, ampak se vsakič zateče v zunanjo naravo, in sicer v *tisto* naravo, ki še ni spravljena pod človeško gospodstvo. Ampak z vsako novo iznajdbo, z vsakim napredkom industrije je od tega terena odtrgan nov kos in tla, na katerih rastejo primeri za podobne Feuerbachove stavke, postajajo tako čedalje manjša.« (ID, II, str. 56.)

Komentar je tu skoraj odveč, saj iz Marxove trditve o širjenju človekovega gospodstva nad naravo nikakor ne moremo sklepati, da jo je človek s tem dokončno podredil in absorbiral in da narava po Marxu ne obstoji več na sebi.

V Ekonomsko-filozofskih rokopisih stoji tudi misel:

»... Toda tudi *narava*, vzeta abstraktno, za sebe fiksirana v ločitvi od človeka, ni za človeka *nič*. Da jo abstraktni mislec, ki se je odločil za motrenje, motri abstraktno, se razume po sebi. Kot je mislec vključil in položil naravo v svojo podobo, ki je njemu samemu skrita in zagonetna, kot absolutno idejo, kot stvar mišljenja, tako je v resnici, vtem ko jo je izpustil iz sebe, izpustil iz sebe samo to *abstraktno naravo*...« (ID, I, str. 395.)

K o m e n t a r : Če zopet iztrgamo besede »narava ni za človeka nič«, se nam bo zdelo, da Marx naravo popolnoma zoži na človeka, da jo popolnoma ukine kot nekaj samostojnega. Seveda pa že branje naslednjega stavka pokaže, da tistega abstrahiranja narave, zaradi katerega postane le-ta »nič za človeka«, ne izvaja niti sam Marx niti dialektični materializem nasploh, ampak idealistični abstrakcionizem.

Podobno kritiko idealizma najdemo tudi v Sveti družini:

»V *Heglu* so trije elementi, *spinozistična substanca*, *Fichtejevo samozavedanje*, *Heglova* nujno protislovna *enotnost obojega*, *absolutni duh*. Prvi element je metafizično travestirana *narava* v ločitvi od človeka, drugi je metafizično travestirani *duh* v ločitvi od narave, tretji je metafizično travestirana *enotnost obeh*, *dejanski človek* in *dejanski človeški rod*.« (ID, I, str. 526, 527.)

Ločevanje narave od človeka tudi po tej Marxovi razlagi ni samo ali prvenstveno »greh« metafizičnega materializma, ampak tudi samega idealizma.

ad b) Med mislimi iz izvirnega marksizma, ki človeka na videz vtope v naravi, so tudi tri mesta iz Ekonomsko-filozofskih rokopisov:

»To, da je človekovo fizično in duhovno življenje povezano z naravo, nima drugega smisla kot da je narava povezana s samo seboj, kajti človek je del narave.« (ID, I, str. 308.)

»Ta komunizem je kot dovršen naturalizem = humanizem, kot dovršen humanizem = naturalizem, je *resničen* razplet spora med človekom in naravo ter človekom . . .« (ID, I, str. 332.)

»Zgodovina sama je *dejanski* del zgodovine narave, spreminjanja narave v človeka. Naravoslovje bo postalo pozneje prav tako znanost o človeku, kot bo znanost o človeku obsegala naravoslovje: bo *ena* znanost.« (ID, I, str. 342.)

K o m e n t a r : Predvsem so te misli dokaz, da »mladi« Marx ni — kot menijo večkrat njegovi subjektivistično-idealistični in objektivistično-materialistični razlagalci — napol materialist in napol idealist, ampak se celo zdi, da je ta del »mladega« Marxa »preveč« materialističen in »preveč« naturalističen, ker se zdi, da preveč zvaaja človeka samo na nedoločeno naravo. Zdi se, da Marx ne upošteva tistega preraščanja prvotne narave, ki ga tako močno poudarja kasneje v »Kapitalu«. Vendar pa so te »enostranskosti« mladega Marxa bolj stilistične in terminološke, so bolj šibek način izražanja, niso pa vsebinske slabosti, slabosti v temeljnih izhodiščih in v temeljnih izvajanjih.

To vprašanje se začne razjasnjevati že v *samih* Ekonomsko-filozofskih rokopisih, ko isto tematiko bolj precizirajo:

»Toda človek ni samo naravno bitje, ampak je *človeško* naravno bitje, tj. za sebe samo bivajoče naravno bitje, zatorej *generično* bitje, kot kakršno se mora potrjevati in udejstvovati tako v svoji biti kot v svojem vedenju. Niti *človeški* predmeti torej niso naravni predmeti, kakor se neposredno ponujajo, niti *človeški* čut, kakršen je neposredno, kakršen je predmetno, ni *človeška* čutnost, človeška predmetnost. Niti narava — objektivno — niti narava subjektivno ne biva neposredno *človeškemu* bitju adekvatno. In kot mora vse naravno *nastati*, tako ima tudi *človek* akt svojega nastajanja, *zgodovino*, ki pa je zanj zavesten in zato kot akt nastajanja z zavestjo se odpravljajoč akt nastajanja. Zgodovina je resnična naravna zgodovina človeka.« (ID, I, str. 385.)

K o m e n t a r : Medtem ko se v Ekonomsko-filozofskih rokopisih nahajajo nekatere teze, ki na videz govore o Marxovem materialističnem naturalizmu (= človek je samo preprosta narava), najdemo v istem tekstu začetke podrobnejših razčlemb, ki pokažejo izhode iz navideznih težav. Glede tega je izredno pomemben Marxov poudarek v zadnji navedbi, da človek ni običajno naravno bitje, ampak bitje, katerega narava je po nečem drugem dobila take posebnosti, da se ne more več preprosto izenačiti, identificirati z drugimi naravnimi bitji.

Razviti človek je po nečem drugem (od narave) tako posebno bitje, da mu neposredno — kot poudari Marx — ni »adekvatna«, ni ustrezna niti njegova primarna subjektivna narava niti primarna objektivna, zunanja narava. Za človeka na tej stopnji običajni naravni predmeti sploh še niso »človeški« predmeti.

»Akt nastajanja« te posebne človeške narave je njegova zgodovina, kot izrečno pravi Marx. Toda tu še ni odgovora: V čem se zgodovina človeka razlikuje

od običajne naravne zgodovine? Ali ima tudi človekova zgodovina svoj vzrok v tistem drugem, ki določa zgodovino kot človeško zgodovino in ki določa človeško naravo kot posebno naravo?

C) *Narava, delo in zgodovina*. Ali na vprašanje, ki smo ga zastavili na koncu prejšnjega odstavka, lahko dobimo kak poskus odgovora pri samem »mladem« ali »kasnejšem« Marxu? Kakšno težo ima tak odgovor? Poglejmo tekste, ki se mu najbolj približujejo že v Ekonomsko-filozofskih rokopisih:

»Praktično ustvarjanje predmetnega sveta, obdelovanje neorganske narave je spričevalo človeka kot zavestnega generičnega bitja, t.j., ki je v odnosu do rodu kot do svoje lastne bitnosti ali do sebe kot do generičnega bitja.« (ID, I, str. 309.)

Marx takoj pripominja, da gre tu za razliko človeške proizvodnje od živalske proizvodnje, ki je v tem, da človek

a) »proizvaja univerzalno«,

b) »proizvaja v svobodi od (materialne) potrebe«,

c) »reproducira vso naravo, proizvaja po meri sleherne vrste«. (ID, I, str. 309.)

Le malo naprej pa Marx pravi:

»Toda vtem ko za socialističnega človeka *vsa tako imenovana svetovna zgodovina* ni nič drugega kot ustvarjanje človeka s človeškim delom, kot nastajanje narave za človeka, ima le-ta torej nazorni, neizpodbitni dokaz o svojem porajanju po samem sebi, o svojem *procesu nastajanja*.« (ID, I, str. 344.)

»... *Dejansko*, dejavno človekovo zadržanje do samega sebe kot generičnega bitja ... je mogoče samo potem, da le-to dejansko spravi iz sebe vse svoje *generične moči* — kar je spet mogoče samo s pomočjo celotnega človekovega delovanja, samo kot rezultat zgodovine ... « (ID, I, str. 379.)

K o m e n t a r : Tisto drugo, po čemer predčloveška, živalska narava postaja človeška narava, je za Marxa že v Ekonomsko-filozofskih rokopisih — »praksa«, »produkcija« in »delo«. Če je produkcija tisto, kar postavlja nov predmet, ki je potreben nekemu bitju za njegov obstoj, potem producira tudi del živali. Toda njihova produkcija nima, kot ugotavlja Marx že v Ekonomsko-filozofskih rokopisih, niti od daleč tistih obsežnih in globokih učinkov na naravo in ni sposobna tiste samodejavnosti, ki jo vsebuje človeško delo.

To pomeni, da je po Marxu samo v posebnosti človekovega dela iskati tisto drugo, kar povzroči temeljni obrat iz zgodovine narave v zgodovino človeka; tisto drugo, s čimer si človek podreja naravo tako, da, vključena v človeško zgodovino, dobi bistvene nove poteze, se pravi, da postane le »material«, snov dela. S tem podeli delo naravi bistveno novo obliko in vsebino. Zato Marx utemeljeno meni, da je vsa človeška zgodovina rezultat dela. Zgodovina je zanj »ustvarjanje človeka s človeškim delom«; tu narava »na sebi« postaja tudi narava »za človeka«.

Kot smo videli, je Marx še posebej insistiral, da narava in materija, ki je predmet dela, ohranja vedno svoje določene objektivne notranje značilnosti na vsej svoji poti do najbolj zapletenega proizvoda.

Toda pravkar navedene Marxove misli tudi nakazujejo, da materija-objekt sicer v proizvodnji ohrani del svoje notranje vsebine in da obenem v isti proizvodnji in proizvodu dobiva tudi nove oblike in vsebine, ker je delo naravo tako preoblikovalo in tako spojilo z drugimi človeškimi in naravnimi sestavinami (na primer z orodji, z umetno energijo, z drugimi surovinami), da postane prvotna narava zaradi vseh teh sprememb in zvez nekaj, kar še nikoli ni bila in kar ni-

koli ne bi mogla postati v nečloveški naravi, v izvenčloveškem svetu. Šele tako »podrejena« narava je človeška narava in del človeške zgodovine. Tako spremenjena narava postane notranji del človeškega bistva in biti in se, združena z njimi, bistveno razlikuje od predčloveške, se pravi od »gole« in »čiste« biološke, »čiste« kemične in »čiste« fizikalne narave. Človek, kot pravi Marx v Kapitalu, »razvija potence, ki spijo v njegovi naravi in podreja igro njenih sil svoji lastni oblasti«. Človek ne podreja z delom torej le zunanje, ampak tudi notranjo živalsko naravo.

Marx zato v Nemški ideologiji utemeljeno trdi, da se na vsaki stopnji zgodovine nahaja

»... historično ustvarjeno razmerje do narave in individuov med seboj, ki je vsaki generaciji zapuščeno od njene predhodnice, masa produktivnih sil, kapitali in okoliščin, ki jo sicer po eni plati nova generacija modificira, ki pa tudi po drugi plati tej generaciji predpisuje njene lastne življenjske pogoje in ji daje določen razvoj, poseben značaj — da torej okoliščine prav tako delajo ljudi kot ljudje okoliščine.« (ID, II, str. 49, 50.)

Kot vemo, sta Marx in Engels skupaj — kar je prišlo do izraza zlasti v Tezah o Feuerbachu — smatrala, da je prav za njun materializem značilna ugotovitev, da tudi »ljudje delajo okoliščine« in ne samo narobe, kot lahko meni kak sociologizem, ekonomizem ali geografski materializem. Tu, v tem delovanju na »okoliščine«, je za izvorni marksizem glavni izvir specifične človeške zgodovine.

Za človeško zgodovino je bistveno — ker izvira iz dela — da ljudje lahko (poudarjamo: le *lahko* in ne *zagotovo!*):

a) s svojo delovno kreativno sposobnostjo bistveno bolj vplivajo na svoje okoliščine — družbene in naravne — kot vsa druga znana bitja; v tem je svojska značilnost človeške zgodovine, ki jo razlikuje od izvenčloveške narave;

b) da se človekovo lastno delovanje lahko njemu samemu bolj odtuji in postane sovražno kot delovanje kateregakoli drugega znanega bitja.

Kreativni moment človeške zgodovine pa najbolj razjasnijo šele definicije v Kapitalu, kjer Marx precizno označuje glavne izvore človeške ustvarjalnosti: samo človeku lastno in edinstveno ustvarjalno sposobnost zamišljanja, sposobnost postavljati zavestne namene.

Spet se je pokazalo, da je za izvorni marksizem delo glavni skupni imenovalec vsega človeškega, vseh družbenih oblik, vse zgodovine, človeške osebnosti, svobode, odtujitve in podobno.

3. POSEBNA NARAVA ZNOTRAJ ČLOVEŠKE ZGODOVINE IN DRUŽBE

Izraza »narava« in »naravnost« imata v izvirnem marksizmu več različnih pomenov, ki so, kot smo delno že pokazali, med seboj povezani:

- a) predčloveška (mrtva in živa) narava,
- b) »notranja« človeška narava in
- c) »zunanja« človeška narava, ki priteka v človeško delo.

Obe zadnji obliki narave se pojavljata kot momenta vsakega delovnega akta, že v odnosu posameznega delavca do sebe in zunanje narave.

Poleg teh pomenov in vidikov narave, ki so, kot smo videli, objektivno in logično povezani in razvrščeni okrog dela kot skupnega žarišča, se v izvirnem marksizmu pojavlja še en pomen besede »narava«. Tega bomo najprej pokazali v kontekstu Marxovih misli, ki imajo v glavnem isti smisel vse od Prispevkov k židovskemu vprašanju do Kapitala.

Iz Prispevka etc. I. je značilno zlasti naslednje Marxovo izvajanje:

»Svoboda sebičnega človeka in priznanje te svobode pa je priznanje *neobrzdane* gibanja duhovnih in materialnih prvin, ki tvorijo njegovo življenjsko vsebino. Človek se zaradi tega ni osvobodil svoje religije, dobil je versko svobodo. Ni se osvobodil lastnine. Dobil je svobodo lastnine . . . *Vzpostavitev politične države* in razpad meščanske družbe v neodvisne *posameznike* . . . se izvrši v povsem istem aktu. Človek, kakršen je kot član občanske družbe, *nepolitični* človek, pa se nujno pojavi kot naravni človek. *Droits de l'homme* (človekove pravice) se pojavijo kot *droits naturels* (naravne pravice), zakaj zavestna dejavnost se osredotoči na politični akt. *Sebični* človek je *pasiven*, zgolj *najdeni* rezultat razpadle družbe, predmet *neposredne gotovosti*, torej *naraven* predmet.« (ID, I, str. 179.)

V Nemški ideologiji pa najdemo stališče:

». . . Produktivne sile se kažejo kot popolnoma neodvisne od individuov in so od njih odtrgane, kot neki poseben svet poleg individuov, kar temelji v tem, da eksistirajo individui, katerih sile so, razdrobljeni in v medsebojnem nasprotju . . .« (ID, II, str. 90, 91)

V Grundrisse pa Marx razpravlja o družbenih odnosih, ki so na razviti družbeno-zgodovinski stopnji pogoji eksistence posameznikov, in pravi glede teh odnosov in pojmov:

»In ti so zopet neodvisni od individue in se pojavljajo, čeprav jih poraja družba, tako rekoč kot naravni pogoji, se pravi kot pogoji, ki jih individue ne morejo kontrolirati.«

Marx je v Kapitalu, v prvem predgovoru, omenil »naravne zakone kapitalistične produkcije« in poudarja, da mu v Kapitalu »gre za te zakone same« (Kapital I, str. 10). In malo naprej dodaja:

»Tudi če katera družba odkrije naravni zakon svojega razvoja — in končni smoter tega dela je, da odkrije zakon ekonomskega razvoja moderne družbe — le-ta naravnih razvojnih faz ne more niti preskočiti niti odpraviti z dekreti.« (Kapital, I, str. 12.)

K o m e n t a r : Posebni pomen, ki ga beseda narava — in s tem posredno tudi zgodovina — dobi v izvirnem marksizmu v zvezi z družbo, je razviden iz pravkar navedenih tekstov in se uvršča poleg doslej omenjenih pomenov, saj se ne more z nobenim od njih identificirati. Gre za *posebno družbeno naravo* v tipičnem razdobju razvite delitve dela, v celotni epohi razredne družbe in razredne odtujitve.

V tem razdobju se vse bolj razvija, kot pravi Marx, »neobrzdano gibanje duhovnih in materialnih prvin«. To pomeni, da se v tem zgodovinskem razdobju znotraj človeške zgodovine in družbe, ki sta že zdavnaj zapustili predčloveško živalsko stanje, pojavi neka nova in silovita stihija, ki je človek razredne družbe (pogosto) ni obvladal. Ta stihija, ta neobrzdano, sploh ni več predzgodovinska

in izvenzgodovinska stihija, kot je orkan, ogenj v deviški preriji ali erupcija vulkana.

Ta posebna stihija je tipični lastni del že izrazite človeške družbe in zgodovine. In to stihijo, ki jo sestavljajo »sebični« posamezniki, Marx zopet imenuje »narava«. Ali je tako Marxovo označevanje in vsebinsko razlaganje utemeljeno?

Kot smo dejali, ima Marxov izraz »narava« več povezanih pomenov in podpomenov. Prej smo omenili, da določeni podpomeni tega Marxovega termina (narava) zajemajo tisto pojavnost izven človeka in v njem samem, ki je obstajala še preden se je človek razvil v »neživalsko« bitje, v bitje dela, in ki je bila genetično-časovno predpogoj dela in na delu utemeljene družbenosti in zgodovinskosti. Zadnji omenjeni pomen Marxovega termina »narava« pa se ne nanaša na to notranjo ali zunanjo naravo, ki je šele predpogoj dela, družbenosti in zgodovine.

Družbena stihija, ki jo obravnavamo in ki jo zajemajo zadnje navedbe iz Marxovih del, izvira že iz samega dela, iz rezultatov očlovečenega dela, iz družbenega dela, iz človeške zgodovine; ta stihija in narava je že del človeške zgodovine.

Ali ni Marx prišel s tem v protislovje s prejšnjimi pomeni besede »narava«, ki jih je sam razvil? Menim, da nikakor ne.

To, kar Marx znotraj same človeške družbe in znotraj same družbene zgodovine imenuje narava, ima s prvotno naravo, ki je predpogoj dela, dejanske skupne vsebine: stihijnost, stihijno zakonitost. Stihijnost namreč ne pomeni brezzakonitosti in kaosa, ampak pomeni zakonitost, ki je ne obvlada človekovo delo v obliki družbeno-zavestnega, načrtnega (= zamišljajškega) delovanja. In za vso razredno zgodovino in zlasti za kapitalizem, ki ga Marx še posebej obravnava v Kapitalu, je zelo značilna vse bolj intenzivna družbeno-zgodovinska stihijnost, ki je večja kot v predhodnih družbenih formacijah: velike svetovne gospodarske krize, svetovne vojne, uničevanje naravnih in človeških virov so le nekatere njene izrazite manifestacije.

Zaradi tega Marx utemeljeno pokaže, da se v človeški družbi razvija nov in specifičen vidik naravne stihije, če naravo razumemo kot vse tisto, kar je izven človeške ustvarjalnosti, kulturnosti in vse tisto, kar je po sebi obstoječa objektivnost ustvarjalnosti (npr. tiste naravne lastnosti, ki jih je material obdržal tudi, ko se je vključil v izgotovljeni proizvod).

Precej očitno pa je tudi, da je velik del zgodovinsko-družbene stihije prav tisto, kar imenujemo odtujitev in postvarjenje v razredni družbi. Za odtujeno in postvarelo delo je značilno, da se je iztrgalo ustvarjalni družbeni kontroli človeštva in kot stihija zavladalo nad njim.

In kaj bo z naravo v razvitem socializmu?

Zdi se mi, da je glede tega malo preveč optimističen in tudi malce metafizičen Engelsov sklep v Antidürring:

»Zakone svojega lastnega dejanja in nehanja, zakone, ki so jim stali doslej kot tuji, ljudem gospodujoči naravni zakoni nasproti, uporabljajo sedaj ljudje s popolnim stvarnim znanjem in jih imajo s tem popolnoma v rokah . . . Šele od tega trenutka dalje bodo delali ljudje popolnoma zavestno svojo zgodovino sami . . .« (Antidürring, str. 327, 328)

Po tem stališču naj bi človek v razvitem socializmu tako rekoč povsem obvladal stihijo v družbi in popolnoma izločil naravo kot stihijo iz notranjosti očlovečene družbene zgodovine.

Mislim, da je to pretirani izraz neke resnične možnosti. Res je možen obrat v naslednji smeri: medtem ko je v razredni družbi in zlasti v kapitalizmu, družbena stihija vladala nad družbenim načrtovanjem (ali pa tega sploh ni bilo), lahko v razviti komunistični družbi postane humano načrtovanje odločilna sestavina zgodovine, ki je močnejša od stihije. Toda po vsej verjetnosti ne bo načrtovanje nikoli absolutno obvladalo in izločilo stihije, niti notranje človeške-individualne niti družbene, ker človek ni absolutno vsemočno bitje, ki bi lahko z umom, z znanostjo in s tehniko popolnoma obvladalo verjetno brezkončni svet, kot je menil meščansko-prosvetljski optimizem.

Človek in človeštvo lahko obvladuje le vse večje in odločilne »dele« svetovne in svoje lastne družbene in individualne stihije, ne more pa doseči, da bi iz obvladanih delov in njihovih odnosov popolnoma izločil njihovo lastno, se pravi stihijno zakonitost (četudi je podrejena); ne more v popolnosti doseči, da ta notranja stihija ne bi po svoje delovala, potem ko je podrejena, in da ne bi v človeško obvladane dele narave in človeštva vdirale zunanje stihije in se povezovale z notranjo stihijo.

Glede tega smo po sedanjih izkustvih le »umerjeno«, le »realno« optimistični: novi, kvalitetni vzponi človeške načrtne družbene dejavnosti (= družbenega dela) so sposobni obvladati tudi take nove proboje stihije. Ni pa izkustveno utemeljena predpostavka, da bi človek lahko kdaj stihijo nasploh in njene preboje v njegov svet popolnoma izločil, da bo lahko ustvarjal svoj človeški svet popolnoma neodvisno od svetovnega in prirodnega, objektivnega materiala, samo »iz človeka samega«, in da se bo kdaj popolnoma izognil naravnim zakonitostim ali pa jih popolnoma uničil ali popolnoma obvladal.

Verjetno bo družbena zgodovina vedno, tudi v prihodnje, rezultanta, ki jo bosta določala tako načrtovanje kot stihija (Marx in Engels: človek ustvarja okoliščine in narobe). Možna pa je premoč humanega načrtovanja, ki je glavna značilnost socializma in samoupravne asociacije. To je lahko začetek nove, prave človeške zgodovine.

Religija — sociološki in filozofski vidiki

DR. JANEZ STREČNAR

Univerza na Ljubljani, Filozofska fakulteta, Inštitut za sociologijo in etnologijo

Ljubljana, 2004

1. Uvod

Religija je ena od temeljnih kategorij, ki jih uporablja vsi ljudje. Vendar pa je njena definicija in razumevanje zelo sporna. V tem prispevku bom skušal razložiti, kaj pomeni religija in kako se razlikuje od drugih oblik vere in pobožnosti.

Religija je po navadi razumevana kot skupina ver in pobožnosti, ki so povezane s skupno vero v božanstvo ali božanstva. Vendar pa je to definicija, ki je precej omejena, saj ne upošteva različnih oblik vere, ki niso povezane s božanstvom, kot so na primer budizem ali hinduizem. Poleg tega je tudi definicija, ki ne upošteva različnih oblik pobožnosti, ki niso povezane s vero, kot so na primer meditacija ali jogi.

Religija je torej pojem, ki je zelo širok in vsebuje različne oblike vere in pobožnosti. Vendar pa je to definicija, ki je precej omejena, saj ne upošteva različnih oblik vere, ki niso povezane s božanstvom, kot so na primer budizem ali hinduizem. Poleg tega je tudi definicija, ki ne upošteva različnih oblik pobožnosti, ki niso povezane s vero, kot so na primer meditacija ali jogi.

Religija je torej pojem, ki je zelo širok in vsebuje različne oblike vere in pobožnosti. Vendar pa je to definicija, ki je precej omejena, saj ne upošteva različnih oblik vere, ki niso povezane s božanstvom, kot so na primer budizem ali hinduizem. Poleg tega je tudi definicija, ki ne upošteva različnih oblik pobožnosti, ki niso povezane s vero, kot so na primer meditacija ali jogi.

Religija in »pogoji obstoja (razrednih) družbenih formacij«

Fetišizem in nevidnost razrednih odnosov v kapitalsko-blagovnih odnosih

MARKO KERŠEVAN

I. MARXOVO IZHODIŠČE ZA ANALIZO RELIGIJE

Marx je dvakrat — najprej v tezah o Feuerbachu in nato eksplicitno v Kapitalu — načrtal in ovrednotil dvoje poti za analizo religije.

»Feuerbach izhaja iz akta religiozne samoodtujitve, podvojenosti sveta na religiozni in posvetni. Njegovo delo je v tem, da razreši religiozni svet v njegovo posvetno osnovo. Ampak, da se posvetna osnova odpne od same sebe in se fiksira kot samostojno kraljestvo v oblakih, je razložljivo le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-sami te posvetne osnove. To samo je treba tako (najprej — Engels) razumeti v njenem protislovju in kot (nato — Engels) praktično revolucionirati.« (Teze o Feuerbachu MEID II, str. 358—364.)

»Veliko lažje je z analizo odkriti posvetno jedro meglenih religioznih predstav kakor obratno, izvesti iz vsakdanjih življenjskih razmer njihove ideološke (verhimmelte — ponebesne, posvečene, religiozne predstave. Le-to pa je edina materialistična, to je znanstvena metoda.« (Kapital I, MEW 23, str. 393, CZ, str. 423.)

Prva pot je znana: sledeč Feuerbachovi opredelitvi »teologija je antropologija«, podprti z občo teorijo družbene zavesti (in tako tudi religije) kot odseva družbene biti, skušamo religioznim predstavam odkriti njihove »zemeljske«, tj. ekonomske, politične in »vsakdanje življenjske« ekvivalente kot njihova »jedra« in »izvore«; natančneje: iščemo njihovo zemeljsko, človeško jedro, osnovo, izvor, tako da iščemo njihove zemeljske oz. človeške ekvivalente. Kot kaže že Feuerbachovo ime, metoda ni specifično marksistična; tudi sicer jo srečamo pri nemarksističnih avtorjih, le da se jedro-osnova religioznih predstav išče v drugih družbenih in človeških pojavih, zlasti v svetu človeške psihe (tipičen primer je Jungova analiza religije), v raznih vidikih medčloveških odnosov, naravnih pojavih in odnosih do njih. Postopek je lahko zelo preprost in sestoji iz iskanja očitnih podobnosti med poljubno izbranimi in izoliranimi religioznimi predstavami ali njihovimi določenimi vidiki in očitnimi družbenimi ali psihološkimi dejstvi (primer: Kristus Kralj — vladar na zemlji)). Postopek je lahko tudi zapleten in poskuša prikazati, kako določenemu površnemu pogledu sploh neopazna, a bistvena značilnost religije ustreza (in torej odraža, izraža, izhaja) določeni, za vsakdanje mišljenje ravno

tako neopaženi družbeni stvarnosti (npr. določene Goldmannove analize religije obdobja francoske absolutistične monarhije).¹

Tudi če so bili s tako metodo doseženi rezultati, mimo katerih ne more iti nobena analiza religije, je vendar njena slabost očitna: navsezadnje je odvisna od prodornosti in iznajdljivosti pri iskanju in/ali konstruiranju omenjenih ekvivalentov, ne da bi imela v sebi vgrajene kriterije, ki bi omogočali izločanje tako povsem banalnih analogij kot neobzdranih spekulacij. Ne bi se spuščali v kritiko, ki jo je pred časom lepo formuliral sovjetski avtor Levada: odkritje podobnosti nekih bogov z zemeljskimi junaki še ne razloži, od kod božanski karakter le-teh,² oz. kaj so sploh tisti »oblaki«, o katerih metaforično govori Marx, v katerih naj bi se odražalo zemeljsko jedro. Še manj lahko odgovori na vprašanje, ki ga Marx naslavlja na Feuerbacha: *zakaj* določeni religiozni pojavi sploh dobijo svojo religiozno podobo in *zakaj* se utrdijo v oblakih kot »samostojno kraljestvo«.

Marx zato šteje za edino materialistično in znanstveno drugo, »težjo« pot: razviti iz vsakokratnih dejanskih življenjskih razmer njihove »ponebesene« oblike. Vzeta izolirano in dobesedno, pušča Marxov napotek odprta številna vprašanja, tako glede tega, kaj razumeti z »razviti« (entwickeln), kaj vse so lahko »dejanske življenjske razmere« in tudi kaj vse so »ponebesene« (verhimmelte) podobe.

Formalno zelo širok pojem »dejanskih življenjskih razmer« Marx v predhodnem tekstu zožuje in opredeljuje s *tehnologijo*, z aktivnim odnosom človeka do narave in z njegovimi *družbenimi* življenjskimi razmerami — ne da bi tekst-opomba stremela po razčlenitvi in preciziranju. Iz konteksta Marxovega dela je seveda očitno, da mu gre za (dialektično) *miselno* razvitje, *zavestno* miselno rekonstruiranje tistega razvijanja religiozних oblik iz dejanskih življenjskih razmer, ki ga po Marxu opravijo (religiozni) ljudje sami, v svojih odnosih in svoji zavesti — ne da bi se tega zavedali, ne da bi se zavedali, da to počno.

Prvo vprašanje je, ali se pri tem izognemo nevarnosti, da le navidezno, po načinu predstavljanja, presežemo prvo pot, v resnici pa ostajamo znotraj nje. Obstaja namreč nevarnost, da zopet vzamemo poljubne obstoječe religiozne oblike (ali celo površne predstave o njih) in nato miselno z večjo ali manjšo dozo »dialektike« prisilimo določene družbene pojave, da porodijo izbrano religiozno podobo. Toda prav očitna teleološkost *takega* »samorazvoja« k zaželenemu in od nas naprej fiksnemu cilju, zbuja dvom o veljavnosti takega postopka.

Temu se lahko poskušamo izogniti tako, da začnemo z »dejanskimi življenjskimi razmerami« brez vnaprejšnje opredelitve določenih religiozних pojavov kot predmeta raziskave, tako da skušamo iz samih družbenih oblik in vsebin razviti — miselno rekonstruirati ali prognozirati — ustrezne religiozne oblike. Vzorec in temelj takega postopka je seveda Marxova analiza blaga z dialektičnim razvitjem njegovih notranjih protislovij in s tem razkritje, kako iz »protislovnega značaja blaga kot produkta kapitala« izhaja »... uravnavanje celotne produkcije preko vrednosti in kako že blago vključuje postvarelost družbenih produkcijskih odnosov in subjektivizacijo materialnih temeljev produkcije, kar je značilno za ves kapitalistični produkcijski način« (Kapital III, CZ, str. 887, MEW 25, str. 587). Še več,

¹ Goldman: Le dieu caché. Etudes sur la vision tragique dans Les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine, Paris, Gallimard 1956.

² J. Levada: Social'naja priroda religii, Moskva, 1965, str. 63, 93.

po skrajni interpretaciji naj bi Marxova analiza blaga, menjave in kapitalsko blagovne produkcije, ki je pokazala vključenost »religije vsakdanjega življenja« (»fetišizma«, »mistike« in »teologije« blaga, denarja in kapitala) v proces (re)produkcije družbe blagovnih proizvajalcev oz. kapitalsko blagovnih odnosov, v *bistvu* — čeprav še ne razdelano v vseh vidikih — že bila tako razvitje religije iz »dejanskih življenjskih razmer« (blaga, denarja in kapitala): teorija in kritika (politične) ekonomije naj bi bila hkrati teorija in kritika religije te ekonomije in s tem religije nasploh.

Gotovo mora marksistična analiza religije kapitalističnih družb oz. družb z nadvlado kapitalsko-blagovnih produkcijskih odnosov vključevati Marxovo analizo kapitalističnih produkcijskih odnosov in njim lastnega fetišizma, izhajati iz nje in graditi na njej. Brez tega preprosto ne more biti marksistične analize.

Vendar pa moramo biti pozorni na več problemov:

Najprej je tu problem blaga samega in blagovnega fetišizma. Pri Marxu srečamo (na delu oz. v delu, konkretno v Grundrisse in v Kapitalu, kakor tudi čisto izrecno) razvijanje denarja in kapitala z njima ustreznimi oblikami fetišizma iz notranjih protislovij samega blaga, srečamo prikazovanje blaga kot izhodiščne in temeljne kategorije obstoječe kapitalistične družbe. Toda hkrati naletimo tudi na Marxovo poudarjanje, ki omogoča in zahteva drugačno branje njegove analize kapitalizma: da blago v svoji čisti, enostavni, abstraktni in družbeno dominantni obliki in izhodišče, temveč rezultat razvoja določenega tipa družb. »V obstoju (Dasein) produkta kot blaga so skriti določeni zgodovinski pogoji . . . če bi dalje raziskali, v katerih okoliščinah vzamejo vsi ali celo večina produktov blagovno formo, bi našli, da se to zgodi le na osnovi čisto specifičnega, kapitalističnega produkcijskega načina.« (Kapital I, MEW 23, str. 184.) Blago obstaja kot dominantna oblika le v kapitalističnih družbah — kjer je tudi sama delovna sila blago. Ta pa je blago le v posebnih razmerah: »... njegovi zgodovinski (kapitalizma) pogoji obstoja niso dani z blagom in denarno cirkulacijo. Nastanejo le tam, kjer najde posestnik produktov in zemeljskih sredstev svobodnega delavca, ki prodaja svojo delovno silo, že na trgu, in ta en sam (in torej ne edini — M. K.) zgodovinski pogoj vključuje svetovno zgodovino.« (Kapital I, MEW 23, str. 184.)

To pa ne velja le za nastanek, temveč tudi za reprodukcijo kapitalističnih in s tem blagovnih odnosov: »Značaj 1. produkta, da je blago, in 2. blaga, da je produkt kapitala, vključuje že celotne cirkulacijske odnose, torej določen družbeni proces, ki ga morajo produkti napraviti in ki v njem dobijo določen družbeni značaj; vključuje prav tako določene odnose produkcijskih agentov, ki določajo večanje vrednosti njihovega produkta in njegove spremembe, bodisi v življenjske potrebščine, bodisi v produkcijska sredstva.« (Kapital III, MEW 25, 887, CZ, str. 987.) Pri tem »blaga ne morejo iti sama na trg in se sama menjavati« (Marx), in kar zadeva delovno silo, »se lahko pojavi na trgu le, kolikor in ker je prodajana ali ponujana od svojega lastnika, osebe, kateri pripada. Da jo lastnik lahko prodaja kot blago, mora z njo svobodo razpolagati, biti torej svoboden lastnik svoje delovne zmožnosti, svoje osebe.« (Kapital I, MEW 23, str. 182.) Tudi za ta pogoj, za obstoj ljudi in delavcev kot svobodnih, pravno enakih oseb, je potrebna kompleksna celota zgodovinsko nastalih in reproducirajočih se družbenih pogojev — ustreznih pravnih, državno-političnih in ideoloških oblik. »Vsaka predpostavka družbenega produkcijskega procesa je hkrati njegov rezultat in vsak njegov rezul-

tat se pojavlja hkrati kot predpostavka. Vsi produkcijski odnosi, v katerih proces poteka, so zato ravno tako njegovi produkti kot pogoji.« (Marx, *Theorien . . .*, MEW 26, 3., str. 497.) Le če upoštevamo vključenost blaga in kapitala v širšo družbeno celoto kot pogoj njunega obstoja (z naravno materialnimi predpostavkami vred), lahko prepričamo spekulativno izvajanje, spekulativno, ne materialistično dialektično razvijanje — slednje ima svoje meje in ne ukinja dejanske razlike (primerjaj: *Grundrisse* str. 29) — idejnih oblik iz temeljnih družbenih odnosov, razvijanje religioznih predstav iz abstraktno izoliranih menjalnih odnosov, blaga ali kapitala. Ne glede na večjo kompleksnost posredovanja pri razvijanju formule »kapital je bog in bog je kapital« ali na večjo radikalnost pri razvijanju skrivnosti nadnaravnega sveta iz skrivnosti same enostavne blagovne oblike in ne glede na včasih zelo prodorno opažene analogije, zveze, opozicije, je rezultat takega razvijanja dejansko vse prepogosto podoben prastarim — hkrati religioznim in antireligioznim — lamentacijam in njihovemu teoretiziranju: denar (zlat) je bog tega sveta in bog je denar. Že davno je bilo v vsakdanji zavesti in njenih teoretičnih refleksih znano, da ima denar lastnosti boga, zaradi česar je hkrati njegova podoba in njegov konkurent: denar je bog, ker je antibog.³ Radikalnost analize se pokaže kot njena abstraktnost, zaradi katere so njeni rezultati zamenljivi z drugimi abstrakcijami. Iz analize blaga in procesa menjave se dajo izvesti tako predstave o iracionalnem, čutno-nadčutnem, skrivnostnem in svetem, torej tako osnovne značilnosti religioznih predstav kot osnove abstraktno pojmovnega mišljenja (pojme substance in vzročnosti npr.),⁴ tako mistiko kot pozitivno znanost, racionalizem. To seveda spet lahko služi kot dokaz za bistveno istost mistike in racionalizma in utemeljenost obojega v blagovni obliki itd.

V prizadevanju za radikalnost analize se Marxove začetne in še abstraktne kategorije analize in prikaza funkcioniranja kapitalistične družbe reificirajo; Marxova enostavna blagovna proizvodnja iz prvega poglavja *Kapitala* se vzame kot dejansko obstoječa zgodovinska oblika produkcije ali, kar je danes pogostejše, kapitalistična družba se obravnava zgolj kot »družba blagovnih proizvajalcev« brez tistih določil, ki jih je Marx v prikazu kapitalistične družbe v *Kapitalu* pozneje razvil in ki šele omogočajo misliti kapitalistično družbo v njeni specifičnosti in dominantnost blagovne oblike v konkretni družbi (brez razredne razdeljenosti in presežne vrednosti, razrednih odnosov, eksploatacije, razrednega boja⁵ itd.).

»Če poznamo le skupne, abstraktne kategorije blagovne menjave, ne vemo še nič o specifični diferenci različnih produkcijskih načinov in je od tod še ne moremo presojati. V nobeni znanosti ni tolikega važenja z elementarnimi plehkostmi kot v politični ekonomiji. Na primer, Say si upa soditi o krizah, ker ve, da je blago produkt.« (*Kapital I, CZ*, str. 130, MEW 23, 128, opomba 73.)

³ Tako že znane svetopisemske tožbe: Ni mogoče služiti hkrati *dvema gospodoma*, Bogu in Mamonu (glej Mt 6, 24).

⁴ Tako npr. A. Sohn-Rethel: Menjava je abstraktna, ne konkretna predmetna dejavnost. »Menjalna abstrakcija ima obliko mišljenja. Elementi menjalne abstrakcije se reflektirajo v zavesti kot čisti pojmi . . .« »Kdor nosi denar v žepu, mora imeti v glavi ustrezne abstrakcije, pa naj se tega zaveda ali ne.« (Glej npr.: *Warenform und Denkform*, E. V. A. Frankfurt 1971 in *Geistige und körperliche Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt 1970.)

⁵ Ali jih vsaj v *Kapitalu* niti ni uspel, čeprav je nameraval in čeprav so bili implicitno navzoči v predhodnem delu — npr. razredni boj.

Te, v zgodovini marksizma že pogosto kritizirane interpretacije ne bi omenjali, če ne bi iz tako reificiranih abstrakcij (družbe blagovnih proizvajalcev, ki bi ne bila ali kapitalistična razredna družba ali družba prehodnega obdobja) neposredno izhajali zaključki o religiji sodobnih družb. (Opirajoč se npr. na predpostavljeno odtujenost blagovnih producentov od svojih produktov, v katerih vidijo zgolj blago, vrednost, kvantiteto, abstraktno-nadčutno stran itd., se pozablja, da so v dejanski kapitalistični družbi večini producentov njihovo delo in produkti dela res odtujeni na različne načine, toda do svojih produktov se — tudi in prav zaradi tega — ne vedejo kot do blaga; k temu in k racionalnemu, kvantificirajočemu vedenju v delovnem procesu jih mora stalno navajati ravno kapitalist in kapitalistična organizacija dela; zanje produkti niso le blago, v katerem bi jih zanimala kvantitativna stran itd., temveč tudi delovni produkti, rezultati preoblikovanja narave, do katerega in do katerih lahko čutijo odpor, ravnodušnost ali ljubezen: zanje je blago le njihova delovna sila, ne pa njeni produkti, točneje: blago je zanje le njihovo »delo«, trošenje delovne sile, ki ga zato skušajo ekonomizirati, racionalizirati; stvar kapitalistične organizacije dela je, da to težnjo funkcionalno poveže z vrednostno stranjo produkta (mezde na akord, po normi in kosu itd.).

Skrajna smer, ki hoče videti Marxovi kritiki politične ekonomije že tudi kritiko in teorijo religije, ne daje odgovora na tile dve vprašanji: 1. Če je z analizo blagovnega fetišizma in religije vsakdanjega življenja v bistvu izčrpana analiza religije sploh, pojasnjena tako specifičnost njene oblike (misterioznost itd.) kot razkrita njena osnova, kako da Marx za ilustracijo blagovnega fetišizma uporablja značilnosti religije in teologije, ki so se pojavile in bile dominantne prej, preden je postal dominanten družbeni pojav (blagovni odnosi in njihov fetišizem), ki naj bi bil njihova osnova ali celo njihova oblika?⁶ 2. Kakšno je razmerje med »religijo vsakdanjega življenja« in tradicionalnimi religijami v blagovno-kapitalski družbi; od kod in zakaj sploh posebne religije poleg vsakdanjega fetišizma; kakšen je njihov status, ali gre za odmirajoče, v bistvu že pretekle oblike zaradi uveljavljanja blagovnega fetišizma, za njegovo dopolnilo ali za naknadno podvajanje z nejasno funkcijo (»lošč«), za razmerje med »prakso« (blagovnim fetišizmom) in »ideologijo« (religijo) te prakse.

Točneje: ti vprašanji ali dve ravni istega vprašanja stojita pred vsako analizo religije kapitalističnih družb, ki hoče biti marksistična; z izhodišč omenjenega pojmovanja marksistične analize religije po našem mnenju načeloma ne more biti odgovora nanju, oz. ju sploh ni mogoče smiselno postaviti.

II. ENGELSOVA NAPOTILA

Videti je, da sam po sebi tudi Marxov napotek za materialistično in po njegovem edino znanstveno metodo v svoji ohlapni formulaciji ne odpravlja možnosti različnih spekulacij. Konkretizacijo in preciziranje Marxovega načela, ali če hočemo njegovo »operacionalizacijo« (ki kot vsaka operacionalizacija seveda ne iz-

⁶ Na to opozarja tudi T. Hribar: *Domišljija in ljubezen*, Časopis za kritiko znanosti, 15—16 (1976), str. 72—73

črpa vseh možnosti in zahtev), lahko najdemo v dveh Engelsovih metodoloških napotilih: »Vso zgodovino je treba proučiti znova. Natančno je treba raziskati pogoje obstoja (Daseinsbedingungen) različnih družbenih formacij, preden poskusamo iz njih izvesti politične, privatno-pravne, estetske, filozofske, religiozne itd. nazore (Anschauungsweisen), ki jim ustrezajo.« (Pismo C. Schmidt, 5. 8. 1890, MEW 37, str. 437.) V »Ludwigu Feuerbachu in izteku nemške klasične filozofije« vzpostavi pomembno zaporo proti spekulativnemu razvijanju religiozних idej: »Vsaka ideologija, brž ko je enkrat tu, se razvija tako, da navezuje na obstoječo predstavno snov in jo oblikuje dalje... Že nastala religija vsebuje tako vedno neko podedovano snov, kakor je sploh na vseh ideoloških področjih tradicija velika konservativna sila. Toda spremembe, ki se gode s to snovjo, izvirajo iz razrednih odnosov, to je iz ekonomskih odnosov ljudi, ki izvajajo te spremembe. In to tu zadostuje.« (MEID V str. 485) (MEW 21, str. 303, 305)

Iz Engelsovih napotil v okviru temeljnega Marxovega metodološkega načela izhaja nujnost dveh, sprva vzporednih postopkov.

1. Analiza dejanskih zgodovinskih in aktualno obstoječih religij, religiozних vsebin in oblik, njihovega empiričnega obstoja in spreminjanja. Taka analiza dejanskih religiozних oblik preprečuje siljenje v umetne konstrukcije dogajanja v religiozni sferi, vendar sama še ne omogoča ovrednotenja analiziranih pojavov, njihove funkcije, geneze in perspektive. To je mogoče šele 2. po analizi »pogojev obstoja določene družbene formacije«, v prvi vrsti dominantnega produkcijskega načina in produkcijskih odnosov, njihove reprodukcije (in spreminjanja), razrednega boja. Taka analiza pokaže »potrebe« in »zahteve«, ki izhajajo iz procesa reprodukcije in spreminjanja produkcijskega načina glede na druge družbene pojave in procese, vključno z religioznimi. Šele medsebojna povezanost obeh ravni analize lahko konkretno odgovori na vprašanje o religiji določene družbene formacije in s tem prispeva k analizi religije v konkretni globalni družbi, v kateri srečujemo značilnosti analizirane formacije (poizkus skice take analize in ocene njenega dometa glej v članku Religija in družbena formacija: izhodišča, primeri, hipoteze, Anthropos 1975 (I-IV). Kot smo že nakazali v članku Razredni boj in družbena formacija, Teorija in praksa, 1976 (5-6, 7-8), bi bili osnovni pogoji obstoja (razrednih) produkcijskih načinov, 1. da se proizvaja presežni produkt, 2. da se ta produkt odtujače proizvajalcem, 3. da le-ti sprejemajo rezultate tega odtujevanja oz. tujega prisvajanja, različne družbene neenakosti. Glede na način realizacije teh pogojev se razredni produkcijski načini med seboj tudi razlikujejo (»Epohe ekonomskega formiranja družbe« v Grundrisse so poskus skiciranja nekaterih osnovnih tovrstnih razlik med arhaičnim, fevdalnim in kapitalističnim produkcijskim načinom).

Kar zadeva način proizvodnje presežnega produkta, so razlike očitne. Medtem ko so predkapitalistični načini temeljili predvsem na uspešni uporabi danih produkcijskih sredstev in dane produktivnosti dela, je za kapitalizem tipično ustvarjanje (relativne) presežne vrednosti ob večanju produktivnosti dela z novimi produktivnimi silami. Če je bilo v prvem primeru za to treba zagotoviti ustrezno — »pravilno« — uporabo obstoječih sredstev, temelječo na varovanju in prenašanju samih sredstev in še posebej tradicionalnih postopkov za njihovo pridobivanje, je v drugem primeru odločilnega pomena razvoj teh sredstev in ustvarjanje pogojev zanj — razvijanje tehnoloških in prirodnih znanosti. Religija je v prvem

primeru predvsem mitično posvečevala obstoječo, tradicionalno uporabo produkcijskih sredstev in jamči za njihovo pravilno uporabo — »pravilno« v tehnološkem smislu, torej proizvodno uspešno, s »posvetitvijo« določenih tehnično-produkcijskih obrazcev in »pravilno« v socialnem smislu, s »pravilno« porazdelitvijo proizvodnih in neproizvodnih pristojnosti. Odločilnega pomena pri tem je bila ravno religiozno-magična povezava (predstava o povezanosti) proizvodne uspešnosti in upoštevanja socialne delitve proizvodnih in neproizvodnih kompetenc (kdo mora delati, sme ali ne sme delati, kaj in kdaj delati).

V kapitalizmu je vloga religije v tem okviru postala odvečna. Vprašanje religije se v zvezi s proizvodnjo presežne vrednosti zastavlja drugače: ali religija prispeva k tehnološko-znanstvenemu napredku, ali ga ovira, ali je nevtralna glede nanj. O tej temi — povezanosti in konfliktih med razvojem prirodnih znanosti in uporabo tehnologije ter religioznimi predstavami in verovanji in o zmanjševanju vloge religije v tem okviru — obstaja že dovolj obsežna in dokumentirana literatura. Ravno tako tudi o vlogi religiozno navdahnjene etike dela (ali nedela) in poklica.⁷

Kar zadeva način odtujevanja oz. prisvajanja ustvarjenega presežnega produkta, je Marx razliko prav tako jasno podčrtal: v nasprotju s kapitalizmom temelji odtujevanje v predkapitalistični, konkretno fevdalni formaciji na uporabi neekonomskih sredstev, neposredne prisile in tradicionalnih, z religijo podprtih norm (glej Kapital III, MEW 25, str. 798—799, 801). To naj bi se kazalo tudi v znanem pojavu: šele v kapitalizmu naj bi se pokazali razredi v svoji ekonomski vsebini; prej so bile ekonomske razlike vselej prikrite z odnosi osebne odvisnosti, s pravno (stanovi) ali neposredno religiozno (kaste) utrjenimi in sankcioniranimi neenakimi pravicami in dolžnostmi; ekonomske razlike — izkoriščanje — so se pojavljale kot posledica primarnejših družbenih razlik, prirojenih ali pridobljenih družbenih položajev in njim pripadajočih pravic in dolžnosti. Religija je bolj ali manj neposredno posvečevala te razlike ali jih celo s svojo posebno hierarhijo (dodatno) vzpostavljala; jih ohranjevala s posvečevanjem, z onstranskimi ali bodočimi kompenzacijami za njihovo spoštovanje in s kaznimi za nespoštovanje ali z nudenjem alternativnih vrednot, ki so bile dostopne vsem in še posebej deprivilegiranim slojem. Skratka, če je bilo izkoriščanje, to se pravi prisvajanje tujega dela, očitno, ga je religija na eni strani posvečevala s tem, da je posvečevala (proglasila za božji red in podobno) njegovo osnovo, odnose osebne odvisnosti; na drugi strani pa ga je relativirala z obljubami drugačnih razmer na drugem svetu ali z drugimi, neekonomskimi vrednotami.

Za razviti kapitalistični produkcijski način, tako kot ga v »idealnem prerezu« (Marx) analizira in predstavlja Kapital, je značilno, da prisvajanje presežne vrednosti in sprejemanje njenih posledic poteka drugače: ena od temeljnih specifičnosti, katere relevantnost za vprašanje religije v kapitalistični družbi bomo skušali analizirati, je, da je prisvajanje- odtujevanje presežnega dela in s tem razredni značaj družbe nekaj nevidnega. To trditev moramo nekoliko obsežneje utemeljiti, saj

⁷ Vsa obsežna literatura ob razpravljanju na Webrovo temo-tezo o protestantski etiki in duhu kapitalizma; glej npr. novejšo razpravo s pregledom literature, G. N. Eisenstadt: *The Protestant Ethic and Modernization*, Basic Books, London 1971; zdaj že »klasičen« primer zavračanja Webrove teze v K. Samuelson: *Religion and Economic Action* (1961).

je na prvi pogled v nasprotju z določenimi stališči, po katerih se razredi in razredna delitev v svoji ekonomski vsebini in v svojem ekonomskem bistvu prvič pokažejo šele v kapitalistični družbi.

III. DVOJNA MISTIFIKACIJA RAZREDNIH ODNOSOV V KAPITALIZMU

V osnovi, toda ne docela, je ta tema identična s temo fetišizma v kapitalistični formaciji. »Fetišizem«, »sprevrtnjenost«, »premahnjenost« (norost: Verrücktheit) odnosov, »mističnost«, »megleni pajčolan«, »nujni videz« — to so izrazi, ki neposredno nakazujejo zakritost, nevidnost, napačni videz. Česa?

Za blagovno obliko, kot jo analizira Marx v Kapitalu, je značilno, da kaže, zrcali (zurückspiegelt) »ljudem družbene značaje njihovega dela kot predmetne značaje delovnih produktov samih, kot družbene naravne lastnosti teh stvari in zato tudi družbeni odnos producentov do skupnega dela kot družbeni odnos med predmeti, ki obstoji izven producentov«; »določeni družbeni odnos ljudi dobi fantazmagorično obliko odnosa stvari«, družbeni odnosi privatnih del se producentom pojavljajo (erscheinen) »kot to, kar so, to je ne kot neposredno družbeni odnosi oseb, temveč kot stvarni odnosi oseb in družbeni odnosi stvari« (Kapital I, CZ, str. 84—85, MEW 23, str. 86—87).

»Že pri najbolj preprostih kategorijah kapitalističnega produkcijskega načina in celo blagovne produkcije, pri blagu in denarju smo dokazali njihov mistifikatorski značaj, ki spreminja družbene odnose, katerih nosilci v produkciji so materialni elementi bogastva, v lastnosti teh stvari samih (blago) in — še bolj izrazito — sam produkcijski odnos v stvar (denar). Do take mistifikacije prihaja v vseh družbenih oblikah, ki poznajo blagovno produkcijo in denarno cirkulacijo. Toda v kapitalističnem produkcijskem načinu in pri kapitalu, ki je v njem vladajoča kategorija, njegov določujoči produkcijski odnos, se ta začarani narobe svet še neprimerno bolj razvija.« (Kapital III, 921, MEW 25, str. 835.)

Marx podrobno raziskuje, kako se cena delovne sile v kapitalistični produkciji oz. v sferi kapitalistične blagovne menjave »nujno kaže (predstavlja — darstellt) kot cena dela« (Kapital III, MEW 25, str. 830), s čimer se tudi »presežno delo ali neplačano delo pojavlja (erscheint) kot plačano« (Kapital I, MEW 23, 562). Drugače povedano: že ta »nujni videz« naredi nevidno eksploatacijo, prisvajanje neplačanega presežnega dela. »Zato lahko razumemo odločilno vlogo transformacije vrednosti in cene delovne sile v obliko mezde oz. vrednosti in cene dela samega. Na tej pojavnih obliki, ki naredi neviden dejanski odnos in kaže ravno nasprotno, temeljijo vse pravne predstave tako delavcev kot kapitalistov, vse mistifikacije kapitalističnega produkcijskega načina, vse njegove iluzije svobode, vse apologetske čenče vulgarne ekonomije.« (Prav tam, str. 607, MEW 23, str. 562.) Ne gre za zavestno varanje: »Kapitalist ne ve, da je neplačano delo normalni vir dobička . . . Pojem presežnega delovnega časa zanj sploh ne obstoji.« (Prav tam, str. 618 in 572.)

Neizogibno se tudi izvor profita pokaže drugje kot pa v neplačanem delu: v menjavi, v kapitalistovem delu, navsezadnje — čista mistifikacija — v kapitalu samem: »Normalni povprečni profiti so videti imanentni kapitalu in neodvisni od

eksploatacije.« (Kapital III, 923, MEW 25, 837.) »Kapital, zemljiško lastnino in delo vidijo ti produkcijski agenti kot tri različne, neodvisne vire, iz katerih kot takih potekajo tri različne sestavine letno producirane vrednosti in zato tudi produkta, ki ta vrednost v njem obstaja; zdi se jim torej, da ne izhajajo iz njih samo različne oblike te vrednosti — kot dohodki, ki jih dobivajo posebni faktorji družbenega produkcijskega procesa — ampak da iz njih izhaja tudi ta vrednost sama in z njo vred tudi substanca teh oblik dohodkov.« (Prav tam, str. 916 in 834.) »V kapital — profit, ali bolje v kapital — obresti, zemlja — zemljiška renta, delo — mezda, v tej ekonomski trojici, ki povezuje sestavne dele vrednosti in bogastva sploh z njenimi izviri, se dokončuje mistifikacija kapitalističnega produkcijskega načina, postvarenje družbenih odnosov, neposredno zraščanje snovnih produkcijskih odnosov z njihovo zgodovinsko socialno določenostjo: začarani in na glavo postavljeni narobe svet, v katerem Monsieur le Capital in Madame la Terre nastopata in strašita v socialnih vlogah in obenem kot neposredno goli stvari.« (Prav tam, str. 925 in 838.)

»Z druge strani je ravno tako naravno, da se stvarni produkcijski agenti počutijo *popolnoma doma* v teh odtujenih in iracionalnih oblikah, kapital-obresti, zemlja-renta, delo-mezda, kajti ravno v *teh oblikah videza se gibljejo* in imajo z njimi vsak dan opraviti . . . Ta formula ustreza hkrati interesom vladajočih razredov, saj razglaša *naravno nujnost* in večno upravičenost virov njenih dohodkov in jo povzdiguje v dogmo.« (Kapital III, str. 925, MEW 25, str. 838, podčrtal M. K.)

Družbeni produkcijski odnosi, razredna razmerja in proces eksploatacije se torej kažejo kot odnosi stvari, kot gibanje stvari, ki z izkoriščanjem niso povezani. Marx pri tem — niti ko govori nasploh o kapitalistični družbi niti ko govori posebej o mezdni delavcih — ne pozabi poudariti, da se tudi mezdni delavci »počutijo doma« v tem svetu videza, da je to tudi njihov način videnja stvari kot agentov kapitalističnega načina produkcije.

Ne gre pozabiti, da pri tem nimamo opraviti z opisom začetkov kapitalizma z — že zaradi začetkov — nujno nerazvito razredno zavestjo, nesposobnostjo spoznanja dejanskih družbenih odnosov zaradi tradicionalnih predsodkov in iluzij itd. Marx govori o kapitalistični družbi v »idealnem preseku« (Kapital III, CZ, str. 926 in predgovor k 1. izdaji). Prikazane značilnosti so značilnosti razvite kapitalistične družbe, ne pa kapitalizma v njegovih nižjih stopnjah razvoja. To postane očitno ob Marxovi analizi razlike med absolutno in relativno presežno vrednostjo. V razmerah, ko prevladuje ustvarjanje absolutne presežne vrednosti, ki po Marxu ni specifična za kapitalizem, se vsaj v neposrednem produkcijskem procesu »resnična zveza med delom, kapitalom in profitom sama vsiljuje nosilcem tega procesa, kapitalistom samim, in je še v njihovi zavesti. Boj za meje delovnega dne to očitno dokazuje. Toda niti v tej odkriti sferi, sferi neposrednega procesa med delom in kapitalom, ne ostane stvar tako preprosta. Z razvojem relativne presežne vrednosti v pravem specifično kapitalističnem produkcijskem načinu, s katerim se razvijajo družbene produktivne sile dela, so te produktivne sile dela . . . na videz prenesene od dela na kapital . . . so na videz lastne kapitalu . . . klijejo *na videz* iz njegovega lastnega bistva.« (Kapital III, 921-922.) Prav zato so lahko tudi konservativni ekonomisti, stoječi na pozicijah predburžoaznih razredov, ob vselej rudimentarni in za analizo funkcioniranja kapitalistične ekonomije neustrezni eko-

nomski teoriji dokaj jasno spoznali izkoriščevalsko naravo uveljavljajočega se buržoaznega produkcijskega načina.⁸ Ricardo pa, nasprotno, ob tem ko je razvil daleč preciznejšo in pravilnejšo ekonomsko teorijo ob analizi razvitih oblik kapitalistične produkcije, bistva eksploatacije ni mogel jasno uvideti: »Povečanje ali zmanjšanje presežne vrednosti je (zato) lahko pojasnjeno le z naraščanjem ali padanjem produktivnosti družbenega dela, ki proizvaja življenjske potrebščine — to pomeni, zapopadena je le relativna presežna vrednost . . . Jasno je, da mora obstajati določen razvoj produktivnosti dela, da lahko obstaja presežno delo. Sama možnost tega presežnega dela pa ne ustvarja še njegove dejanskosti. Delavec mora biti prisiljen, da dela prek te mere, in ta pritisk izvaja kapital. To manjka pri Ricardu in zato ves boj okrog določanja normalnega delovnega dne.« (Theorien . . . MEW 26. 2, str. 409, podčrtal Marx.)

Morda bi lahko še nadaljevali. Kasnejša prevladujoča struja meščanske politične ekonomije (in tudi sociologije), ki je imela čedalje bolj opraviiti z relativno presežno vrednostjo razvitega kapitalizma, je (že zato) lahko pojem eksploatacije in razrednega boja docela izrinila. Marx sam v Grundrisse (prim. str. 312) izrecno prikazuje posledice uveljavljanja relativne presežne vrednosti: od razvoja tehnologije in naravoslovne znanosti do odkrivanja, ustvarjanja in zadovoljevanja novih, iz družbe izvirajočih potreb (in zato tudi razvoj družbeno psiholoških znanosti) in do množične in univerzalne potrošnje; značilnosti sodobne kapitalistične družbe torej, ki so jih nekateri sociologi in ideologi zmagoslavno prikazovali kot najnovejša odkritja sodobne družbene znanosti, češ da zanikajo marksistično predstavo o razvoju kapitalizma. Mistifikacija, zastrtost razrednih odnosov je torej po Marxu rezultat tendence, ki je imanentna kapitalizmu in izrazitejša v razvitem obdobju kot pa v njegovih manj razvitih oblikah in fazah.

Čeprav se tudi v samem procesu kapitalistične produkcije dejanski odnosi sprevačajo«, zakrivajo (kot kaže Marxova analiza pridobivanja relativne presežne vrednosti), ima odločilno vlogo v produciranju takega ideološkega videza *sfera menjave*. »To je sfera, v kateri stopajo odnosi izvirne blagovne produkcije docela v ozadje.« (Kapital III, CZ, str. 922.) Ta je zato tudi pravi teren buržoazije (buržoazne ideologije), sfera, znotraj katere in iz katere sama sebe misli.⁹ »Ta hrupna površinska in vsem očem dostopna sfera . . . je tista, iz katere freetrader vulgaris črpa nazore, pojme in merila za presojanje družbe kapitala in mezdnega dela.« (Kapital I, CZ, str. 199, 200, MEW 23, 189, 191.)

Toda v tej sferi, v procesu menjave, se družbeni odnosi ljudi ne kažejo le kot družbeno naravni odnosi stvari in stvarni odnosi oseb; ne pojavlja se le družbeno naravno zakonito gibanje stvari (blaga, denarja, kapitala), ne pojavljata se le blago in kapital kot »avtomatični subjekt« — to je tudi sfera, v kateri se (znotraj produkcije v širšem pomenu besede) pojavljajo ljudje kot subjekti, osebe. »Blaga ne

⁸ Tako prikazuje Marx delo J. Neckerja (1732—1804), večkratnega finančnega ministra v letih pred francosko revolucijo, in G. Lingueta (1736—1792), ki mu je bilo razredno »bistvo kapitalistične produkcije jasno . . . čeprav je bil sicer (protiburžoazni) reakcionar« (Teorije . . . MEW 26. 1., str. 218, 320).

⁹ »Meščanska družba«, opredeljena v opoziciji do sfere države kot družba, v kateri se ljudje pojavljajo kot izolirani, egoistični posamezniki, lastniki, je po Poulantzasu pravzaprav predmarksistični koncept za ekonomijo, izhajajoč iz menjave in odnosov znotraj nje. Prim.: Potere politico e classi sociali. Ed. Riuniti, Roma 1975, str. 150—152.

morejo hoditi sama na trg,« razbije Marx v enem stavku danes tako razširjeno enostransko prikazovanje fetišizma blagovne produkcije le kot postvarelosti družbenih odnosov in posebljenja stvari. Blagovna proizvodnja ni sam od sebe razvijajoč se mehanizem. »Da bi stvari mogle biti v medsebojnem odnosu kot blaga, morejo biti njihovi varuhi med seboj v odnosu kot osebe, katerih volja tiči v teh stvareh . . . Morajo se priznavati kot *privatni lastniki*. Ta *pravni odnos*, katerega oblika je *pogodba*, je *odnos volje*, v katerem se zrcali ekonomski odnos.« »Osebe, ki si stojijo nasproti v menjalnih odnosih, obstoje druga za drugo le kot predstavniki blaga in zato kot posestniki blaga,« komentira Marx. »Sploh pa bomo videli . . ., da so ekonomske vloge (karakterne maske) oseb samo posebljanje ekonomskih odnosov in da so ljudje samo njihovi nosilci.« (MEW 23, str. 99-100.) Ne pozabimo, da je to *Marxov komentar*: udeleženci menjalnega procesa vidijo drug v drugem in v sebi svobodne osebe z lastno voljo.

Če je delovna sila to blago, se kot svoboden lastnik tega blaga, kot neodvisna, pravno enaka, enako-pravna oseba pojavlja delavec. Zanj veljajo enake pogodbene predpostavke, enaki pogodbeni odnosi in pravice kot za lastnike drugega blaga.

Iz sfere menjave, »te sfere prirojenih človekovih pravic . . . svobode, enakosti, lastnine . . . osebe« tudi delavec, ki se v njej pojavlja zgolj kot enako-praven partner v pogodbi, črpa iste »nazore, pojme in merila za oceno družbe kapitala in dela« kot njegov kontrahent. »Živa delovna zmožnost (Vermögen) pripada sebi sami in razpolaga preko izmenjave s svojo lastno povnanjeno močjo (Kraftäusserung). Obe strani si stojita nasproti kot osebi. *Formalno* je njuno razmerje enako in svobodno kot pri menjavi sploh. Da je ta forma *videz* in *varajoči videz*, se pokaže, ko se ta pravni odnos opazuje v njegovih *nepravnih* dimenzijah in posledicah. Kar svobodni delavci prodajajo, je vedno določen, poseben delež aktivne delovne sile; nad vsakim posebnim izražanjem delovne sile je delovna zmožnost (Vermögen) kot totaliteta. Svojo posebno delovno silo prodaja posebnemu kapitalistu, ki mu kot *posamezniku* stoji neodvisen nasproti. Da to ni njegov odnos do eksistence kapitala kot kapitala, to je razreda kapitalistov, je jasno. Toda tako mu je kot posamezni, dejanski osebi odprto široko polje izbire, samovolje in od tod formalne svobode.« (Grundrisse, str. 368, podčrtal Marx.)

Isto kot za blago velja tudi za kapital in za njegovo označevanje kot »avtomatičnega subjekta« (Marx), ki črpa delo iz delovne sile. Enako kot gibanje blaga se tudi gibanje kapitala in kapitalski odnosi pogosto enostransko prikazujejo kot brezosebni svet stvari. Nasproti temu Marx poudarja: »V tem, ko je v tem procesu opredmeteno delo postavljeno hkrati kot *nepredmetnost delavca*, kot *predmetnost delavcu tujega subjekta*, kot lastnina njemu tuje volje, je kapital nujno hkrati kapitalist . . . v pojmu kapitala je vključeno, da objektivni pogoji dela — ki so delavčevi produkti — dobijo nasproti delavcu osebnost, ali *kar je isto*, da postanejo lastnina delavcu tuje osebnosti . . . v pojmu kapitala je *zajet kapitalist*.« (Grundrisse, str. 412, podčrtal M. K.) Kapitalist je hkrati svobodna oseba, ki skuša obvladati gibanje kapitala in mezdnega dela, in personifikacija kapitala, saj ga lahko obvladuje le tako, da ravna v skladu s spoznano nujnostjo njegovega gibanja. Kapitalistova svobodna volja je hkrati volja kapitala, volja do moči nad presežno vrednostjo. Delavec je svobodna oseba in stvarni nosilec, personifikacija mezdnega dela. Njegova volja je hkrati volja blaga, ki se hoče prodati. Dela-

vec se kot nosilec delovne sile in kot personifikacija mezdnega dela mora ravnati po spoznani nujnosti zakonov prodaje njegovega blaga, če se hoče kot delavec obdržati (v nasprotju s kapitalistom je to hkrati praviloma pogoj, da se eksistenčno obdrži kot človek).

V menjavi in pogodbi se delavec torej kot posameznik pojavlja kot svoboden in enakopraven subjekt, kot oseba. Z vidika menjave-pogodbe kot odnosa med svobodnima osebama razredno izkoriščevalski odnos ni viden — tako kapitalistu kot delavcu. Pri posameznih pogodbah se lahko dogaja zloraba, goljufija itd., toda samo pogodbeno in menjalno razmerje v principu ni izkoriščevalsko razmerje. »Vsekakor je videti stvar predvsem drugačna, če opazujemo namesto posameznega kapitalista in posameznega delavca celoto razreda kapitalistov in njej nasproti delavski razred. Toda s tem bi uporabili merilo, ki je blagovni produkciji totalno tuje.« (Kapital I, MEW 23, 612). Razredno merilo je »blagovni produkciji totalno tuje«.

Če sklenemo: v kapitalsko-blagovnih odnosih se ne srečujemo samo s postvarlostjo družbenih odnosov in personificiranjem stvari; obenem, kot drugo plat in pogoj tega, imamo odnose med ljudmi kot osebami, odnose med voljami (svobodnih, enakopravnih subjektov): »Blago predpostavlja svobodnega lastnika, osebo . . . v pojmu kapitala je vključen kapitalist.« Gre torej za dvojno mistificiranje družbenih razrednih odnosov. Le-ti se kažejo na eni strani kot naravno nujno odnosi stvari, kot naravno zakonito gibanje stvari, na drugi strani pa kot odnosi volje svobodnih in enakopravnih oseb. (Prav s to pogodbeno enakopravnostjo ljudi kot svobodnih oseb se uveljavlja gibanje stvari, se uveljavljajo družbeno-naravno zakoniti odnosi med stvarmi, ki vzpostavljajo družbeno neenakost z vzpostavljanjem in obnavljanjem nekaterih zgolj kot lastnikov delovne sile, drugih kot tistih, ki razpolagajo s presežno vrednostjo.) Fetišizem, dvojni fetišizem, oz. pravilneje dvojna mistifikacija je sestavina načina obstoja kapitalističnih razrednih odnosov, je pogoj procesa normalnega reproduciranja teh odnosov in hkrati njihova posledica.

Oba vidika, oba nujna videza, zakrivata oz. onemogočata videti razredno naravo kapitalistične produkcije tudi pripadnikom delavskega, torej izkoriščenega razreda.

Danes v razvitem kapitalizmu pogosto poudarjena (in propagirana) odsotnost razredne zavesti kot (spontane) zavesti o izkoriščenosti in razrednem položaju pri delavcih torej ni nekaj, kar bi bilo v nasprotju z marksistično analizo tendenc kapitalistične družbe; ravno narobe, je nekaj, kar izhaja in kar najde ustrezno razlago prav v njegovi analizi (določenih tendenc) procesa vzpostavljanja in reproduciranja razvite kapitalistične družbe.

Gre seveda za eno od tendenc, ki je ne smemo nezgodovinsko absolutizirati kot nobeno od zakonitosti »življenjskega procesa« kapitalistične družbe. Ko Marx poudarja pomen ustrezne zavesti o razrednem položaju in perspektivah delavcev in pripisuje odločilno vlogo razrednemu boju, vidi tudi to zavest kot produkt kapitalistične družbe, njenega razvoja in antagonizma. Svoj prikaz tematike Kapitala, kot vemo nezaključenega, v pismu Engelsu končuje: »Končno smo prišli do pojavnih oblik, ki so vulgarni zavesti izhodišče: renta iz zemlje, profit iz kapitala, mezda iz dela . . . končno, ker so ti trije (mezda, renta, profit) viri dohodkov vseh razredov, zemljiških lastnikov, kapitalistov in delavcev — razredni boj, v kate-

rem se razrešuje gibanje in razrešitev (Auflösung) vsega dreka.« (30. 4. 1868, MEW 32, str. 75.) »Pri tem je spoznanje produktov kot njegovih lastnih (delavčevih) in presojanje oddeljenosti od pogojev svojega udejanjanja kot nesprejemljive, prisilne, ogromna (enormes) zavest, ki je tudi sama produkt produkcijskega načina, temelječega na kapitalu, hkrati pa zvonjenje k njegovemu pogrebu.« (Grundrisse, str. 366.)

Možnost za pojav in uveljavljanje take zavesti pri delavcih je odvisna od »višje ali nižje stopnje razvitosti družbenih antagonizmov, ki izhajajo iz naravnih zakonov kapitalistične produkcije« (MEW 23, str. 12), iz spreminjanja producentov samih, njihovih novih predstav, potreb, odnosov, ki nastajajo v razvoju te produkcije same (Grundrisse, 394). Vse to navajam zato, da ne bi bilo videti, kot da gre pri Marxovi analizi (v Očrtih in Kapitalu) za fatalistične zaključke o nemožnosti razredne zavesti.¹⁰ Ostaja pa nesporno, da je »mistificiranje« in zakrivanje razrednosti v procesu reproduciranja kapitalističnih odnosov imanentna tendenca.

To potrjuje pomen teze o vnašanju razredne zavesti kot znanstvene zavesti o družbi v zavest delavcev, ki se »spontano« lahko prebijejo le do »tradeunionistične«, sindikalne zavesti.¹¹ Enako oceno daje pravzaprav tudi Lukács v »Zgodovini in razredni zavesti« ob razlikovanju med možno (pripadajočo) razredno in empirično zavestjo delavca.¹² Prikazana dvojna mistifikacija pojasnjuje, kako lahko buržoazna ideologija še danes, in ne brez uspeha, nasproti socialistični kritiki postvarelosti in odtujenosti odnosov kapitalistične družbe v imenu Človeka kot subjekta, njegove svobode in osebe to isto družbo zagovarja pred kritikami spet v imenu Človeka, Osebe in Svobode. Z marksističnega stališča sicer resda lahko takoj pripomnimo, da gre za buržoaznega človeka in svobodo lastnine, kot je to storil že Komunistični manifest. Toda kot izhaja iz Marxove analize v Kapitalu, v Grundrisse in kot kaže tudi sodobna politična praksa, buržoazna ideologija kljub temu lahko uspešno operira s Človekom in Svobodo (volilna gesla »socializem *ali* svoboda«, celo v boju s socialdemokratskimi strankami), ker se pri tem lahko opira na empirično izkustvo tudi delavca samega — izkustvo možnosti individualne svobodne izbire v sferi menjave, na svobodno izbiro poklica, svobodo izbire dela, delodajalca in s tem kraja prebivanja, svobodo v privatni sferi. Na kritiko, da je buržoazna svoboda (osebe) zgolj sredstvo in pogoj za svobodo lastnine in za blagovno produkcijo, še danes brez zadrege odgovarja, da sta privatna lastnina in blagovna produkcija pogoj svobode osebe. Ni mogoče torej le enostransko izigravati postvarelosti proti osebi in subjektu, ne da bi dobili vrnjeno milo za drago, saj gre za dve plati iste stvarnosti blagovno menjalnih odnosov: ni stvari brez osebe, ni blaga brez lastnika, ni osebe brez stvari in lastnika brez blaga. Šele če zapustimo sfero menjave, torej šele prehod v produkcijsko sfero omogoča razkriti izkoriščanje in odtujeni položaj delavca, pa še to le omogoča, ne pa že jamči. Obenem ko sam proces produkcije razvitega kapitalizma ne razkriva nepo-

¹⁰ O tem razpravlja M. Neumann: Methoden der Klassenanalyse, E. V. A., Frankfurt, zlasti 69 in dalje (poglavje Kritika politične ekonomije in razredna analiza).

¹¹ Lenin: Kaj storiti, Izbrana dela I, CZ, Ljubljana 1949, str. 212—222; pri tem se opira tudi na Kautskega.

¹² G. Lukács: Povijest i klasna svijest (Naprijed, Zagreb 1977), študija Razredna zavest, str. 139—141 in predgovor iz leta 1967, str. 18—19.

sredno izkoriščanja, je tudi nesvoboda delavcev v delovnem procesu lahko ideološko videna in doživljana kot spoznana nujnost v svetu naravnih — prirodnih in družbenih — zakonitosti, ki se jim mora človek podrežati pri prisvajanju narave, torej zopet kot svoboda (čeprav tokrat v hegeljanskem smislu) in s tem kot nekaj, kar ni povezano s posebno razredno naravo kapitalističnih produkcijskih odnosov. Če je Pašukanis pravilno zapisal: »Tržna demokracija skriva despotizem podjetja,¹³ je treba dodati, da ima ta »despotizem« v razvitem kapitalizmu tendenco, da se kaže kot stvarna nuja v procesu upravljanja s stvarmi, ne z ljudmi, kot nekaj, kar spada v svet stvari, naravno družbenih zakonitosti, in ne človeške »despotske« samovolje.

IV. RELIGIJA IN »NEVIDNOST« RAZREDNIH ODNOSOV V KAPITALIZMU

Kakšne so posledice prikazane nevidnosti, zastrtosti razrednih odnosov v kapitalistični družbeni formaciji — kot značilnega pogoja obstoja le-te — za mesto in vlogo religije v takih družbah?

Negativne, omejujoče posledice so očitne:

V produkcijskem načinu, kjer je razredno izkoriščanje zakrito, nevidno že zaradi fetišizma blagovno-kapitalskih odnosov — ki ga Marx poimenuje tudi kot »religijo vsakdanjega življenja« — ni potrebno posebno (pravno ali religiozno) posvečevanje, utemeljevanje, opravičevanje takih odnosov. V razrednih odnosih, katerih pogoj je enakopravnost, formalna enakost ljudi kot »abstraktnih ljudi, abstraktnih državljanov, ni treba razglašati, utemeljevati in posvečevati posebnih pravic in dolžnosti konkretnih ljudi, pa tudi ne idejno kompenzirati razlik, ki nastajajo ob taki enakosti. Še več, tako ravnanje pomeni celo oviro za normalno funkcioniranje razrednih odnosov. V primerjavi s fevdalnim produkcijskim načinom je pomen religije za reproduciranje razrednih odnosov bistveno spremenjen. V okviru »idealnega preseka« je na tej ravni sploh odstranjen.

V katoliški socialni doktrini ta razlika dolgo ni bila dojeta. Tudi potem ko je cerkev hotela nuditi podporo novemu buržoaznemu redu, s katerim se je prej borila, je to počela na način, kot ga je bila vajena v fevdalnih razmerah: s proglašenjem, da je vsaka oblast od boga, v navajanju vernikov, naj bodo dobri »podaniki«, delavcev, naj ubogajo ali celo ljubijo svoje »gospodarje« (marsikaj od tega je ostalo celo v odnosu do oblasti v socialističnih družbah). V konkretnih razmerah prehoda iz fevdalnih v kapitalistične odnose taka pozicija določeni buržoaziji ni bila nevšečna, še posebej tisti in tam, kjer je v dobršni meri nastajala iz nekdanje aristokracije (in mezdni delavci iz njenih podanikov). (Tako je bilo v Avstriji in srednji Evropi sploh.) Ščasoma pa je postajala anahronistična in navsezadnje v oviro funkcioniranju buržoaznih odnosov. Ob posebnih obveznostih »delavcev do gospodarjev« je namreč vključevala (v skladu s fevdalno tradicijo — tudi določene obveznosti »gospodarjev do delavcev« izven okvira »svobodne mezдне pogodbe« — obveznost »pravične plače«, skrbi gospodarjev za »telesni in še posebej za duhovni blagor delavcev«, zahteve, da kapitalist ne gleda na de-

¹³ Cit. po J. M. Vincent: *Fétichisme et société*, Paris, 1973, str. 40.

lavca le kot na delovno silo, skratka zahteve po paternalizmu. Te so bile po drugi strani v nasprotju z organiziranjem zavestnega razrednega boja, čeprav so v marsičem soglašale s konkretnimi zahtevami delavcev in tako pomenile tudi kritiko buržoaznih razmer. (V tem okviru so postale, kot je znano, tudi ideološka osnova za posebne krščanske sindikate.)

Analogno je katoliška cerkvena doktrina za obrambo kapitalističnih odnosov pritegovala srednjeveško organicistično družbeno teorijo in skozi njo utemeljevala kapitalistično privatno lastnino, »tako pravice kapitala kot dela«, kapitalista in delavca. Utemeljevala je kapitalistično privatno lastnino kot pravico do lastnine sploh, po modelu, ki ga je za utemeljevanje fevdalne zemljiške lastnine in iz dela izvirajoče lastnine drobnih proizvajalcev razvil Tomaž Akvinski. Vključitev problema kapitalistične lastnine neposredno v problem »pravice človeka do lastnine« je po eni strani neposredno prispevala k prikrivanju izkoriščanja, zaradi svoje abstraktnosti in neustreznosti dejanskim odnosom v kapitalizmu pa je hkrati omogočala tudi krščansko socialistično kritiko teh odnosov.

Ne glede na te posebnosti, izvirajoče iz (načela) »organske rasti« katoliške socialne doktrine iz principov, oblikovanih v času dominantne ideološke in družbene vloge katoliške cerkve, je oficialna cerkvena doktrina delila in še deli z buržoazno ideologijo njene temeljne postavke v najstrožjem pomenu besede: da (kapitalistični) privatnolastninski odnosi v bistvu niso izkoriščevalski, da med razredi ni odnosa izkoriščanja, da je izkoriščanje le zloraba, deformacija in da je torej razredni boj le nenujno zlo, ne pa način obstoja teh odnosov. Dokumenti II. vatikanskega koncila kažejo določene premike, ki širijo osnovo za kritiko temeljnih odnosov kapitalistične družbe, recimo z večjim poudarkom na pravicah dela kot nečesa, kar je vezano na človeško osebo, nasproti pravicam kapitala, ki pripada svetu stvari in mora biti zato podrejen človeku itd. Zaradi neznanstvenosti in abstraktnosti take pozicije pa so seveda možne interpretacije, ki vodijo v nasprotujoče si politične konsekvence.¹⁴

Če torej kapitalsko-blagovni fetišizem, »religija vsakdanjega življenja« dela odvečno potrebo po posebni religiji neposredno pri reprodukciji kapitalsko-blagovnih odnosov, ali ni potem prav ta fetišizem osnova za novo vlogo in nove oblike posebne religije.

Največkrat se v marksistični teoriji v tej zvezi navaja že klasično Engelsovo stališče: »Vsaka religija je samo fantastičen odsev v glavah ljudi tistih zunanjih sil, ki vladajo nad njihovim vsakdanjim življenjem. V začetku se tako odražajo naravne sile . . . toda kmalu se jim pridružijo tudi družbene . . .« (Antidühring.) Za kapitalizem naj bi bilo značilno, da so na mesto zdaj že v veliki meri obvladanih naravnih sil stopile neobvladane družbene sile, »slepe sile trga in kapitala« in strah pred njihovo skrivnostno močjo in povsem očitnimi posledicami kot »poglavitna korenina današnje religije« (Lenin).

Ne bi zanikali, da nemoč posameznika, pa tudi slojev in celih razredov pred grozečimi naravnimi dogajanja ni povzročala in ne povzroča iracionalnih reakcij, strahu in upanja. Osnovni odnos do naravnih sil in naravnega dogajanja

¹⁴ Glej Zbornik Katoliška socialna doktrina I, II, (FSPN), Partizanska knjiga 1976, zlasti enciklika *Rerum novarum* in pastoralna konstitucija Cerkve v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) II. vat. koncila.

pa je v meščanski družbi vendarle »racionalen«. Te sile in dogajanja niso doživljane in obravnavane kot skrivnostne, nepreračunljive, ampak ravno nasprotno, kot v principu preračunljive in (zato) v principu obvladljive po človeku, pa čeprav jih konkretno še ne obvlada. Tak premik v zavesti je seveda povezan z napredovanjem v dejanskem obvladovanju naravnih sil. Vendar odnos do naravnih sil v sodobni meščanski zavesti ni racionalen, sekulariziran, metodično in praktično ateističen zato, ker bi bile vse te sile že obvladane. Današnji človek ve za več neobvladanih in obvladujočih ga naravnih sil, kot je vedel srednjeveški. Odločilno je to, da jih ima za v principu obvladljive-preračunljive. Tu ne bomo obširneje obravnavali teme, ki jo srečamo pri vseh klasičnih analize »moderne sveta«, tako pri Marxu in Engelsu kot pri Webru, Comtu in Durkheimu.

Vendar ne smemo spregledati: po Marxovi analizi in tudi po empiričnem opazovanju sodobnosti se kapitalsko-blagovni odnosi in procesi kažejo ljudem kot družbeno-naravni odnosi, kot družbeno-naravno zakonito gibanje stvari v naravi. Naravni odnosi danes niso več nekaj skrivnostnega, temveč nekaj preračunljivega, obvladljivega, dostopnega človeku kot subjektu, potem so tako videni in obravnavani tudi družbeno-naravni odnosi. Odnos do njih je racionalen, predpostavlja se njihova preračunljivost in obvladljivost, čeprav še niso obvladani, oz. so obvladani le delno. Ekonomski odnosi in ekonomska gibanja so danes objekt znanosti enake paradigme kot prirodne znanosti; te znanosti beležijo tudi določene rezultate pri predvidevanju in obvladovanju ekonomskih procesov, dojetih kot gibanje stvari. Tudi Lenin, ki je sicer poudarjal »gospostvo kapitala« kot »najpomembnejšo korenino sodobne religije«, ni pričakoval izginjanja religije šele z odpravo kapitalizma, temveč z razmerami, »ko se bodo množice naučile boriti . . . združeno, organizirano, zavestno« proti njemu, torej, ko bodo zavzele racionalen in aktiven odnos do njega ne kot do iracionalne slepe sile, ampak kot do obvladljivega, zakonitega odnosa in procesa (čeprav seveda ne večno-naravnega, temveč predhodno-zgodovinskega v skladu z marksistično teorijo).

(Posebna tema je učinek spoznanja — aдекватnega ali ne — o nujnosti propadanja temeljev dominacije ali celo eksistence določenih razredov — vprašanje racionalne resignacije ali iracionalnih reakcij, »kolektivno podzavestnega« zatiranja spoznanja, ki se vsiljuje — Goldmannovih analiz Pascala in zatona določenih predburžoaznih struktur, tema Lukásevega Razkroja uma, sploh tema »buržoazne idejne dekadence«, tolikokrat že ugotavljane in razglašane, pa znova demantirane po novem razmahu racionalizma in tehničnega optimizma.)

Tako je odgovor na vprašanje o vlogi in mestu religije v zvezi s pogojem reproduciranja kapitalističnih družbenih odnosov treba iskati tudi na drugem polu kapitalsko-blagovnega fetišizma — ob vzpostavljanju ljudi kot svobodnih in enakopravnih oseb kot pogoju vzpostavljanja in reproduciranja kapitalskih odnosov.

Kakšna je vloga religije glede na vzpostavljanje človeka kot subjekta menjalnih blagovno-kapitalskih odnosov?

Nakazali smo že, da je odgovor na to determiniran s pojmovanjem problema fetišizma. Balibar¹⁵ poudarja, da sta v okviru Marxovega dela dani možnosti za vsaj dvoje pojmovanj. Po enem je tako videnje kapitalsko-blagovnih odnosov kot

¹⁵ Cinq études du matérialisme historique, Paris 1974, članek Sur la dialectique historique, str. 217—220, 237.

odnosov stvari in nastopanje človeka kot svobodnega lastnika, subjekta, dano že s samim položajem, s samo vključenostjo človeka v kapitalsko-blagovne odnose. Sam proces blagovne menjave vzpostavlja ljudi kot svobodne osebe s fetišistično zavestjo, z »religijo vsakdanjega življenja«, vzpostavlja jih kot subjekte, stoječe nasproti svetu stvari in gibanju stvari, ki ga skušajo obvladati, podrejajoč se spoznani nujnosti njegovih zakonitosti.

Tako pojmovanje je v skladu z najožje pojmovano marksistično tezo, da družbena bit, »realni življenjski proces«, določa družbeno zavest. Po Balibaru je vprašljivo, ali je tako stališče zares materialistično (čeprav je tudi Marxovo), saj pušča v zraku celotno idejno-družbeno nadgradnjo in ne omogoča misliti njene aktivne vloge, onemogoča misliti ideologijo kot prakso in s tem razredni boj v ideologiji, pušča družbeno zavest v statusu pasivnega in, ne ve se zakaj, obstoječega refleksa. (Kar zadeva vlogo države npr., je razumljiva kvečjemu njena vloga čuvarja meja, vloga zunanjega varuha pogodbe.)

Gotovo pa ni mogoče imeti za marksistično pojmovanje, po katerem je človek po naravi subjekt in svobodna oseba in se *zato* kot tak tudi doživlja in obnaša, kolikor mu kapitalsko-blagovni odnosi ne vsiljujejo fetišistične zavesti, postavljajoč ga v svet, v katerem so dejanski človeški odnosi sprevrnjeni, v katerih je človek objekt, stvar, od njega samega proizvedenih in njemu odtujenih odnosov. Religija je v tem primeru bodisi še zadnji iluzorni protest človekovega bivanja proti odtujenim razmeram, bodisi priznanje te odtujitve in njena duhovna podvojitvev — odvisno od vrednostnega predznaka, ki ga religija ima pri določenih avtorjih, oziroma od religioznih pojavov, ki jih vzamejo kot temeljne za religijo. (Lahko je seveda v skladu z Marxom oboje tudi v dialektični povezavi.) Tako pojmovanje se seveda lahko opira na določeno — po našem mnenju dogmatično-nekritično — branje Marxa, vključuje pa za zgodovinsko materialistični odnos nesprijemljivo koncepcijo boja med abstraktnim bistvom človeka in zgodovinskimi odtujitvami. Ne postavlja si vprašanja, če ni morda predstava o človeškem bistvu, s katero razpolaga, sama produkt določene družbeno-zgodovinske stvarnosti, morda celo iste, ki jo v njenem imenu kritizira; če ni abstraktni »človek« sam, ki se spopada s kapitalistično »družbo« (kot sinonim za postvarele in popredmetene odnose), nekaj, kar vzpostavlja kot eno svojih predpostavk ta »družba« sama. V tej zvezi ne bi bilo odveč posvetiti več pozornosti Marxovi kritiki Stirnerja, Proudhona, »resničnih socialistov« in seveda Feuerbacha.

Balibar se zavzema za drugačno pojmovanje, katerega osnove tudi najdemo v Marxovem prikazovanju procesa kapitalistične reprodukcije: vzpostavljanje človeka kot subjekta, njegove zavesti o tem, vključno z zavestjo o zoperstavljenosti svetu stvari, ni le spontano avtomatičen učinek položaja v kapitalsko-blagovnih odnosih samih, temveč rezultat širših družbeno-zgodovinskih pogojev, konkretno celotne pravno-politične in idejne nadgradnje, od države in prava do filozofije in religije.

Tudi taka pozicija skriva nevarnost, ki bi jo lahko označili kot tendenco k »arbitrnosti superstruktur«. Problem je očitno v razkritju načina povezanosti med procesi kapitalsko-blagovne produkcije in njene nadgradnje. Zavedajoč se odprtosti vprašanja, bi morda to zvezo lahko opredelili kot »zahtevo« (potrebo) in »pogoje obstoja« (Engels): kapitalsko-blagovni odnosi *zahtevajo* (potrebujejo) kot pogoj svojega vzpostavljanja in reproduciranja ljudi kot formalno svobodne

in enakopravne osebe. Kot so za njihov pojav in za razmah blagovnih odnosov bili potrebni konkretni zgodovinski procesi »dvojnega osvobajanja« delavca (od osebnih vezi in od lastnine itd.), tako so tudi za ohranjanje potrebni širši družbeno-zgodovinski pogoji. Da se delavci v ekonomski stiski ne prodajajo v celoti ali jih ne prodajo, mora biti pravno zagotovljena in z državno prisilo varovana osebna svoboda, ki je hkrati osnova (»formalne«) demokratično konstituirane državne oblasti, ki mora biti ideološko utemeljena v pravni ideologiji, ta pa v obči ideologiji enakosti in svobode abstraktnega človeka. Religija bi se v tem primeru vključevala v ideološki proces utemeljevanja in posvečevanja človeka kot osebe, subjekta nasproti stvarem in drugim ljudem, pri čemer bi lahko tako vlogo opravljala le tista religija, ki ne bi posvečevala različnih konkretnih ljudi in institucij, temveč bi bila sposobna oblikovati »kult abstraktnega človeka« in pojem boga, ki ne bi omejeval, temveč utemeljeval človeka kot osebo v svetu narave in družbe. Drugačna religija bi učinkovala disfunkcionalno ali povsem marginalno glede na pogoje obstoja take družbene formacije. (V zvezi z Marxovo oznako krščanskega kulta abstraktnega človeka kot najprimernejše oblike religije glej članek Religija in družbena formacija: izhodišča, hipoteze, primeri, Anthropos, 1976, I—IV.) Še posebej zgovoren je pogled v evolucijo katoliške socialne doktrine ob temi osebe. Že tradicionalno naglašanje osebe je zdaj dobilo nove funkcije. Cerkev kot institucija se razglša za varuha pravic osebe, kot skupnost pa za prostor svobode za ljudi kot osebe, ne kot nosilce te ali one družbene vloge, položaja, poklica. (Za to je odločilnega pomena ne le najbolj popularna »pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu«, temveč tudi temeljna konstitucija 2. vatikanskega koncila, dogmatska konstitucija o Cerkvi.)

V okviru take koncepcije je možno opredeliti, kje in kako lahko najde mesto religija pri vzpostavljanju določenih pogojev reproduciranja kapitalsko-blagovnih odnosov in katere religiozne vsebine in oblike tako vlogo lahko opravljajo, katere so zato v taki družbi lahko dominantne.

Blagovna forma — religiozna forma

Če lahko opredelimo, katera religiozna oblika in vsebina lahko ima določeno vlogo in zakaj, pa ostaja odprto vprašanje, ali je vloga religije pri tem sploh nujna; ali človek kot oseba in subjekt potrebuje še neko religiozno utemeljitev ali ne. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da religija nima monopola pri zadnjem utemeljevanju sodobnih ideologij, da mora konkurirati z ateističnimi filozofijami in svetovnimi nazori tudi znotraj meščanskega sveta. Zaradi notranjih protislovij, ki so lastna abstraktnemu humanizmu, pa ni mogoče preprosto predvideti take absolutne prevlade in nadvlade ateističnih filozofij, ki bi pomenila izrinjenje religije s tega področja. Objekt religije je v družbah, kjer prevladuje humanistična ideologija, lahko le človek sam, in to človek kot abstraktni človek. Človek (»abstraktni«), kot edini temelj in meja človekovega sveta, edini potrebuje utemeljitev, osmislitev. Toda kako dati temelj humanistični ideologiji, doživljanju človeka kot subjekta, ki temelja v tradicionalnem pomenu besede ne prenese, ne da bi negirala sama sebe, a tudi brez njega ne more, če hoče kot temelj (središče) vzdržati? (O tem sem pisal obširneje v knjigi: Religija kot družbeni pojav; poglavje: Humanistična

ideologija in religija.) Ali niso posledica tega zanimive opozicije, ki smo jim priča in ki kažejo, kot da bi množična razširjenost ateizma spodbujala religiozne reakcije ali dopolnila ob isti tematiki (včasih celo s slojno konotacijo), množična razširjenost religioznosti pa »elitarni« interes in usmerjenost k ateizmu.

Še bolj je sporna tema, od kod sploh religiozna forma, religija kot oblika zavesti, v kapitalistični družbi.

V knjigi *Religija kot družbeni pojav* razvijam koncepcijo, da gre pri religiozni obliki družbene zavesti za institucionaliziranje določenega načina človekovega prisvajanja sveta, za določeno označevalno prakso, utemeljeno v antropoloških značilnostih človeka (kot družbenega bitja) kot bitja prakse. Obstoje religije kot takega načina prisvajanja sveta v konkretnih družbah je odvisen od »problemov«, ki se in če se v neki družbi pojavljajo kot zadnji«, neobvladani s celoto drugih družbenih praks (vključno z ideološkim) in od podedovanih sredstev, ki jih religija nudi za njihovo reševanje. Vprašanje religije dane družbe je tako vprašanje dialektike novih objektov in starih sredstev za njihovo prisvajanje, dialektike, iz katere rezultira spreminjanje religije (spreminjanje sredstev), njeno izginjanje z določenega terena ali v skrajnem primeru celo njeno odmiranje v določeni družbi (čeprav empirično nikdar ne docela zaradi empirične raznolikosti konkretnih družb in individualnih situacij ljudi v njih). Vprašanje religije v kapitalizmu bi tako v skladu z Engelsovo formulacijo pomenilo vprašanje novega objekta (človeka kot osebe, odtujenih družbenih sil) ter v zvezi s tem uporabnosti, spreminjanja, aktualizacije, dezaktivacije podedovanih religiozних oblik in vsebin.

Že dolgo je v marksistični tradiciji znana tudi drugačna, radikalna pozicija, po kateri je religiozna forma specifični proizvod prav blagovnih odnosov. Opira se lahko na Marxove karakterizacije blaga in še posebej denarja kot »čutno-nadčutnega«, mističnega pojava, kot priznanja človeka po ovinkih, prek posrednika, prek menjalne vrednosti ipd., v katerih hitro razpoznamo tradicionalne teološke oznake za boga in religiozni svet in ki jih Marx tudi izrecno poimenuje z religioznim slovarjem, govoreč o »fetišizmu«, »mističnem pajčolanu«, »teoloških muhavostih«, denarju kot bogu blaga itd.

Blagovni svet bi bil tako sam religiozen oz. blagovna (denarna, kapitalska) forma sama po sebi religiozna forma tudi pred vsako posebno religijo in njeno formo. Religija je ex definitione religija menjalne vrednosti, tako da ni mogoče govoriti o posebni substanci religije, ki je ne bi bilo mogoče izvesti iz politične ekonomije. Predpostavke in bistvene poteze Marxove in Engelsove kritike religije so zato podane v njuni kritiki politične ekonomije. Kritika politične ekonomije je hkrati kritika teologije.¹⁶

Omenili smo že vprašanja, na kateri s take pozicije po našem mnenju ni mogoče odgovoriti in ki ju njihovi zagovorniki najraje proglašajo za nelegitimni, »religiozni« (ali »ekonomski«): 1. kako da je religiozna forma, ki naj bi bila osnovana v blagovni formi, bila dominantna oblika družbene zavesti, ko sami blagovni odnosi sploh še niso bili razviti, kaj šele dominantni; 2. kako in zakaj

¹⁶ Mastnak-Šeškerko, *Ekonomija in religija*, Časopis za kritiko znanosti 13—14 (1976), str. 295, prim npr. tudi S. Kofman, *Camera obscura ideologie* (fr. izv. 1973), Zagreb 1977, št. 16—23.

obstajajo ob blagovnem fetišizmu oz. ob religiji vsakdanjega življenja še posebne religije (boga, svetega itd.).

Marx (in še posebej Engels) kljub poudarjanju blagovnega fetišizma kot religije vsakdanjega življenja in odločilnega pomena le-te za reproduciranje kapitalsko-blagovnih odnosov eksplicitno govori o »krščanstvu z njegovim kultom abstraktnega človeka kot . . . najprimernejši obliki religije za družbo blagovnih proizvajalcev«, govori o krščanstvu »kot specialni religiji kapitala« — priznava torej obstoj in pomen posebne religije poleg religije vsakdanjega življenja. Ni dovolj prepričljivih razlogov, da bi pojem religije vezali samo na blagovno-denarno formo, in še manj, da bi samo to formo radikalno proglasili za temeljno religiozno formo, nasproti kateri bi bile posebne religije le še nekakšna »pena«, s polno pravico do meglene opredelitve zaradi njihove čisto marginalne vloge in položaja.

Ni pa mogoče mimo presenetljivih podobnosti med značilnostmi blagovno-denarno-kapitalskega sveta in religioznimi predstavami in pojmi. Podobnost je bila že zgodaj opažena. Klasično jo je prikazal tudi Marx v svojih primerjavah med denarjem in Kristusom v zgodnjih delih ali s primerjavo denarja in boga v Grundrisse ter na številnih mestih v Kapitalu in Teorijah o presežni vrednosti. Glavna priča je seveda Heglova dialektika razvoja kategorij, Heglova Logika, ki je — po njegovem — filozofska transpozicija krščanskega razodetja oz. pojmovanja boga, po Marxu pa kot »denar Duha« logika oz. dialektika »sprevrnjene« meščanskega sveta. »Hipostaze Heglovskih pojmov nas napotijo k hipostazam kapitala in države« . . . »Quid pro quo, ta Umkehrung (konkretno-čutnega in univerzalno-abstraktnega), metafizika, ‚realizem univerzalij‘,« ki je po Marxu navzoč v Heglovi logiki, je navzoč tudi in še prej v »objektivnih družbenih mehanizmih kapitalistične družbe, začeni s ekvivalentnim odnosom in menjavo blaga« (Coletti: Ideja krščansko-meščanske družbe).¹⁷

To pomeni, da krščanstvo ni povezano z blagovno-kapitalskim svetom le prek svoje funkcije (ki je v prvi vrsti »kult abstraktnega človeka«), temveč da je lahko najprimernejša oblika religije v takšni družbi, ker in kolikor oblikuje svoj religiozni predstavní svet v skladu, po podobi — transponirani ali sprevrnjeni — fetišističnega videza kapitalsko-blagovnih odnosov; kolikor se ne le osredotoča na ideološko prisvajanje temu svetu primernih objektov, temveč se v procesu religioznega prisvajanja teh objektov tudi ustrezno preoblikuje. Rekli smo »kolikor«, ker je krščanstvo preveč zapletena zgodovinska ideološka struktura, da bi jo lahko postavili v relacijo le s tokrat obravnavanimi pojavi. Previdni moramo biti tudi pri govorjenju o *preoblikovanju* krščanskih predstav: brez poglobljene analize ni mogoče razkriti, kaj je sodobna interpretacija krščanskega miselno-predstavnega sveta in kakšen je bil ta v obdobju svojega nastajanja. Površne laične interpretacije »bistva izvornega krščanstva« so že tako številne, da novih res ne potrebujemo več. Konkretno: predstava o bogu (Kristusu) kot univerzalnem posredniku

¹⁷ »Marxova kritika Heglove dialektike in analiza kapitala sta povezani. Če ne razumemo prve, ne moremo razumeti druge.« (Coletti: Marxismo e Hegel, Materialismo dialettico e irrazionalismo, str. 432, 355, 434.)

Brez poznavanja Heglove Logike ni mogoče razumeti logike Kapitala, je zapisal Lenin, toda tudi brez poznavanja logike kapitala (Kapitala) ni mogoče razumeti Heglove Logike, je dodal Althusser (prim.: Lénine et la Philosophie, Maspero, Paris 1975, str. 79)

med bogom in ljudmi ter ljudmi samimi se je brez dvoma lažje formulirala in uveljavila v svetu, kjer so se ljudje s takim pojmom univerzalnega predstavnika in posrednika srečevali vsak dan v otipljivi podobi denarju. Zidovski in še posebej helenistični svet iz časa formuliranja krščanske dogmatike je razvito denarno gospodarstvo že poznal, vsaj v svojih centrih. Vprašanje pa je, ali je taka dogmatsko formulirana predstava lahko našla ustrezno mesto na kmečki periferiji in pozneje v fevdalnih odnosih pri pretežno agrarnem in naravnem gospodarstvu, ali je bila dejanska religiozna stvarnost, dejanska religiozna zavest takratnih kristjanov in ne le teologov. Ali ni šele razmah denarno-blagovnih odnosov s kapitalistično formacijo ponovno aktualiziral, približal in uveljavil tako pojmovanje tudi povprečni religiozni zavesti?

Na ta vprašanja je mogoče odgovoriti le z ustrezno empirično zgodovinsko analizo ne le razvoja pojmovanja boga v teoloških in filozofskih tekstih, temveč v širšem okviru zgodovine ljudske religioznosti, kulture, vsakdanjega življenja. Isto velja za analizo uradne cerkvene doktrine in teološke misli in religiozne zavesti na drugih ravneh. Nekaj kazalcev v tej smeri je zbranih v delu *Religija kot družbeni pojav in ponovno nakazanih* v članku *Religija in družbena formacija*.¹⁹ Vprašanje je torej, ali denarni odnosi in predstavno-miselni svet, ki se oblikuje ob stalnem soočanju s temi odnosi — spontano in prek institucionaliziranih ideoloških aparatov, ki so tudi sami naravnani k reprodukciji tega sveta — vplivajo na preoblikovanje empirične religiozne zavesti ljudi v sodobnih družbah. Po svetu je objavljenih več esejističnih poskusov kot pa temeljitih empiričnih raziskav; gotovo pa brez njih in konkretnega empiričnega gradiva vprašanja in hipoteze, ki jih postavlja marksistična teorija religije, navajajo prej k nadaljnjim vprašanjem in hipotezam kot h konkretni in dovolj utemeljeni teoriji religije sodobnih družb.

¹⁹ M. Kerševan: *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana 1975, str. 190 in dalje.

J. Moltmann, J. B. Metz in teologija revolucije

IVAN KOSOVEL

UVOD

V odnosu religiozne in ateistične zavesti so se v obdobju zadnjih desetletij zgodile spremembe, ki so zahtevale in tudi sprožile preosnovo še na institucionalni ravni. Najopaznejše spremembe je začela v tem pogledu doživljati katoliška Cerkev, kar je razumljivo, če pomislimo, da dominira v najrazvitejših predelih sveta, da torej zajema izredno veliko število vernikov, in da zagovarja po drugi strani nazore, ki so v veliki meri že davno preživeli.

Pod vplivom naraščajoče krize, ki je Cerkev pretresla od zunaj in znotraj, je bil sklican leta 1962 drugi vatikanski koncil, ki je opredelil nove razvojne smerice. Koncil je v svojem triletnem zasedanju potekal v znamenju sporov med konservativnim in reformističnim krilom, iz slednjega pa se je kasneje izoblikovala radikalnejša struja »revolucionarjev«, ki je v svojih družbeno-političnih zahtevah v veliki meri teoretično naslonjena na »kritični katolicizem« in »teologijo revolucije«.

Naloga, ki smo si jo zastavili, je ocena nekaterih važnejših stališč protestantsko orientirane Moltmannove in katoliško orientirane Metzove teologije — premislek o tem, koliko lahko teze teologije revolucije pripomorejo k dialogu med kristjani in ateisti.

I. J. MOLTSMANN

Problem sodobnega sveta in s tem svoje teologije vidi Moltmann predvsem v premaganju, po njegovem mnenju napačne alternative neučinkovitega boga in brezbožne stvarnosti, vere brez upanja in upanja brez vere (1,13).*

SODOBNI ATEIZEM IN KRŠČANSTVO

Vrste ateizma

Moltmann ločuje tri vrste sodobnega ateizma: metodološki, izkustveni in humanistični ateizem.

* Prva številka v oklepaju pomeni zaporedno številko citirane literature, druga pomeni stran.

Metodološki ateizem znanosti je hipotetičen, kar pomeni, da nima nikakršnih vnaprejšnjih stališč o bogu, ker jih znanost na svojem področju niti ne potrebuje. Zaradi ontološkega neizrekanja o bogu pušča prostor tudi veri.

Izkustveni ateizem nastaja kot rezultat izkustva radikalne odsotnosti boga, izkustva trpljenja, krivic itd. Temu ateizmu se lahko postavi nasproti samo vera v božjo spravo.

»Kdor nima potrpljenja, nima tudi časa, in kdor nima časa, tudi ne more prineesti človeštvu nobene stvarne prihodnosti« (1,20).

Humanistični ateizem postavlja človeka namesto boga. Gre mu za odločitev v dilemi bog ali človek. To je po Moltmannu hkrati humanizem, ki še ni došel do svojega krščanskega vira, ki je v brezpogojnem pripoznavanju boga in sprejetju vseh svojih možnosti iz njega. Vera v boga me osvobaja nemogoče zahteve odrešiti se v zgodovini, vtem ko postajam aktivni božji sodelavec (1,24).

MARKSIZEM IN KRŠČANSTVO

Način razreševanja dileme humanističnega ateizma je značilen tudi za Moltmannov odnos do marksizma kot celote. Zgodovinska ocena marksizma in krščanstva mora po njegovem mnenju izhajati iz dejstva, da niti stalinizem, niti inkvizicija nista pravi konsekvenci (1,26).

Predvsem se mora reformirati krščanstvo v samem sebi. Naloga nove teologije mora biti v tem pogledu združitev krščansko razumljenega upa v onostranskost, ki rezultira iz Nove zaveze, z upanjem v svet, ki po Moltmannu rezultira iz Stare zaveze. To mora slediti iz spoznanja, da je bil razkol škodljiv in da krščanstvu ni ostalo nič upanja za svet, židovstvu pa je ostalo zgolj provincialno upanje.

Nič manj kot ta začetni razkol, pa je bil škodljiv razkol med krščanstvom in revolucionarnimi gibanji (1,31).

Kako je z marksizmom? Marksizem razume človeka kot *causa sui*. Človek pa je v resnici odgovoren le za svojo usodo, ne pa tudi za svojo samoodgovornost.

»To pomeni, da potrebuje filozofska antropologija metafiziko, iz katere bi lahko izvajala svoje kategorije, in pragmatično-revolucionarna antropologija potrebuje mesijansko vero v prihodnost, v kateri je lahko človek resničen človek« (1,43). Krščanstvo naj v skladu s svojimi novimi zgodovinskimi nalogami preneha svet samo religiozno interpretirati. Vključi naj se v njegovo spreminjanje s pomočjo »kritično ustvarjalnega upanja«; izdela naj novo profetsko teologijo.

Najboljše pri marksizmu »je njegovo v družbeni praksi posredovano upanje. Da bi njegovo upanje v njegovi praksi stvarno sijalo potrebuje (marksizem) samokritiko svoje prakse. Narobe potrebuje krščanstvo konkretno pot, da bi svoja upanja končno (lahko) posredovalo v prakso in se tako njegova sol ne bi spredila« (1,44). Tako združevanje, ki naj bi bilo sinteza, pa ima kljub razmeroma novemu področju dobro vidne meje. Problematičnost Moltmannovega poskusa se začne že z izjemnim mestom, ki ga po njem zavzema krščanstvo glede na tradicionalni spor med ateizmom in teizmom. Središče krščanskega nauka je bogo-človek, ne pa bog, ki daje človeku človeško bistvo.

Kot »je bil teizem postulat neskritega človeka, tako je postal ateizem postulat polnoletnega, svobodnega, samega sebe določujočega človeka. Transcendenca pa,

ki ni odtujena, se ne nahaja v nobeni od obeh (skrajnosti). Nasproti tej alternativni so kristjani *tertium genus*« (3,151).

Potem, ko je krščanstvo izstopilo iz tradicionalne kontroverze, ki jo je v Evropi pravzaprav samo ustvarilo, je lahko samo še ugotovilo: »Kolikor mora biti marksizem ateističen, mu pa (zaradi tega še) ni treba biti antikrščanski. Krščanstvo mora postati »krščansko« z onstran teizma in ateizma« (1,24). Po našem mnenju opozarja Moltmann (in ne samo on) na specifično in dolgo ignorirano lastnost krščanske religije, vendar počne to na teoretično nevzdržen način.

Najprej sploh ne gre za to, ali pa vsaj ne predvsem za to, da bi bil marksizem usmerjen proti evangelijskim načelom, ki so predvsem etične narave in v precejšnji meri tudi občeveljavna. Marksizem se nasprotno usmerja proti religiozni interpretaciji, proti sakralni nerazpoložljivosti teh načel, na osnovi katerih teološka artikulacija vsakokrat znova manifestira svojo razredno opredeljenost.

Kar zadeva teizem, kot ga razume Moltmann, gre lahko pri konkretni religiji le za različne poudarke, nikoli pa ni mogoče do kraja izključiti odnosa bog — kreature, pa naj interpretiramo ta odnos še tako »krščansko« in naj še tako pazimo, da bi bili imuni pred kakršnimikoli »grškimi« vplivi.

Glede povezovanja krščanstva in marksizma v Moltmannovi verziji, je treba reči, da lahko z operacionalizacijo in (hegllovsko rečeno) s posredovanjem krščanskih načel v družbeno prakso krščanstvo samo pridobi, medtem ko je treba ugotoviti, da se marksizem v svoji celovitosti zruši tisti hip, ko ga začnemo podgrajevati z religiozno metafiziko. Teorija družbenih posredovanj, ki jo je izdelal marksizem, in za katero Moltmann meni, da jo je potrebno teološko uporabiti, je namreč nastala in se razvija prav iz pobud razočaranega in religiozno iztreznjenega človeka, ki je pridobil zaupanje v ta svet, ko je izgubil vero v onega. Marksizmu religiozno-metafizična podgraditev ni potrebna, ker dokazuje svojo življenjsko moč brez nje in proti njej; nasprotno pa je razvita družbena teorija teologiji še kako potrebna, saj nastajajo sodobne krize Cerkve prav zaradi njenega nerazumevanja družbenega življenja.

TEOLOGIJA UPANJA

Moltmannova teologija upanja je najpomembnejša sestavina njegovega nauka in se prav prek nje izteče v teologijo revolucije. Moltmann se v tej točki odločilno nasloni na Blochov princip upanja. Tu se sedaj ne moremo spuščati v analizo razmerja obeh avtorjev; Moltmannovo pojmovanje kategorije upanja bomo samo na kratko povzeli.

»Krščanstvo je eshatologija povsem in ne samo v dodatku, je upanje, izgled in usmeritev naprej, zato tudi odprava (Aufbruch) in sprememba sedanosti« (2,12).

Poudarek na eshatološki perspektivi je pomemben tako za Moltmanna kot tudi za Metza. Bog zanju namreč ni znotrajsveten ali zunajsveten, ampak je »bog pred nami«, je bog upanja (2,12). Upanje, ki preveva kristjana, je upanje v vstajenje ob poslednji sodbi, vendar je hkrati upanje, ki mobilizira krščansko občestvo k boju za pravico, svobodo in humanost že za življenja (2,17). Upanje je osnovna

in najpozitivnejša teološka kategorija. Njej komplementarne kategorije imajo zato etično negativni predznak. V skladu z Lutrom lahko Moltmann zapiše:

»Obupanost in zdvo mljenje sta greh in sicer izvor greha« (2,109) Moltmann izrecno odklanja eksistencialistične in personalistične interpretacije krščanstva zato pravi, da je »krščanstvo . . . razumeti kot občestvo, ki na osnovi vstajenja Kristusa čaka na kraljestvo božje in to pričakovanje opredeljuje njegovo življenje« (2,301).

Moltmann je s svojimi tezami o eshatološkem horizontu upanja gotovo prinesel v protestantsko pa tudi katoliško teologijo dosti novega, pri tem pa seveda zadeva na mnoge ugovore. Tako npr. priznava, da najhujši ugovori proti teologiji upanja ne prihajajo od dvomečih ali obupavajočih, temveč od religije in teologije, ki se je ponižala do sporazuma z obstoječim svetom (2,21).

POLITIČNA TEOLOGIJA

Krščanska sprava

V središču vere je poslanstvo sprave sveta z bogom. Križani Bog je tisti, ki enkrat za vselej spravlja in osvobaja: resnična sprava po človeku ni mogoča (98—100, 1). Sprava pa ne pomeni preproste prilagoditve in tudi ni nekaj racionalno predvidljivega, razpoložljivega; je dejanje milosti. Bog ni preprosto spravlil Izraela s faraonom, ampak je pogubil zasledovalce (1,101). Iz najgloblje osnove sprave, iz vere v boga, ki se je sam spremenil, spoznamo boga za boga upanja in rešitve.

»Spremembo Boga vidimo v križu Jezusa. In kjer nas ta sprememba boga prevzame, šele tam smo spravljeni. In kjer smo postali spravljeni, tu smo postali sami spremenjeni. In kjer smo postali sami spremenjeni, tu se pred nami odpirajo možnosti spremembe tega razdeljenega sveta k njegovi resnici enega, od Boga ljubljene ga sveta« (1,101).

Na tem ključnem mestu, ki govori o odnosu kristjana do sprtega in razdeljenega sveta, zmore, kot vidimo, postaviti teologija revolucije zgolj neko filozofsko iluzijo: najprej moramo spremeniti sebe, nato bomo lahko spremenili svet.

Teologija upanja se izkaže za teologijo križa, kajti sprava ni (samo) nekaj preteklega: v znamenju križa se odpira prihodnost novega stvarstva, ki pa ni nekaj absolutno oddaljenega, ampak se poraja tudi v sedanosti. Da bi kar najbolje dojeli to dogajanje, se je potrebno usmeriti k izvornim močem začetka. Krščanstvu ne more iti samo za prebujenje religioznega čustva, temveč mora s poslanstvom vstajenja Križanega posredovati silo upanja. Križ upanja je potrebno vzeti nase in se tako odpreti svobodi (1,72—73).

Sprava v svetu je lahko le revolucionarna:

»Evangelij sprave v konfliktnih sveta ni nevtralen, ampak kaže enoznačno zavzemanje (Parteinahme) za zaničevane, potlačene in zapuščene« (1,103).

Jezus ne oznanja evangelija bogatih (1,103), vera vanj je vera v križ in ne v krono (3,154). Cerkev, ki bi stala svetnemu gibanju ob strani je herezija (1,103).

Kakšno sporočilo prinaša Moltmannova teologija glede tega problema kristjanom in revolucionarjem?

»Sprava meri na novo stvarstvo. S spravo začenja sprememba sveta h kraljestvu božjem in k življenju odrešene kreature. Sprava brez tega začetka spreminja-

nja postane poceni žegen obstoječim nepravičnim razmeram. To naj danes spoznajo kristjani. Sprememba brez sprave pa vodi k utopiji in terorizmu. To morajo danes spoznati revolucionarji» (1,104).

Vse to so politično hudo naivni zaključki, ki jih Moltmann povrh vsega niti ne dokazuje, zato menimo, da o njih ni vredno razpravljati.

Nasilje in ljubezen

Odnos do nasilja in ljubezni, oziroma teološka interpretacija razmerja med obema kategorijama, je vedno točen indikator družbenega aktiviranja religiozne zavesti. Moltmann, ki razvija raje teologijo revolucije kot teologijo oblasti, je tu dokaj napreden. Začenja z naslednjo opredelitvijo: »Ljubezen je brezpogojna in neomejena odločnost za svobodo in srečo drugega« (1,53).

Usmiljenje pri Moltmanu očitno nima tradicionalne veljave, saj pravi, da je ljubezen tista, ki naredi trpljenje bližnjega nevzdržno (1,53). Težnja po nekrivdi je gotovo pomembna sestavina krščanskega nauka, vendar je lahko nevzdržnost močnejša. Ljubezen je tako, teološko gledano, postala »transmoralna« (1,54).

»Ljubezen in nasilje nista . . . nobeni brezpogojni nasprotji, čeravno ljubezen — in to velja tudi za humano revolucijo — z uporabo nasilja trpi in mora razumeti to kot krivdo. O pravični uporabi nasilja naj se zato ne govori . . . So pa stanja in situacije, v katerih ljubezen — zavoljo boljše pravičnosti — opusti mir nekrivde in mora vzeti nase trpljenje krivde (Schuldigerwerden), kjer se mora, kadar je potrebno, povnanjiti v silo, če si hoče ostati sama sebi zvesta« (1,54).

SMISEL IN DRUŽBENI CILJI TEOLOGIJE REVOLUCIJE

Moltmann sam govori predvsem o politični teologiji, katere predmet pa je lahko seveda tudi revolucija. Politična teologija ima pri njem enak pomen kot pri Metzju in pomeni novo etiko upanja vere. Ta etika ni zgolj dodatek k dogmatiki, pa tudi konsekvence vere ne more biti. Da bi bila vera sploh smiselna, mora imeti mesijanski kontekst, teologija pa je relevantna, kolikor je orientirana politično (1,165). Ko je teologija jaz-ti odnosov dosegla svoje meje, je postalo jasno, da se identiteta človeka vzpostavlja šele v angažmaju socialno-političnega življenja (1,166). Svoje mesto ima v življenju profanega krščanstva, je laična.

»Ni okras političnih govorov z religioznimi simboli, ampak teološka refleksija teh, zavoljo svojega prepričanja v odkriti bedi družbe trpečih in zato borečih [se] kristjanov. Politična teologija je teološka refleksija svetnih situacij in nalog« (1,68).

Iz spoznanja, v kakšni zamudi se glede naprednega angažiranja nahaja krščanstvo, sledi, »da tudi mi nimamo več nobene pravice govoriti o Bogu, če ne delujemo sredi konfliktov političnega sveta« (1,169).

Če govori o svetu, ji mora biti jasno, da se ta svet ne sprašuje veliko o pravi religiji, ampak o vlogi, ki jo ima v njem. Ne sme biti žegen od zgoraj, še manj opij ljudstva — biti mora realni ferment svobode. Ni posebna teologija politike,

ampak prebuja politično zavest vsake teologije: obstaja lahko le kot politično zavestna teologija.

»Največkrat pač obstaja politično neosveščena in naivna teologija. Apolitična teologija pa na zemlji ne obstaja«(1,169).

Moltmann kritično osvetljuje posamezne napake v zgodovini krščanstva, vendar se tudi tu ne izogne naivnostim. Tako npr. zatrjuje, da se je krščanska religija osvobodila političnega monoteizma (v rimskem cesarstvu ali pri sodobnih kultih osebnosti) takrat, ko je izoblikovala dogmo trinitete (1,174). O tem, da daje Moltmann velik poudarek teologiji križa, smo že govorili. Zveza med križem in politično teologijo je v naslednjem: »Pomembno (Merkwürdigerweise) je, [da je] Kristusov križ tudi edina stvarna politična točka v zgodovini Kristusa« (1,181). Križ je bil politična kazen, kazen po rimskem pravu. Iz Konflikta med Jezusom in zakoni lahko kristijani razberejo, da prava pot k bogu ne vodi prek spoštovanja zakonov te ali one družbe, temveč prek evangelija (1,182). Po Moltmannovem mnenju postane politična teologija križa najostrejši nasprotnik političnih, abdiciranih religij. Kot se je pravo krščanstvo v zgodovini bojevalo proti različnim malikom, tako se mora bojevati danes proti fetišizmu v kapitalizmu in kultom osebnosti v socializmu (1,143). Politična teologija postane »kritična moč osvobajanja«, ki ima za svoje orožje križ (1,183).

Za Moltmanna, in kot bomo videli tudi za Metza, velja, da v svoji teologiji revolucije ne gre prek načelnih zahtev in opozoril na ustrezna mesta v Sv. pismu. Kljub tolikim opozorilom, da se je potrebno glede družbene problematike povezati s teorijo marksizma, konkretne sinteze ne zasledimo. To ji med drugim očitajo tudi predstavniki »kritičnega katolicizma« (4,15). Moltmannovi politični zaključki ostajajo dokaj naivni in to praviloma takrat, ko poskuša biti konkreten. Ta naivnost pa se lahko izkaže tudi za konservativno, npr: »Kar so do sedaj počele krščanske Cerkve in krščanski teologi, ni bilo narobe, pogosto pa je bilo socialno in politično na dovolj napačnem mestu. ‚Politična teologija‘ ne more razrešiti vere v politiko in Cerkve v politično gibanje, ampak [lahko] predvsem privede kristjane, Cerkve in teologije tja, kjer [se bo] postavljala (geschichte) prava beseda na pravo mesto in pravo dejanje v pravo situacijo« (1,187).

II. JOHANN BAPTIST METZ

Metz v svoji teologiji ni tako svoboden kot Moltmann, saj je katoliški teolog in zato bistveno bolj podvržen institucionalnim rešitvam.

»V naši zgodovini ne obstaja prav nobena velika družbeno kritična ideja: pa naj bo revolucija, razsvetljenstvo, um, ali pa ljubezen, svoboda — ki ne bi bila v zgodovini krščanstva in njegovih institucij že enkrat dezavuirana. Proti temu ne pomaga prav noben popravek, ampak — če sploh — samo nova praksa Cerkve. Jo je pričakovati? Menim: da. Vse sledeče je odvisno (getragen) od tega zaupanja« (5,109). Medtem ko se je Moltmann še gibal na ravni filozofske refleksije, predvsem v svojem dialogu z Blochom, pa opazim pri Metzu dosti večjo odsotnost filozofskega interesa, ki pa gre vstric z večjim interesom za teologijo sveta.

Izhodišče Metzove teologije je interpretacija sekularizacijskih procesov v sodobnem svetu. Ti procesi so po njegovem mnenju ustvarili situacijo, za katero ni mogoče zanikati, da se je izmaknila tradicionalnim teološkim gledanjem. V tem pogledu prinaša Metzova teologija sveta radikalen in teoretično gledano, tudi dovolj tvegan preobrat.

Njegova teza je v naslednjem: Videti v sodobnem svetu nekrščansko tvorbo, je nekrščansko. »V takšni predstavi se skriva nevaren svetozgodovinski ekstrizencizem in teološki pozitivizem, ki ne jemlje popolnoma resno resnice, da »duh« krščanstva ostaja vtisnjen (eingestiftet bleibend) v »mesu« svetovne zgodovine in se mora v njeni ireverzibilni poti uveljaviti in izkazati« (5,13). Svetnost sveta je nastala v novejšem času in nas posebej danes zadeva v globalno zaostreni formi. Tu pa ne gre pozabiti, da je nastala v osnovi, čeprav ne v njenih posameznih zgodovinskih izrazih, ne proti krščanstvu, temveč ravno iz njega samega. To je izvorno krščanski dogodek in izpričuje s tem znotraj zgodovine vladajočo moč »ure krščanstva« v našem času (5,17).

Popolna identifikacija krščanstva z obstoječim svetom pa za Metza ne more priti v poštev, kajti popolno sovpadanje sveta in Boga sledi šele z eshatološkim koncem. Šele Bog »je kraj vseh pristnih konvergenč med vero in svetom« (5,41). Kot bomo videli kasneje ima Cerkev prav tu svoje mesto.

Metz razlikuje tri zgodovinsko nastale forme svetnosti sveta (5,37):

- a) S krščanstvom še neposredovana svetnost sveta antičnega poganstva. Tu gre za mešanje človeškega in božanskega principa, za divinizacijo sveta.
- b) S krščanstvom postavljena radikalna svetnost, ki jo omogoča radikalna krščanska transcendenca (5,30).

Svet je v svoji, heglovski rečeno drugo-bitni, ravno ne-božanski, sveten. Svetnost dobi svoj pravi pomen samo znotraj te opozicije. Bog ni »del« sveta in svet ni »del« Boga, temveč se izkaže svet kot čisto sveten in Bog kot čisto božji (5,23).

c) Prav to dejstvo pa prezre tretje in sicer napačno sekularno razumevanje smrti boga. Res gre za smrt Boga, a za smrt Boga v svetu (5,63). V bistvu gre za povsem krščansko utemeljeni tok zgodovine, ki ga pa teoretični ateizem (tu našteva Nietzscheja, Marxa in B. Russella; 5,56) interpretira po svoje. Bog je v svetnem svetu še vedno navzoč, a le prek človeka. Božje stvarjenje je vsepovsod posredovano z delom človeka (5,34). Kar se je zdelo teoretično nezdržljivo, se zdi v Metzovi teologiji povsem logično, vtem ko najdejo svojo teološko razrešitev trije problemi:

- a) Imanentna teološka uskladitev empiričnega družbenega stanja z (neko) krščansko tradicijo. To priznanje nujne skladnosti ima kljub vsem pridržkom avtorja pozitivistični značaj in gre po vzrocu »jè, ker jè« analogno tistemu »sem, ki sem«. Naj bo svet v bodoče tak ali drugačen, vedno bo v »bistvu« krščanski. Sekularizacija je dejstvo, torej krščansko dejstvo. Teološka nemoč se sprevrže v moč.

Kar se dogaja v novejšem obdobju, izvorno ni umik vere iz sveta (Entweltlichung des Glaubens) zaradi (aus) premoči veri sovražnega sveta, ampak je [nastala] posvetnost (Verweltlichung) sveta in zgodovinske moči svet prevzemajoče in svobodno postavljajoče krščanske vere« (5,35). Širjenje krščanstva ima tako pomen širjenja posvetnosti (5,44).

b) Prav poudarjena samostojnost sveta, desakralizacija zemeljskih institucij, pa pomeni preložitev zemeljskih bremen in krivic z boga na »svobodnega« človeka (prim. str. 32). Božja neoporečnost je s tem zagotovljena.

c) Vzporedno s trditvijo, da je Bog ustvaril svet in mu dal v njegovi svetnosti svobodo, izpeljuje Metz sklep, da je prometejska opozicija zgrešena, saj ostaja Bog še naprej garant (5,18) tega sveta, ki je zgodovinski svet in ima svoj konec v eshatologiji. Samo tisti, ki je z inkarnacijo vzpostavil izvorno diferenco (?) jo lahko tudi preseže (5,41). Iz tega sledi, da ni zgrešen samo prometejski upor proti bogu, ampak tudi religiozni beg iz sveta, saj je svet pristna krščanska »domovina« (40).

POLITIČNA TEOLOGIJA

Potem, ko je Metz postavil tezo, da je sekularizacija sveta nekaj, kar spada k samemu krščanskemu bistvu, je potrebno zagotoviti krščanski veri ustrezen kategorijski pristop do tega sveta.

»Politično teologijo razumem . . . kot kritični korektiv nasproti ekstremni tendenci privatiziranja sodobne teologije. Razumem jo obenem pozitivno kot poskus, formulirati eshatološko poslanstvo v pogojih naše sodobne družbe« (5,99). Teologija mora reflektirati nastalo situacijo, v kateri je porušeno neproblematično razmerje med religijo in družbo.

Historični vzroki teološke neučinkovitosti

Od razsvetljenstva naprej je teologija v krizi, ki jo še ni premagala. Namesto, da bi jo premagala, jo je, objektivno gledano, sprejela. Z razsvetljenstvom je bila potisnjena v družbeno parcialnost, ki pa je teoretično še ni reflektirala.

»V novejšem času vladajoča teologija, torej teologija v svoji transcendentalni, eksistencialni in personalni orientaciji, je popolnoma sprejela z rasvetljenstvom ustvarjeno problemsko situacijo . . . Ta teologija skuša problem, ki je nastal, rešiti na ta način, da ga eliminira . . . Za religiozno zavest, ki je pod vtisom te teologije, ima . . . družbeno-politična dejanskost le mimobežno bivanje. V tej teologiji so prevladujoče kategorije razlaganja poslanstva predvsem kategorije intimne, privatnega, apolitičnega« (5,100).

V taki teologiji se je sicer pokazala pozitivna orientacija k medčloveškim odnosom (»poskus brati in razumeti celotno teologijo kot antropologijo, je pomemben uspeh sodobnega teološkega dela«), vendar ostajajo ti odnosi bistveno zoženi na intersubjektivnost. Izkušstvo sveta, pa se po Metzu izpolnjuje »v horizontu medčloveške sobiti in to ne v čisto »privatnem« smislu jaz-ti odnosa, ampak v »političnem« smislu družbenega skupaj (Miteinanders)« (5,49).

Zgodovina in eshatologija

Pomen, ki ga Metz pripisuje eshatološki zgodovini, je v veliki meri razviden že iz njegove kritike dialektične teologije: » . . . Če je svet vedno oboje, mesto svetega in nesvetega, potem nima časovna zgodovina tega sveta za iskano absolutno in

nedialektično sveto nobenega pomena; iskano sveto bi bilo potem ravno nezgodovinsko sveto« (5,47).

»V luči biblijskega poslanstva pa svet ni preprosto kraj dialektične enotnosti svetega in nesvetega. K njegovi opredelitvi spada mnogo bolj obljuba »novega sveta«, pripada mu torej neka prihodnost, v kateri je svet eno ali drugo, svet absolutne samozaprтости ali svet kot mesto prezence obljube. Čisto paradoksalna teologija sveta zato izpodbija ali eshatološko strukturo zgodovine sveta, v kateri svet ni vedno oboje, ampak, eno *ali* drugo; ali izpodbija obstoječo zgodovinsko in svetno strukturo svetega, ker lahko postane v njej izraženo sveto o svetu vedno samo dialektično, kot sveto in nesveto« (5,47).

Krščanska percepcija zgodovine ima lahko po Metzju le eshatološki smisel zgodovine konca, ki je nakazana s Kristusovo obljubo »novega sveta«. »Samo v eshatološkem horizontu upanja [se] kaže namreč svet kot zgodovina« (5,83). Zgodovina sama ne bi imela prav nobenega smisla, če ne bi bila naravnana na dokončno realizacijo eshatoloških ciljev. Zato gre »izguba eshatologije z roko v roki z zakritostjo prihodnosti . . .« (5,89). Brez prihodnosti pa ni zgodovine, kajti kolikor je mišljena zgodovina kot gospostvo sedanjosti, je mišljena kot obstoječa in s tem ontologizirana na način prirode (5,90). Na tem mestu se tudi Metz precej opre na Blochovo interpretacijo prihodnosti v smislu še-ne-biti. Kontemplativno mišljenje, ali po Metzju mišljenje obstoječega preteklega, se mora umakniti operativnemu, v prihodnost naravnemu mišljenju. Teologija ima tako samo historično razmerje do preteklosti in zgodovinsko-eksistencialno do prihodnosti, vtem ko organizira ljudi za zgodovino konca (5,77). Eshatologija postaja forma vseh teoloških vprašanj.

Prihodnost ostaja za kristjana kljub razodetosti v bistvu še vedno religiozna skrivnost nerazpoložljivega, ki se manifestira v boleči odtujenosti od transcenden-ce; ta pa se kaže drugače kot včasih. Numinozno se je v našem času preselilo iz sveta (narave), ki je postal razpoložljiv, v nerazpoložljive eshatološke cilje zgodovine. Zadnja vprašanja religiozne zavesti se kažejo skozi politično teologijo za zadnja vprašanja zgodovine.

Razlika med krščanstvom in sodobnimi sekularnimi sistemi je po Metzju ravno v tem, da krščanstvo vztraja pri tej, v bistvu nerazpoložljivi, prihodnosti sveta, medtem ko se oblike »ne-vere« manifestirajo v »veri« v absolutno razpoložljivost tudi teh poslednjih ciljev (5,67).

»Kar jo ločuje od vzhodnih in zahodnih ideologij prihodnosti ni, da [ve] več, ampak da ve iz sebe *manj* o tej iskani prihodnosti človeštva in da se drži revščine tega vedenja« (5,88). Garancija obstoja nerazpoložljivega je čudež; izkustvo čudeža je izkustvo te temne nerazpoložljivosti.

» . . . Izkustvo čudeža nikakor ni enostavno izkustvo preboja »zaključenega« naravnega in svetovnega reda, ampak izkustvo *principielne in ostajajoče* odprtosti človeka za singularno, nerazpoložljivo, nepričakovano in pretresljivo . . .« (5,68). V zvezi z gornjim lahko zdaj rečemo, da je Bog sam tista nerazpoložljiva prihodnost, »ki ne nastaja iz možnosti naše svobode in našega delovanja, oziroma ni iz njih ekstrapolirana, ampak ki kliče našo svobodo in naše delovanje v svoje lastne možnosti« (6,110). To pa po Metzju ne bi smelo pomeniti pasivnega pričakovanja:

»Krščanski nauk o koncu ni namreč niti čista *prezentna* eshatologija, v katero so prestavljene vse strasti za prihodnost Boga, v brezsvetnem posedanjenju večno-

sti v trenutek«, kot se to lahko dogaja pri eksistencialističnih teologih. Krščanska eshatologija ne pomeni niti futuristično eshatologijo, ki bi bila pasivno pričakovanje, ki si predstavlja svet kot čakalnico pred Božjimi vrati. V resnici je to »produktivna eshatologija«, »sebe realizirajoča eshatologija«, »bojevita eshatologija, v kateri se kaže svet sam kot nastajajoč, k prihodnosti Boga nastajajoč svet«, ki je v procesu upanja in strastne odgovornosti (6,113—4).

»... Šele prihodnost, ki je več kot korelat in projekcija naših lastnih možnosti, nas lahko osvobodi k stvarnemu »novemu«. (6,812).

V tem prikazu Metzove teologije nismo posebej izpostavili problema svobode, a je že iz navedenega jasno razvidno, da se giblje znotraj tradicionalnih teoloških aporij, se pravi, da je, gledano nereligiozno, pojmovana protislovno.

Videli smo že kako Metzova teologija sprejme dejanski svet, a hkrati zahteva od njega, da se prepozna za krščansko fazo. Na podoben način vzame na znanje, da se počuti danes človek kot svobodni ustvarjalec svoje zgodovine, a trdi, da bo spoznal bistvo svoje svobode šele, ko bo spoznal, da jo ima po milosti božji.

Odločilno Metzovo spoznanje, ki pa seveda ni samo njegovo, je, da se je za sodobnega človeka numinozno preselilo iz sveta, ki postaja v vseh pogledih razpoložljiv, v prihajajoči svet, v zgodovino, v eshatološke cilje te zgodovine.

»Zgodovinska situacija, v katero je vpeta danes vera in v kateri se mora izkazati kot upanje, je *situacija preokreta od diviniziranega k hominiziranemu svetu*« (5,52).

Zdi se, da nudi sakralizacija eshatoloških ciljev zgodovine teologiji širok maneverski prostor, saj je jasno, da se zgodovina človeštva, gledano ateistično, ne more eksplicirati, dokler človeštvo živi. Zdi se torej, da je na tem področju teoretično nedosegljiva, ob predpostavki seveda, da se znotraj njega tudi sama varuje kakršne koli konkretnejše izjave, ki jo lahko osmeši.

DRUŽBENI CILJI TEOLOGIJE REVOLUCIJE

Preobrat od diviniziranega k hominiziranemu svetu, od »kozmoцентриčne« v »antropocentrično« miselno formo, od sveta k človeku, od narave k zgodovini, od substance k subjektu (5,52), prinaša nova vprašanja in naloge vere in Cerkve.

Sam preobrat vere ne ogroža, ogrožajo jo le ideologije in novi maliki tega sveta. Potrebno je torej najprej najti pravo distanco do teh pojavov.

Po Metzu gre pri ideologiji vedno za absolutizacijo nečesa znotrajsvetnega: družbe, znanosti itd. (5,59). Vera potemtakem ne more biti ideologija, saj ne absolutizira nič znotrajsvetnega, saj je zanj svet ne-absoluten, ne-božji. Kar najdemo znotraj njega, je vedno pluralizem zavesti, ki nastaja zaradi različnih življenjskih izhodišč. Za vero tu velja, da ne stopa v konkurenco s temi vsebinami zavesti, še več, šele prek transcendirajoče vere dospemo do ugotovitve nujne ideološke parcialnosti znotrajsvetnih teženj (5,65). Funkcija vere mora biti v formiranju enotne in polne človekove eksistence, ki bo vzdržala svetno razcepljenost in hkrati uravnavala življenje v nerazpoložljivo prihodnost človeške svobode (5,71). Spričo svoje izjemne nadideološke vloge ima njena dejavnost pomen družbeno-kritičnega razkrivanja manipulatorskih teženj absolutizirajočih zavesti. Da bi bila ta nadideološka pozicija dobro vidna, je potrebno natanko razlikovati med vero in teologijo:

»Teologija in vera sta prav tako malo eno, kot sta danes eno ateizem in ne-
vera« (7,119).

Prav diferenca med pojmom boga in bogom samim, diferenca, ki jo je poudarila negativna teologija in pomeni v politiziranem svetu diferenco med ideologijo in vero, je po Metz tisto, kar ohrabljuje k pogovoru z marksisti (prav tam).

Pozitivna naloga politične teologije kot ideologije, je najti novo, času ustrezno razmerje med religijo in družbo, vero v eshatologijo in družbeno prakso (5,103). »Tako imenovani hermenevtični temeljni problem teologije pravzaprav ni problem razmerja med sistematično in historično teologijo, med dogmo in zgodovino, temveč problem razmerja med teorijo in prakso, med verskim razumevanjem in družbeno prakso« (5,104).

Kot vidimo, dopušča Metz možnost dialoga med teologijo in marksizmom, kolikor ta dialog ne načenja temeljnih verskih resnic. Metz iz dialoga dogmatično izključi vero v smislu nadideologije in si potem, ko je zadel na praktično nujnost družbenega dialoga, ne prizadeva najti kake tretje možnosti tudi na teoretični ravni odnosa vera — racionalnost. Pri njem je še posebej poudarjeno dejstvo, da gre pri tem, kot tudi pri ostalih, že obravnavanih problemih, prej za obrambo in preinterpretacije, kot za iskanje izvornih rešitev.

Navedli smo že, da si politična teologija zastavlja predvsem dve nalogi: ukinjanje privatizacije sodobne teologije in formulacija eshatološkega poslanstva v pogojih sodobne družbe (5,99). Ti dve nalogi pa po Metz sovpadata, saj je formulacija eshatološkega poslanstva v današnjem svetu predvsem v širšem družbenem formuliranju religioznih zahtev.

»Eshatološke obljube biblijske tradicije — svoboda, mir, pravičnost, sprava — se ne dajo privatizirati. Zmeraj znova nas silijo v družbeno odgovornost« (5, 105).

»Obljube, na katere se (teologija) nanaša, niso prazen horizont religioznega pričakovanja, niso zgolj regulativne ideje, ampak kritično-osvobajajoči imperativ za našo sedanost«. Orientacija k biblijskim obljubam »vedno znova spreminja naše sedanje zgodovinsko bivanje. Privaja in sili nas vedno znova v kritičnoosvobajajočo pozicijo do obstoječega in obdajajočih nas družbenih odnosov... Vsaka eshatološka teologija mora zato postati politična teologija kot (družbeno) kritična teologija« (5,106). V tem procesu mora zavzeti Cerkev pomembno mesto. Naloga Cerkve mora biti mobilizacija družbeno-kritičnih potenc, ki leže v tradiciji krščanske ljubezni (5,111), pri čemer Metz poudarja, da ne bi smela takšna orientacija politične teologije predstavljati nobenih novih reakcionarnih posledic neopolitizacije (5,104). Cerkev se lahko organizira za kritiko nasilja šele takrat, ko ga sama opusti. Nasilje Cerkve mora pomeniti nekaj drugega kot doslej. Znotraj krščanskih kategorij naj bi pomenilo naslednje:

»Če... se ljubezen družbeno mobilizira kot brezpogojna volja po pravičnosti in svobodi za drugega, potem lahko v nekaterih okoliščinah ponudi ravno ta ljubezen sama nekaj takega kot *revolucionarno nasilje*« (5,112).

»V razmerju do dužbene prakse se lahko opredeli krščanska religija kot *institucija ustvarjalne družbene kritike*« (8,37). Ali še drugače: »Cerkev ima kot institucija v tem družbenem svetu in zanj *kritično osvobajajočo nalogo*« (5,107).

Družbeno-kritično zadržanje Cerkve ne more obstajati v vsiljevanju pozitivnega družbenega reda. »Naloga Cerkve... ni sistematični socialni nauk, ampak —

socialna kritika« (5,114—5). Po Metz se je samo Cerkev sposobna etabrirati kot kritika v pravem pomenu besede zato, ker stoji pred »eshatološkim pridržkom«. Prav ta funkcija pa ji tudi omogoča sodelovanje z nekrščanskimi institucijami predvsem glede: svobode pravičnosti in prijateljstva na svetu. (5,115—6).

Seveda ostaja Metz tudi tu na ravni splošnega, saj sploh ne opredeli npr. svobode, pravičnosti, itd. Zato ostaja še naprej nejasen pomen »ustvarjalne kritičnosti«.

»Ustvarjalno-kritično upanje, ki jo vodi, se namreč bistveno nanaša na svet kot družbo in na sile v svetu, ki ga spreminjajo« (5,87).

Marksistična analiza mora pri ocenjevanju družbenih pojavov upoštevati vsaj dvoje med seboj tesno povezanih vprašanj — koliko nek pojav prispeva k osvoboditvi človeka in kakšno funkcijo ima v konkretni družbeni strukturi.

Menimo, da lahko na podlagi predhodnega prikaza argumentirano sklenemo, da predstavlja teologija v obliki politične teologije, oziroma teologije revolucije pozitiven premik na področju religiozne oblike družbene zavesti. Koliko se ta premik odraža v sami politiki Cerkve, je seveda drugo vprašanje, ki presega okvirje tega teksta.

Teoretično gledano, je teologija revolucije premalo teoretično izdelana, da bi omogočala natančnejšo oceno, zato lahko ocenjujemo le njeno tendenco. To, da je ta tendenca v bistvu vendarle pozitivna, pa je dejstvo, ki se ga ne da več zanikati.

LITARATURA

1. Moltmann: Umkehr zur Zukunft, Chr. Kaiser V., München 1970.
2. Moltmann: Theologie der Hoffnung, München, Chr. Kaiser V., 1966.
3. Moltmann: Christentum als Religion der Freiheit, v zborniku Schöpfung und Freiheit in einer humanen Gesellschaft, Europa V., 1969. Wien.
4. Hribar T.: Teologija revolucije, Problemi, št. 110.
5. Metz: Zur Theologie der Welt, Matthias-Grünwald-V., Mainz 1973.
6. Metz: Die »conditio humanae«, v zborniku Christentum und Marxismus heute, Europa V., 1966. Wien.
7. Metz: Christliches Menschenverständnis, prav tam.
8. Metz: Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, v zborniku Schöpfung und Freiheit...

Diskusija o humanističnih vedah

Članek je namenjen razpravi o vlogi humanističnih ved v sodobni družbi. Avtor poudarja, da so te vede ključne za razumevanje človeške kulture in vrednot. Diskusija se osredotoča na to, kako humanistične vede prispevajo k splošni kulture in družbeni koheziji. Avtor tudi razpravlja o izzivih, s katerimi se humanistične vede soočajo v sodobnem svetu, in predlaga načine, kako jih lahko podpremo in razvijemo.

Humanistične vede so ključne za razumevanje človeške kulture in vrednot. V sodobni družbi so te vede ključne za splošno kulturo in družbeno kohezijo. Avtor poudarja, da so te vede ključne za razumevanje človeške kulture in vrednot. Diskusija se osredotoča na to, kako humanistične vede prispevajo k splošni kulture in družbeni koheziji. Avtor tudi razpravlja o izzivih, s katerimi se humanistične vede soočajo v sodobnem svetu, in predlaga načine, kako jih lahko podpremo in razvijemo.

Humanistične vede so ključne za razumevanje človeške kulture in vrednot. V sodobni družbi so te vede ključne za splošno kulturo in družbeno kohezijo. Avtor poudarja, da so te vede ključne za razumevanje človeške kulture in vrednot. Diskusija se osredotoča na to, kako humanistične vede prispevajo k splošni kulture in družbeni koheziji. Avtor tudi razpravlja o izzivih, s katerimi se humanistične vede soočajo v sodobnem svetu, in predlaga načine, kako jih lahko podpremo in razvijemo.

O povojnem razvoju, stanju in nekaterih problemih pedagoške znanosti

(Teze za razpravo)

FRANCE STRMČNIK

Omenjeni zapis je nastal z namenom, da spodbudi razpravo o včerajšnjih, predvsem pa o današnjih problemih naše znanstvene pedagoške misli. Zaradi tega ne teži k znanstveno neoporečni analizi. Domneve, ki izvirajo bolj iz lastnega razmišljanja in osebnega doživljanja pedagoške preteklosti in sedanjosti, so le nakazane, bolj fragmentarne kot celovite, problemi le odprti, ne da bi hotel nanje odgovarjati. To naj bo namen naše razprave.

I.

Pedagogika je na Slovenskem sorazmerno mlada znanost. Če zanemarimo dejstvo, da je dobila leta 1815 katedro na ljubljanskem liceju in se obdržala vse do njegove ukinitve leta 1849, ter da je bila v predmetnikih učiteljišč od njihove ustanovitve v 70 letih prejšnjega stoletja, se je pedagogika konstituirala na akademskem nivoju in kot nacionalna ter posvetna znanost v bistvu šele leta 1919, ob ustanovitvi ljubljanske univerze. To kajpak ne pomeni, da bi bili Slovenci v tistem času brez vsake pedagoške misli in njene tradicije. Filozofsko in teoretično najbolj koherentna je bila katoliška pedagogika, toda zlasti ob nastajanju Jugoslavije (leta 1919) preveč odmaknjena od življenjske stvarnosti. Pedagogika slovenske socialne demokracije, ki je bila kljub svojim slabostim in omejitvam v družbeno razrednem pogledu še najbolj napredna, saj je mnogo storila za napredek pedagoške prakse in izobraževanje delavstva, ni imela izoblikovanega svojega teoretičnega pedagoškega sistema. Slednje velja tudi za tako imenovano učiteljsko pedagogiko, ki so jo razvijali učitelji-praktiki, z vidika svojih delovnih pogojev in subjektivnih potreb, ne da bi bile dovolj izdelane njene teoretične pedagoške razsežnosti.

Tem smerem se je ob nastanku ljubljanske univerze priključila oficialna univerzitetna, teoretično dovolj konsistentno izoblikovana kulturna pedagogika, ki je bila po svojih idejnih izhodiščih blizu katoliški pedagogiki, vendar s specifično antropološko vizijo o človeku in družbi. V prvem povojnem navdušenju so se s pedagogiko povezovali mnogi socialno reformni upi, oziroma pričakovanja, da je možno z vzgojo bistveno vplivati na bodočo podobo družbe in njen razvoj.

Porajali so se različni teoretični pedagoški tokovi, odvisni pač od družbenih in filozofskih pogledov tistih, ki so za temi gibanji stali. Kulturna pedagogika, ki je imela močno zaledje v takratni personalistični in duhoslovni psihologiji, je pojmovala kulturo in duhovnost kot temeljno in avtohtono obeležje družbe in človeka, njune biološke, ekonomske, socialne in politične dimenzije pa le kot podrejene pogoje. Vzgajanje ji pomeni le kulturni ne pa tudi socialni proces, smoter vzgajanja pa le kultiviranje in duhovno učlovečevanje človeka. S tem ko se je oddaljila od vzgoje kot socialnega fenomena, ki naj usposablja mlade ljudi za konkretno življenje, in od pedagogike kot znanosti o socializaciji človeka, se je oddaljila kulturna pedagogika od perečih socialnih in ekonomskih problemov takratnega človeka, kakor tudi od aktualnih praktičnih pedagoških potreb takratne, zlasti osnovne šole ter od njenega učitelja. Nekoliko več posluha je imela za gimnazijo, saj je bil predmet njenega snovanja bližji starejši in predvsem socialno izbrani mladini. Ker pa gimnazijski profesorji že od nekdaj niso imeli kaj več posluha za pedagogiko, osnovnošolski učitelji pa si s tako, kakršna je bila, tudi niso mogli pomagati, saj se je od njihove prakse zavestno distancirala, se je kulturna pedagogika vedno bolj zapirala v slonokoščeni stolp svoje zunajprostorske in izvenčasovne samozadostnosti in samozadovoljnosti. S tem se ni le osamila, pač pa tudi izpostavila mnogim kritikom, zlasti iz vrst pedagoških prakse. Že ob svojem rojstvu je porodila pri pedagoških in družbenih delavcih nezaupanje do pedagoške znanosti nasploh, občutek njene nekoristnosti in odvečnosti. S tem je paralizirala odmevnost tudi nekaterih svojih pravih stališč, zlasti tistih, ki so preraščala tedanjo prakticistično pedagogiko in širila njen predmet na širša filozofska, psihološka in kulturna vprašanja, kritizirala didaktični enciklopedizem ter se zavezamala za temeljitejše funkcionalno (formalno) izobraževanje mladine in za bolj poglobljeno izobrazbo učiteljstva.

Ob tako koncipirani univerzitetni pedagogiki so se odnosi med njo in učiteljsko pedagogiko še bolj zaostriili v 30 letih, ko so se pričeli v pedagoški praksi, pa tudi v teoriji, vse bolj uveljavljati levičarsko usmerjeni učitelji, člani in simpatizerji KPJ. Delovali so zlasti v »Učiteljskem pokretu« in deloma v »Pedagoški centrali« v Mariboru. Ti dve gibanji, ki sta se zgledovali po takrat najnaprednejših evropskih pedagoških in socialnih tokovih in sta postali s konkretnim preučevanjem življenjskih in izobraževalnih razmer slovenskih kmečkih in delavskih otrok zelo oster kritik takratne razredne družbe, sta se od univerzitetne kulturne pedagogike tudi idejno in politično oddaljili. Oba prepada, politični in strokovni, sta se poglobljala vse do razsula stare Jugoslavije.

II.

V prvem povojnem času se je znašla slovenska pedagoška misel v zelo nezavidljivem položaju. Na razpolago ji je bila le skromna dediščina, na katero bi se mogla opreti. Kulturna pedagogika je bila v novih socialističnih družbenopolitičnih razmerah le delno uporabna (s tem kajpak ne podcenjujemo vloge dr. S. Gogale, prvega povojnega profesorja pedagogike na filozofski fakulteti, ki je bogatil progresivne elemente kulturne pedagogike z demokratičnimi in humanimi vzgojno izobraževalnimi posebnostmi socialističnih družbenih odnosov), pedagoški tradiciji

naprednih učiteljev, ki je bila fragmentarna in usmerjena predvsem v odnose vzgoja-družba, pa je manjkala teoretična poglobljenost in sistemska posplošenost.

Skromna marksistična teoretična pedagoška dediščina je gotovo vplivala na družbeno podcenjevanje znanstvene pedagoške misli ne le v prvem povojnem obdobju, ko so bili njeni materialni in kadrovski pogoji še zelo skromni, marveč tudi pozneje, ko so se te razmere začele izboljševati in ko je nova pedagogika vendarle že počasi nastajala. Družbena zavest o njeni potrebnosti za razvoj socialistične družbe in njene vzgoje se je morala spoprijemati z mnogimi stališči in predsodki, ki v tistem času niso bila naklonjena razvoju pedagoške znanosti.

Omenjena stališča so bila posredno povezana z objektivno utemeljeno in nujno potrebo tistega časa, da se buržoazna pedagogika kritično prevrednoti, in da se socialistična znanstvena pedagoška misel nasloni na marksistične idejne in družbeno politične temelje.

Po oboroženi revoluciji je bilo treba najprej razčistiti in korigirati odnose med družbo in vzgojo, da bi bilo pozneje možno na ta prevrednotena marksistična razmerja nasloniti znanstveno raziskovanje samih vzgojno izobraževalnih procesov in njihovih zakonitosti. Velika družbena in pedagoška skrb je bila posvečena marksističnim idejnim osnovam vzgoje, novim vzgojnim smotrom, vzgojno izobraževalni vsebini, idejnosti vzgoje, faktorjem otrokovega razvoja, šolskemu sistemu, odnosu med posameznikom in skupnostjo, pedagogiko in politiko ter drugim pretežno normativnim vzgojnim in pedagoškim problemom. Teh vprašanj kajpak ni mogoče rešiti s preučevanjem neposredne vzgojne prakse, marveč pretežno po deduktivni metodološki poti. Zateči se je bilo treba v politiko, filozofijo in ekonomijo ter aplicirati njihovo marksistično ideološko orientacijo tudi na vzgojno področje in mu izoblikovati potrebno normativno teoretično pedagoško podlago. Čeprav so ta vprašanja prav tako imanentna pedagoška vprašanja, se je tedaj dokaj razširilo mišljenje, da je pedagoško znanost moč pogrešati, češ da sta za socialistično vzgojo in izobraževanje pomembni predvsem marksistična idejnost in politika, potemtakem predvsem marksizem in politologija. Kritična, empirično verificirana znanstvena pedagoška misel bi bila administrativnemu in direktivnemu vodenju vzgojno izobraževalnega področja ter marsikdaj subjektivističnemu in dogmatskemu poseganju vanj celo v napoto. Vedeli smo, da je normativna stran vzgoje, torej vprašanje, kaj razvijati pri mladih ljudeh, kakšnega človeka vzgojiti itd. prvovrstno vprašanje. Toda premalo smo se zavedali pomembnosti spoznanj, kako vzgajati, pod kakšnimi pogoji, kakšna so resnična razmerja med vzgojno izobraževalnimi sredstvi in njihovimi učinki, katera vzgojna nasprotja, zakonitosti in načela je treba upoštevati, v čem je vzgojno izobraževalna logika itd., torej odgovorov, ki nam jih more dati le pedagoško znanstveno raziskovalno delo.

Ni treba posebej dokazovati, da so bili ti pogledi tudi pod močnim vplivom sovjetske pedagogike, ki je bila brez svoje znanstvene avtohtonosti in pojmovana le kot podaljšana roka politike in ideologije. V teh vzorih tiči pomemben razlog za zanemarjanje domače pedagogike in to, da so se družbene obveznosti naše pedagogike ocenjevale predvsem po njenih idejno političnih vidikih in po dnevni aktualnosti ter uporabnosti.

Toda ta prvotna, še nekako razumljiva družbena nezainteresiranost do pedagoške znanosti in prepričanje, da je vzgoja zanesljiva edino v rokah vladajoče politike in ideologije, je dobila skupaj s pretežno deduktivnim stilom pedagoškega

mišljenja neutemeljeno dolge časovne razsežnosti. Medtem ko tudi med pedagogi ni enotnih pogledov o tem, v kolikšni meri je bil omenjeni status pedagogike in odnos družbe do nje v prvem povojnem obdobju utemeljen, pa so si enotni, da se je znanstveni razvoj pedagogike predolgo podcenjeval. Deduktivno zasnovano pedagoško mišljenje je doživljalo vedno več kritik z dveh idejno nasprotnih pozicij. Posamezniki so mu nasprotovali in ga razglašali za pedagoški vakuum, ker jim marksistična idejna in politična izhodišča naše pedagogike niso prijala. Velika večina pedagogov in nekateri družbeno politični delavci pa je v svojih kritikah tedanjega položaja pedagoške znanosti izhajalo iz dejstva, da je preživelo enostransko deduktivno in hkrati tudi eklekticistično, prakticistično in dogmatsko pojmovanje pedagogike vse bolj zaviralo njen znanstveni razvoj, kakor tudi vzgojno izobraževalno prakso. Nevzdržno je postalo pojmovanje, da je pedagogika v bistvu politika, da je pedagogika le posrednik med politično in vzgojno prakso, da le prevaja politične smernice v pedagoški jezik, ne da bi mogla njihovo uresničljivost in učinkovitost preučevati s svojimi, relativno samostojnimi, tudi empiričnimi znanstveno raziskovalnimi sredstvi in metodami. O razmeroma samostojni pedagoški znanosti z vsemi znanstvenimi atributi in o načrtovanju njenega razvoja so tista leta, razen pedagogov samih, le redki govorili. Celó v takih dokumentih, kot so referati na I. kongresu pedagoških delavcev Slovenije leta 1950 in resoluciji III. plenuma CK KPJ ter IV. plenuma CK KPS tudi leta 1950, ki razpravljata o šolstvu in vzgoji mladine, ni o pedagoški znanosti, njeni vrednosti in perspektivi povedanega nič posebnega in novega.

Zaradi tega si tudi nihče ni prizadeval za njen razvoj in šolanje znanstveno raziskovalnih pedagoških kadrov. Le tako je mogoče razumeti, zakaj je pedagoški oddelek na filozofski fakulteti tako dolgo po osvoboditvi materialno in kadrovsko vegetiral, ne da bi bil deležen družbene skrbi in pomoči in zakaj so se vpisovali nanj redki posamezniki le za potrebe učitetjišč in vzgojiteljskih šol. Ni bilo pripravljenosti, da bi pedagoško znanost osvobodili njene ozke akademske vloge in jo usposobili za njeno širšo družbeno funkcijo pri oblikovanju novega človeka in novih družbenih odnosov. Posledice takega odnosa do pedagoške znanosti so se kazale v dveh enostranstvih: pedagoška praksa je vse bolj drsela v prakticizem, pedagoška teorija pa je zaostajala in izgubljala žive vezi s svojo pedagoško stvarnostjo. Teh slabosti so se pedagogi in demokratične družbene sile vse bolj zavedali. Sami vzgojni smotri, pedagoška normativa, organizacija šolstva itd. ne zadostujejo, da bi bili mladi ljudje bolje vzgojeni in izobraženi. Raziskati je bilo treba še ustrezne pogoje, vsebino, načine in tehnike vzgojno izobraževalnega dela, torej odnose med vzgojno izobraževalnimi sredstvi, metodami in njihovimi učinki. Teh pa brez temeljitega preučevanja neposredne vzgojne prakse in njenih zakonitosti ni mogoče ugotoviti. Za tak razvoj pedagoške znanosti so se zavzeli slovenski pedagogi že v jeseni leta 1946 na svojem prvem sestanku (Popotnik, 1946, št. 9—10, str. 195). V njihovem načrtu dela je posebej poudarjeno preučevanje vzgojno izobraževalne prakse, da bi premagali tradicionalno razdvojenost med njo in pedagoško teorijo. Zlasti pa ga je spodbudila razprava dr. V. Schmidta leta 1952 »Kako naj danes pri nas razvijamo pedagoško znanost« (Sod. ped. št. 7—8). V njej avtor dialektično razmeji in poveže deduktivne in induktivne vire pedagogike, kakor tudi njene ustrezne in med seboj povezujoče miselne modele in metodološka izhodišča. Ta razprava postane metodološka orientacija razvoja ne le slovenske,

marveč celotne jugoslovanske pedagoške misli. Prevzamejo jo vsi univerzitetni pedagoški oddelki, kakor tudi pedagoško društvo FLRJ in republiška pedagoška društva. Kolikor bolj se je z razvojem našega samoupravljanja porajala družbena potreba po taki pedagoški misli, po pedagogiki kot relativno samostojni znanosti in kolikor bolj se je uveljavljalo spoznanje včerajšnjih akterjev pedagogike, da taki pedagogiki niso več kos, toliko bolj zorijo in dozorevajo pogoji za znanstveno pedagoško raziskovanje. S tega vidika je bilo zlasti obetajoče dejstvo, da se je za to zanemarjeno področje zavzel leta 1962 Odbor za prosveto in kulturo zveznega sveta zvezne ljudske skupščine; ugotavlja pomanjkanje pedagoških znanstveno raziskovalnih institucij, zahteva večje naslanjanje vzgojno izobraževalne prakse na pedagoško znanost in razmišlja o posebnem zveznem telesu (komisija, komitet, svet), ki naj bi pospeševalo znanstveno raziskovalno delo na vzgojno izobraževalnem področju. Tudi Osnutek perspektivnega plana šolstva v SR Sloveniji za obdobje 1964—1970 vključuje posebno poglavje o raziskovalnem delu na področju šolstva.

Družbena naklonjenost hitrejšemu razvoju pedagoške znanosti, ki se je pričela izražati zlasti po letu 1960, ko se je šolska politika vse bolj samoupravno konstituirala, in pa ideološko, teoretično in metodološko jasen koncept o njenem nadaljnjem razvoju, oboje je zelo pospeševalo pogoje za hitrejši in ustrežnejši razvoj pedagoške znanosti. Oddelek za pedagogiko na filozofski fakulteti se je pričel kadrovsko krepiti, veliko skrb je namenil pedagoški metodologiji, vsako leto se je nanj vpisovalo in tudi diplomiralo več študentov in kar je treba še posebej poudariti, slovenski pedagogi so dobili leta 1965 svoj prvi pedagoški inštitut in z njim možnosti, da se poklicno ukvarjajo s preučevanjem pedagoške stvarnosti in z razvijanjem pedagoške misli. Uresničevati so se pričeli temeljni pogoji, da se pedagoška znanost otrese kabinetnega koncepta in se kar najbolj poveže z vzgojno izobraževalno prakso kot s svojim temeljnim virom, ne da bi zašla v dnevni pragmatizem in da se pedagoška praksa prične osvobajati pedagoške poplitvenosti in prakticizma.

III.

Na splošno lahko ugotovimo, s čimer prihajamo že k problemom razvitosti slovenske pedagogike, da rezultati teh sprememb niso majhni, čeprav tudi ne tolikšni, da bi opravičevali neskromno samozadovoljstvo, zlasti na nekaterih pedagoških toriščih. Predvsem moramo priznati, da ima slovenska pedagogika sorazmerno dobro razvito marksistično teoretično podlago in zasnovanost in da ni v vsem povojnem obdobju pomembneje skrenila s te poti. Brž ko so se pojavili odkloni ali vsaj poskusi zanje, je hitro in nekompromisno reagirala ne glede na to, kje so se rojevali — doma ali v tujini. To velja tako za tiste, ki so se pojavljali na teoretičnem in ideološkem nivoju kot npr. poskusi ločevanja pedagogike od marksizma, oziroma dialektičnega materializma v zameno za nek družbeno in politično abstrakten in nevtralen humanizem meščanskega in krščanskega filozofskega kova, kakor tudi za tiste, ki so deformirali vzgojno izobraževalno prakso. Prav tako je njena velika zaslug, da je pričela, gledano z vidika znanstvene časovne distance, dovolj zgodaj teoretično elaborirati temeljne principe samoupravljanja na vzgojno izobraževalnem področju, čeprav jih teoretično še ni dovolj

vsestransko konstituirala in še manj vgradila kot temeljna načela v svoje znanstvene discipline. V tej zvezi naj omenim le razprave dr. V. Schmidta: *Analiza vzgojnega procesa* (Sod. ped. 1970, št. 1/2 in 3/4), *Predmet in metodologija etastične in samoupravljalvske pedagogike* (Sod. ped. 1970, št. 5/6) in *Značilnosti marksistične pedagogike* (Sod. ped. 1974, št. 3/4), ki so ta proces pričele in ki pomenijo izviren znanstveni prispevek ne le jugoslovanski, marveč marksistični pedagogiki nasploh. Temu razvoju mora posvetiti naša pedagogika vso pozornost, da bo lahko pospeševala našo samoupravno vzgojno izobraževalno prakso, da bo sposobna za konfrontacijo z nemarksističnimi in kvazimarksističnimi pedagoškimi koncepti in pa zato, ker je v tem njena priložnost, da izvirno poseže v razvoj svetovne marksistične misli. Žal nam grozi nevarnost, da bomo prav v tem pogledu začeli zaostajati, ker smo brez naraščaja, ki bi se z marksističnimi teoretičnimi osnovami pedagogike in s teorijo vzgoje posebej bolj sistematično in poglobljeno ukvarjal.

Prav tako kritičen je položaj zgodovine pedagogike, saj tudi zanjo nimamo nikogar, ki bi nadaljeval pomembno delo, ki je bilo na tem področju že opravljeno. Glede na to, da je zlasti nacionalna zgodovina vzgoje in izobraževanja živa sestavina narodnostne zavesti in kulture, je treba to vprašanje skupaj s Šolskim muzejem Slovenije čimprej zadovoljivo rešiti.

Še težji je položaj posebnih metodik, ki so po vojni zelo stagnirale v svojem razvoju. To velja celo za metodiko osnovnošolskega pouka, čeprav je bilo med obema vojnama v tem pogledu že veliko opravljenega. Ker pa metodična spoznanja sorazmerno hitro zastarevajo, novih pa nismo pomembneje razvijali, je naša metodična literatura več kot skromna. Če hočemo v vzgojnem in izobraževalnem delu hitreje napredovati in učiteljem bolj konkretno pomagati, moramo zamujeno čimprej in čimbolj omiliti. Za te namene je pedagoški inštitut najprimernejša raziskovalna baza, ki mora dobiti možnosti za avtohtono in interdisciplinarno razvijanje te raziskovalne dejavnosti. Tako bi se hitreje razčiščevale tudi nekatere sistematske in terminološke nejasnosti, npr. v katero znanost sodijo metode in kako naj se imenujejo.

Za druge znanstvene pedagoške discipline je mogoče reči, da so glede na kadrovske in druge raziskovalne možnosti veliko dosegle. Zlasti moramo poudariti, da se tudi pri nas predmet pedagogike razrašča, da so nastale nove znanstvene discipline, kar vse terja več raziskovalcev in več znanstvenega ter pedagoškega dela. Že se pozna, da je večina zdajšnjih slovenskih pedagoških znanstvenikov prvič osvobodjena enciklopedičnih znanstvenih obveznosti in osredotočena na manjše število znanstvenih disciplin. Po drugi strani pa je treba upoštevati, da se ukvarja z njimi le po en človek, ki deli znanstveno delo še s prekomernimi pedagoškimi obremenitvami in z drugim družbeno strokovnim angažiranjem. Če izznamemo posamezne raziskave pedagoškega inštituta, ki tehtno prispevajo k razvoju pedagoške misli, je večina pedagoških strok v rokah posameznikov, brez institucionaliziranih raziskovalnih pogojev in brez organiziranega raziskovalnega zaledja. Te okoliščine hujše občutijo tiste stroke, ki so zelo obsežne, silno dinamične, močno aplikativne in družbeno izpostavljene.

Kljub tem težavam in kljub dejstvu, da so nekatere stroke nove, z vsemi začetnimi težavami, moremo trditi, da njeni nosilci uspešno sledijo razvoju pedagoške misli v svetu, da včasih prej, drugič kasneje kritično in ustvarjalno prilagajajo obča

spoznanja našim pogojem, in da ta spoznanja marsikdaj obogatijo s svojim originalnim preučevanjem naše pedagoške stvarnosti. Njihov delež slednjega se bo večal v skladu z izboljševanjem naših kadrovskih in drugih raziskovalnih pogojev — v tem pogledu si veliko obetamo od sodelovanja s pedagoškim inštitutom, dasiravno zavira to sodelovanje problem financiranja raziskovalne dejavnosti — s povezovanjem in teamskim delom razpoložljivih moči in z njihovo orientacijo na bistvene in aktualne probleme naše vzgojno izobraževalne prakse. Tedaj bo naša pedagoška znanost bolj domača in kot izraz naših potreb tudi bolj praktično instruktivna ter uporabna. Mnoge kritike, ki so uperjene v to smer, so deloma utemeljene. Pri tem je kajpak treba paziti, da ne zdrsnemo v enostranski pragmatizem, njegove nevarnosti so že na obzorju, in da ne zanemarimo fundamentalnih teoretičnih raziskav, ki so za razvoj teoretične pedagoške misli in za naše pedagoško delo nepogrešljive. Naše študente bomo za študijsko in poklicno prakso najbolje usposobili, če jih bomo oborožili z dobro teorijo in z znanstvenim mišljenjem, kajti še vedno velja, da je taka usposobljenost najbolj praktična in uporabna.

Hitrejši razvoj pedagoške znanosti na Slovenskem in prizadevanja, da bi nove pedagoške kadre čim bolj usposobili za poklicno prakso, dokazuje tudi aktualizacija študija pedagogike. Že vrsto let omogočamo diplomantom Pedagoške akademije, da nadaljujejo študij pedagogike na drugi stopnji naše pedagoške znanstvene enote (PZE), kar je v skladu z nameni usmerjenega šolanja, od leta 1976 pa tudi možnost študijske usmeritve. Po 2. letniku smo uvedli šolsko, andragoško in domsko študijsko smer, ter omogočili organiziran študij ob delu.

Spričo širjenja in uvajanja študija v znanstveno raziskovalno delo, se na PZE za pedagogiko že dalj časa borimo s *težkimi prostorskimi in tudi kadrovsкими problemi*, ki so splošno znani. V teh razmerah ne moremo zagotoviti kvalitetnega študija večjemu številu študentov. Poleg tega, da smo zelo utesnjeni, saj imamo za okoli 300 študentov le eno 30 sedežno predavalnico, v kabinetih pa po 3—4 učitelje in asistente, nam še vedno primanjkuje tudi kadrov in učnih pripomočkov, da bi mogli študij bolj posodobiti in racionalizirati. Naša enota je med redkimi enotami na fakulteti, ki mora zaradi pomanjkanja učiteljev in prostorov združevati pri pedagoškem delu po dva letnika, kar močno zavira naša pedagoško znanstvena prizadevanja. Ob tem moramo omeniti, da učitelje vedno bolj obremenjuje delo s študenti ob delu, teh je okoli 70, za katere tečejo redna predavanja in vaje, in delo s podiplomskim študijem, po katerem se kažejo vedno večje družbene potrebe. Poleg tega pa morajo nuditi pedagoške usluge še drugim fakultetam, ki za pedagoške discipline nimajo svojih habilitiranih moči.

IV.

Pričujoči zapis bi bil okrnjen, če ne bi omenili, kakšno mesto imajo pedagoška znanost in njeni nosilci v naši družbeni praksi. Navsezadnje je prav to temeljno merilo njene resničnosti in vrednosti. Pri tem moramo najprej omeniti načelni odnos družbe do pedagoške znanosti. Formalno se zdi, kot da ima pedagoška znanost pri nas zelo viden družbeni status. Pogosto se govori, kje vse naj sodeluje, kaj vse je že zagrešila, očita se ji, da stoji ob strani, da ni dovolj angažirana in aktualizirana ipd. Mnogi od teh očitkov so vsaj delno utemeljeni. Dejansko pa je tako, da

so pedagoška znanost in njeni nosilci še vedno prevečkrat pogrešljivi in nadomestljivi z »ljubitelji« pedagogike, da so zelo malo ali pa nič navzoči pri pomembnih šolskih in drugih vzgojno izobraževalnih odločitvah, da so vseskozi deležni nekega nezaupanja in da se jim ne zaupajo pomembnejše vloge v družbeno prosvetnem in šolskem življenju. Največkrat je tako, da so poklicani k pedagoškemu elaboriranju in uresničevanju tistih pedagoških dokumentov, ki so bili porojeni mimo njih. Vse kaže, da se navzkrižij med pedagoško znanostjo in prosvetno politiko v praksi še vedno nismo otresli. Te nesporazume je treba čimprej odstraniti, kajti s tem bi omilili tudi druge, pretežno objektivne ovire povezovanja pedagoške teorije s prakso.

Nobeni znanosti pa tudi pedagogiki ni pot v prakso naravnost speljana in odvisna od nje same in njenih nosilcev. Na ta odnos vplivajo poleg razvitosti neke znanosti tudi razvitost, pripravljenost ter možnosti neke prakse, da se močneje znanstveno zakorenini in še zlasti posredniki med znanostjo in prakso. Tudi v našem primeru so ti dejavniki vsak zase in v povezanosti dostikrat neuskklajeni, protislovni, kar hromi njihovo sožitje. Razprava naj razčleni, v čem se ne skladajo, kdaj je pedagoška teorija premalo uslužna in kdaj vzgojno izobraževalna praksa premalo razvita, ambiciozna in modernizirana, da bi ena in druga bolj začutili medsebojno odvisnost za njun hitrejši in učinkovitejši razvoj. Želim pa poudariti, da bi morale v tej smeri in pri popularizaciji pedagoške znanosti več storiti, poleg pedagogov-znanstvenikov samih, strokovne službe in njihovi strokovnjaki. Danes je teh posredovalcev občutno premalo, marsikdaj pa so pedagoško vsebinsko in metodološko premalo izobraženi, da bi bili kos tej nalogi. Tudi zato ostajajo mnoga teoretična dognanja, predvsem pa temeljne osvetlitve nekaterih problemov praksi odtujene, ker ni nikogar, ki bi jih ji približal, priredil in operacionaliziral. S hitrejšim zaposlovanjem pedagogov na vseh območjih prakse, bi se ta vprašanja ugodneje reševala.

LITERATURA:

Dr. Vlado Schmidt: Petdeset let pedagogike na slovenski univerzi (SP 1969, 78)

... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

... (faint, illegible text) ...

O prevajanju filozofske literature

dr. FRANE JERMAN

I.

Ko govorimo o prevajanju filozofskih tekstov, mislimo predvsem na filozofijo kot stroko, kakor se je razvijala od antike do danes. Že v samem začetku, ko je pomenila hkrati znanost in filozofijo, se je pokazal njen zapleteni značaj: filozofija se že v antiki kaže kot literatura (Parmenides, Platon), kot čista filozofija (Sokrates) ali kot znanost in filozofija obenem (Aristoteles). Filozofija kot razmišljanje o človeku in svetu, o spoznavni moči in njenih mejah, o dobrem in lepem, o izvoru vsega itd. se kmalu umakne iz književnosti (so seveda izjeme kot *De rerum natura* Lukrecija Cara ali *Tako je dejal Zaratustra* Fr. Nietzscheja), znanost pa iz filozofije. Že Aristotelovi logični spisi (posebno *Prva analitika*) kažejo, da se je v antiki začel ločevati jezik znanosti od jezika filozofije.

Tako filozofija ni niti literatura v smislu leposlovja niti znanost v smislu Newtonove *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, pa je vendarle njen jezik bogat, posebej usmerjen, ker ga določa specifični raziskovalni predmet. Težava pa je v tem, da si ta jezik ustvari skoraj vsak filozof kot nekak svoj, zasebni jezik, do katerega se je treba šele pretolči. Seveda imajo svoj »posebni« jezik tudi pisatelji — čim večja osebnost je, tem bolj je njegov jezik samosvoj — vendar tu ne gre za terminologijo, ampak za jezik kot estetski fenomen. Tudi do fizike se je treba prebiti, vendar imajo tam termini več ali manj ustaljene pomene. Vsaka znanost ima drugačen jezik in jeziki znanosti se med seboj (vsaj v načelu) ne mešajo. Filozofski jezik potemtakem ni literarni niti znanstveni jezik, ker filozofija pač ni niti literatura niti znanost (kot naravoslovje). Njen jezik se zato tudi razlikuje od jezika naravoslovja ali jezika leposlovja. Filozofija je posebno, samobitno področje človekovega odnosa do sveta, človeka itd. in v tem je vsa skrivnost njene različnosti. Tu se začne vprašanje prevajanja filozofije, ki ni samo prevajalski ampak tudi filozofski problem.

II.

V tesni zvezi s posebnim položajem filozofskih tekstov je tudi zgodovina filozofije. Če bi hoteli iskati analogijo z razvojem znanosti, bi bili kmalu razočarani. Zgodovina filozofije ni razvoj od manj polne resnice do bolj popolne, ne pomeni

enoznačno strmo pot navzgor. Razvoj filozofije ni enak razvoju naravoslovja, ki se v svojem spoznanju z vsako dobo povzpne za stopnico više. Skoraj vsak filozof začne filozofirati tako, da izniči vso predhodno filozofijo (že Aristoteles je postavil svojo filozofijo na lastno kritiko predsokratske in sokratske filozofije, Descartes je zavestno zavrgel vse predhodne filozofe itd.), zakaj samo tako lahko najde mesto za svojo misel.

V tem je mogoče najti podobnost med filozofijo in umetnostjo. Tudi vsak umetnik (literat, slikar) ustvarja navidezno zunaj tradicije. Obe smeri človekove ustvarjalnosti poznata svoje viške in svoje padce, obdobja, ko skoraj ni bilo umetnikov (a so bili filozofi) in ko so bili filozofi (pa je bilo bolj malo umetnikov). To je pot krivulje, ki gre navzgor pa tudi navzdol, se kje ustavi, pa se spet povzpne.

Iz te analogije pa seveda ne moremo sklepati, da se obe zgodovini prekrivata. Sploh ne. Gre bolj za podoben značilnost v razvoju, ki pravzaprav niti pravi razvoj ni. V umetnosti se razvijajo npr. tehnična sredstva (kot nam kaže zgodovina slikarskih tehnik, npr. od lesoreza do suhe igle itd.), estetske vrednote pa nihajo, kakor niha tudi okus. »Večne« umetnine niso večne, ampak samo trajne, ker se v njih vedno znova obnavlja estetska funkcija. Podobno je s filozofijo, katere jezik je racionalna razlaga problemov, ki imajo običajno zelo splošen značaj. Kot v umetnosti poznamo tudi filozofe, ki udarijo pečat vsej dobi, vendar ne bi mogli apodiktično govoriti o razvojni višji stopnji racionalnosti pri Heglu kot pri Platonu, čeprav je prešlo v navado govoriti o predheglovskem ali predkantovskem načinu mišljenja, kar naj bi pomenilo, da je današnji način filozofskega mišljenja na bistveno višji ravni. K temu v premislek samo ugotovitev, da misliti na predheglovski, predkantovski (humovski, leibnizovski) način *ni isto* kot npr. v fiziki misliti na aristotelovski, v astronomiji pa na ptolemejski način. Znanost v resnici kaže *kumulativni* značaj spoznanja, filozofija pa v mnogo manjši meri — če sploh. Res pa je, da je danes rešitev danih problemov več, kot pa jih je bilo kdajkoli prej. V govorjenju o filozofiji se je prikradel ideološki moment, ki ga zrcali tudi jezik tega govorjenja. Jezik filozofije navsezadnje kljub svoji abstraktni in splošni ravni govori tudi nekaj individualnega — njeni problemi so ravno v svoji splošnosti tudi individualni, tako kot so tudi umetnine v svoji individualnosti (tipičnosti) hkrati tudi nekaj splošnega.

III.

Jezik je posoda misli — pravimo. To velja seveda tudi za filozofske tekste. Kot smo že ugotovili, skuša vsak filozof odgovoriti na ista vprašanja, na katera so odgovarjali že predhodni filozofi. To opravi vsak po svoje in to prav z jezikom. Zato lahko upravičeno trdimo, da je filozofskih jezikov toliko kot filozofskih šol, smeri, usmeritev itd. Tu ni takó ustaljenih terminov, kot v fiziki ali kemiji. Tu ni kongresov, ki bi določevali in definicijsko utrjevali termine.

Filozofski jezik je podvržen različnim oblikovalnim načelom. Enega smo že omenili: zasebni filozofov jezik, ki si prizadeva izraziti nekaj drugače od drugih, drugi element je razvoj jezika kot izrazilnega sredstva sploh — posebej njegova besedotvorna funkcija, in tretjič: jezikovna, terminološka kultura. Med Platonom in Heglom niso samo tisočletja, ampak tudi drugačna jezikovna, terminološka in s tem tudi miselna kultura.

Tu naletimo na vprašanje kristalizacije filozofskih terminov, na vprašanje, kaj odloča o nekem terminu, da ga lahko proglasimo za filozofski *termin*. Verjetno to, da se pomen besede v filozofski rabi *razlikuje* od pomena običajne, da ima torej specifično filozofsko pomensko področje (v tej ali oni filozofiji, tej ali oni filozofski šoli ali usmeritvi), ali pa je sploh uporaben zgolj v filozofiji. Termin »eksistenca« pomeni nekaj drugega pri Sartru kot v običajnem pogovornem jeziku, termin »voluntarizem« pa ima npr. samo filozofski pomen, saj pomeni filozofsko smer, ki priznava zgolj prvenstvo volje (in ne prvenstva razuma). Seveda ni nikoli že vnaprej jasno, kdaj bo neka beseda postala filozofska: tudi filozofska terminologija se razvija, širi in oži lastno jezikovno bazo (eksistencializem je to bazo razširil, neopozitivizem jo je zožil — ker je zožil področje filozofije).

Pa še nekaj je treba omeniti: tudi filozofski termini imajo svojo zgodovino, kar pomeni, da zunanja lupina termina (beseda v svoji pisni ali slušni podobi) ostaja, pomen, smisel pa se stalno spreminja. To sicer ni značilno samo za filozofsko terminologijo, saj tudi v naravoslovju poznamo vrsto takšnih primerov (vsekakor je najbolj znan primer *atom*, ki pomeni prvotno nedeljivi delec; ime se je ohranilo, čeprav se je izkazalo, da je nedeljivo kljub vsemu deljivo). Zelo znan primer spreminjanja pomena termina v filozofiji je termin *ideja*. Pri Platonu pomeni bistvo, paradigmo, ki velja tudi, če je nihče ne pozna. Ideja je norma, je tisto večno, nespremenljivo, po katerem se »zgleduje« vsaka stvar in biva v svojem posebnem »kraljestvu«. Ze pri Aristotelu zasledimo pomenski premik: ideja postane notranje bistvo stvari, popolnost, h kateri stremi vsaka posamična, empirična stvar. Sholastiki je ideja božja *misel*, ki jo bog misli po analogiji s človekom. Pri J. Locku postane *ideja* nenadoma *predstava*, včasih tudi skupek občutkov. V Heglovi filozofiji se *ideja* spet vrne v nekem smislu v Platonovo carstvo, vendar s to pomensko spremembo, da je ena sama in da se ta ena sama ideja (kot absolutni duh) v svojem dialektičnem razvoju prebija skozi vse oblike biti in pri tem razvoju razvije vse bogastvo človekovega zunanjega in notranjega sveta. In spet se z *idejo* srečamo v marksističnih tekstih, kjer pomeni človekovo *zamisel*, *vodilno misel* itd.

Filozofski termini se torej spreminjajo po dveh tirih: najprej v zgodovini razvoja filozofskega mišljenja, nato pa še pri posamičnih (tudi istodobnih) filozofih. To pa ni več zgolj filozofski problem ampak vprašanje, ki zadeva lingvistiko in posebej semantiko v širšem smislu tega izraza.

IV.

Sokrates je baje izjavil, da velja nekaj samo živa beseda, da je zapisana beseda toliko kot mrtva: lahko jo ogovarjaš kolikor hočeš, vedno ostane nema. Ta anekdota izraža neko resnico, saj v dialogu lahko prisiliš sobesednika (če mu je do razgovora), da pojasni smisel besed, ki jih uporablja (če jih seveda ne razumeš), pri pisani besedi pa lahko samo ugibaš, ali je smisel, kakor ga razumeš, pravi ali ne.

Vprašanje smisla, pomena stavkov, misli, je torej temeljno vprašanje *prevajanja*. Prevajamo smisel in ne besede, kot je dejal L. Wittgenstein. Zato malce aforistično rečemo, da je prevajanje *starih* (ali starejših) filozofskih tekstov arheološko raziskovanje človekove misli. Saj ne gre samo za prevajanje smisla, pomena besed in stavkov, ampak tudi za prevajanje določene kulturne klime, ki jo izraža tekst

kot celota. Vemo, da besede in stavki nimajo *absolutnega* pomena, da ga spreminja (v živem govoru) že intonacija glasu, v zapisanem tekstu pa *intencija*, s katero je bil zapisan. Poglejmo: že prej omenjeno »carstvo« idej je v resnici carstvo, torej pravilno razlagamo (prevajamo) Platonovo misel, ko govorimo o samobitnosti idej in o njihovem od empiričnega sveta odtrganem svetu. Tako so ga nemara razumeli tudi sodobniki. Po drugi plati pa tudi vemo, da je Platon kot *umetnik* uporabljal za svoje misli literarno obliko dialoga, za pojasnilo svojih misli pa je uporabljal tudi *mite* in njihov način izražanja. Zato so bili neokantovci (zlasti P. Natorp) prepričani, da ideje nimajo svojega ontološkega carstva, ampak da obstajajo na način veljavnosti ali kot *zamisli*, da je bil to pač način Platonovega umetniškega načina izražanja itd. Kje je sedaj resnica? In kako naj prevajalec prevaja ustrezna mesta npr. iz *Simpozija*? Prevajalec se mora torej dobesedno potopiti v *tekst* in njegov *kontekst*. Vendar spet velja, da ostaja beseda nema in brez tiste družbeno-zgodovinske konotacije, ki bi utegnila v prevodu restavrirati original. Zato je prevod filozofskega teksta vedno njegova *interpretacija*, razlaga pomena stavkov in besed, *kakor jih razume prevajalec*. Iz tega izvira nekaj po vsem videzu nujnih posledic: 1. noben prevod filozofskega teksta ni povsem enakovreden originalu, ampak je v najboljšem primeru njegov približek, in 2. filozofskih tekstov ne morejo prevajati ljudje, ki nimajo dovolj historično-kulturnega znanja iz dobe, v kateri je filozof deloval, da bi vsaj približno zajeli duha dobe in njene kulture. Prevod navsezadnje tudi »desakralizira« *patino*, ki jo ima starejše filozofsko delo in že po tej plati ne more biti enakovreden originalu, pa če je še tako dobro ali kongenialno preveden.

V.

Pa to ne velja samo za starejše tekste (antične ali novoveške) ampak tudi za prevajanje *sodobnih* filozofskih razprav. Tudi ti prevodi so *interpretacije* še zaradi nekega drugega elementa: misel namreč ni vedno docela istovetna s svojim jezikovnim izrazom. Zato je možnih več razlag istega teksta. Pa tu ne gre samo za običajno sinonimnost in homonimnost v jeziku, ampak za to, da je misel pri filozofih večkrat ujeta v ohlapne besedne izraze ali pa se zavije v meglo figurativnosti, prispodob itd., kar onemogoča enoznačnost izraza, omogoča pa večje število interpretacij. Če je že stavek v originalu približek misli in če ta stavek še prevedemo v drug jezik, bo več kot gotovo, da bo ta približek še bolj oddaljen od originala.

Drugi element *interpretativnosti* prevoda je možnost, da v jeziku, v katerega prevajamo, kratkomalo ni natančnih izrazov za ta ali oni termin. Tako na primer nemški filozofi s pridom izkoriščajo besedotvorne možnosti svojega jezika. Teh pa v takšnem smislu kot nemščina nima niti slovenščina niti srbohrvaščina. To nam dovolj dobro kažejo prevodi del Martina Heideggerja, kjer je moral slovenski prevajalec kar naprej v oklepaju dodajati izvorne (nemške) besede, in nemara kaže to tudi dejstvo, da še danes v slovenščini nimamo ustreznih prevedenih Heglovih in Kantovih del. Težave te vrste so tudi pri prevajanju Marxovega *Kapitala*, ki ga trenutno še enkrat prevajajo v slovenščino, ker so prav filozofska mesta prevedena povsem neustrezno (prvi prevajalci niso bili filozofsko izobraženi in niso poznali heglavske filozofske terminologije, ki jo je v Marxovih delih na sploh precej).

Tako nas silijo ta dejstva v razmišljanje: ne sicer v smeri ugotavljanja neutemeljenosti (Sisifovega dela) prevajanja filozofskih tekstov, ampak bolj v smeri, kako naj zagotovimo (vsaj formalno) pogoje za čim boljše približke prevodov. Dejstvo je, da je prevajanje vedno odvisno od prevajateljevega razumevanja teksta. Drugo dejstvo je, da lahko isto misel prevedemo v jezikovno obliko na različne načine. Iz tega lahko sledi, da prevod filozofskega teksta *ne more biti nikoli dobeseden*. Kaj mislim s tem, bo vsakomur jasno, kdor si bo ogledal prevode Heglovih in Heideggerjevih del v angleščino. Tretje dejstvo, o katerem velja še spregovoriti, je filozofska razvitost jezika, v katerega prevajamo.

VI.

Vsak jezik si mora ustvariti svojo filozofsko terminologijo na podlagi lastnih sredstev — kjer pa to ne gre, je treba pustiti do besede tujko. »*Podstat* ni izričnila *substance* niti *postavka premise*.) To ne pomeni nič drugega kot zahtevo, da je treba gojiti lastno filozofsko misel, in jezikovno oblikovanje te misli bo dalo tisti terminološki material, ki je nujen za prevodno delo. Slovenski tomisti Mahnič, Lampe, Ušeničnik in Kovačič, ki so popularizirali cerkveno filozofijo, so si morali ustvariti sholastično filozofsko terminologijo in njihova filozofska dela so bila v bistvu *prevodi glavnih misli* (ne stavkov in besed) ontologije in spoznavne teorije Tomaža Akvinskega. V razponu od osemdesetih let prejšnjega stoletja pa do danes, ko izhajajo izbrana dela dr. J. Janžekoviča, nestorja slovenskih sodobnih neotomistov, je ta terminologija napravila izredno velik razvoj, kar se kaže v gibčnem in prav nič prisiljenem jeziku, izražanju filozofskih stavkov v duhu te filozofije prav pri omenjenem filozofu.

Ker smo dobili Slovenci prvi filozofski laični prevod šele v petindvajsetih letih (Lockov *Esej o človeškem razumu*) je razumljivo, da filozofska terminologija šepa na mnogih področjih. Iz tega sledi še neka nujnost: prevajalci filozofskih tekstov morajo biti sami filozofi (pri čemer seveda ni nujno, da imajo diplomu iz filozofije), ki se (po vsej verjetnosti) lahko posvetijo prevajanju samo ene filozofske usmeritve, pač tiste, za katero čutijo posebno afiniteto in to filozofijo tudi *razumejo*. Da morajo imeti hkrati tudi posluš za jezikovne tančine, s katerimi je mogoče izraziti pretanjene filozofske misli, je jasno samo po sebi.

Zavedati pa se je treba še teže naslednjega vprašanja: komu je namenjen prevod filozofske literature? Filozofom? Ti bi morali brati filozofe načeloma v originalu, saj se pri pisanju lastnih filozofskih razprav ne moreš sklicevati na prevode (razen v primeru antičnih filozofov — tu obstajajo namreč v dolgih stoletjih izbrušeni prevodi v nemščino in angleščino). Prevodna filozofska literatura je potrebna zaradi bogatitve narodne kulture, zaradi bogatitve lastnega jezika in zaradi dviganja narodove povprečne intelektualne rasti, čeprav dosežki te vrste prevodov ne morejo povsem izraziti tega, kar je izrazil izvirnik. Filozofski prevodi so torej *surogati*, vendar surogati, ki so po svojem značaju žlahtni in brez katerih ni niti lastne filozofske tvornosti niti narodne intelektualne kulture.

Naše razpravljanje lahko končamo z ugotovitvijo, da je prevajanje filozofskih tekstov *hermenevtični* problem, ki zahteva celega človeka. Kot tak je posel težaka.

»SOCIALIZEM IN DEMOKRACIJA« — Razprave o knjigi Edvarda Kardelja *»Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja«* sodelavcev marksističnega centra pri CK ZK Slovenije, izdalo ČZP Komunist, Ljubljana marec 1978

Objavljene razprave v knjigi so nastajale v decembru 1977. leta, ko je marksistični center pri CK ZKS organiziral vrsto diskusij o posameznih temah knjige Edvarda Kardelja. V Uvodu je uredniški odbor takole opredelil osnovne smotre teh razpravljanih:

- poskušamo dati oceno teoretičnega dometa knjige,
- da se razgrnejo tisti pereči teoretični problemi političnega sistema, s katerimi bi se naj intenzivneje ukvarjala znanost in marksistični center,
- da se usposobimo za naloge na področju popularizacije teoretičnega izročila knjige.

Tematsko je knjiga *»Socializem in demokracija«* razdeljena na naslednje razdelke: *»Teoretični pomen in dimenzije knjige«* (s prispevki Sergeja Kraigherja, Franca Šetince, Božidarja Debenjaka, Gojka Staniča), *»O sreči in svobodi«* (s prispevki Miha Ribariča, Gojka Staniča, Ivana Potrča, Borisa Majerja, Božidarja Debenjaka), *»Družbena struktura in teorija interesov«* (s prispevki Gojka Staniča, Adolfa Bibiča, Borisa Majerja, Slavka Podmenika), *»O diktaturi proletariata in državi«* (s prispevki Boštjana Markiča, Danice Purg, Božidarja Debenjaka, Borisa Majerja, Franca Šalija, Slavka Podmenika, Gojka Staniča), *»Svoboščine in pravice človeka«* (s prispevki Janka Rupnika, Marka Kerševana), *»Varstvo političnega sistema«* (s prispevki Stane Markiča, Gojka Staniča, Staneta Markiča, Marije Stanič, Zdravka Praznika, Cirila Ribičiča, Eve Naglič, Miha Ribariča), *»O socialističnih zavestnih dejavnikih«* (s prispevki Staneta Kranjca, Milana Kučana, Borisa Majerja, Gojka Staniča, Bogdana Kavčiča, Boštjana Markiča, Franca Šetince, Slavka Podmenika), *»Znanost in politični sistem«* (s prispevkoma Aleksandre Kornhauser in Staneta Saksida), *»O vprašanjih popularizacije knjige«* (s prispevkoma Vljaka Krivokapića in Slavka Podmenika).

Iz tematske razporeditve je razvidno, da so zajele razprave vse bistvene momente knjige tovariša Edvarda Kardelja, medtem ko razpira vsebinska struktura

mesta za nadaljnje produktivno razvijanje problemov. Tisto, kar se zdi najpomembnejše in kar je sprožila že sama Kardeljeva knjiga, je dejstvo, da so v najširšem družbenem prostoru zaživel teoretično osmišljeni problemi časa, v katerem živimo: marksistična misel ne potrebuje niti apriorne utemeljitve niti aposteriorne verifikacije, pač pa življenje in concreto, mojstritev časa, v katerem si utira pot samoupravljanja družbenozgodovinske prakse, ki skozi prizmo velikih odkritij klasikov marksizma živi svoj spoprijem z delom zgodovine, ki se ji postavlja nasproti. V tem spoprijemu oblikuje tudi svoje pozitivno formulirane postavke: o problemu demokracije, o sreči in svobodi kot telosoma samoupravnega demokratičnega socializma, samoupravnem političnem sistemu, o naravi demokratičnega pluralizma, o svoboščinah in pravicah človeka, model delegatskega sistema, naloge vodilnih subjektivnih sil družbe, vpne znanost in znanstveno raziskovanje kot subjekt v družbena dogajanja, spoznavajoč dejstvo, da je danes postala znanost ena prvih produkcijskih sil. Ni naključje, da je bil nauk Marxa in Engelsa imenovan »znanstveni socializem«. Kardeljeva knjiga in razprava o njej, katerih del je izšel v knjigi »Socializem in demokracija«, so žive in odprte, kakor je živa in odprta pot, ki si jo utira socialistično samoupravljanje. Razmišljanja in razprave se ob tej poti konkretizirajo in bogatijo, pot sama pa skozi njih teoretično osmišlja.

Borut Pihler

V. PAVIČEVIĆ: OGLEDI O HUMANIZMU

(Radnički univerzitet »Radivoj Čirpanov«, Novi Sad, 1977, str. 211)

Pod skupnim naslovom *Ogledi o humanizmu* je prof. Vuko Pavičević — eden redkih, ki se je pri nas celoviteje in sistematičneje bavil s problemi morale — izbral nekoliko prirejene članke, predavanja in intervjuje iz zadnjega desetletja.

Kar lahko domnevamo že po založniku, nam potrjuje tudi avtor v predgovoru, namreč, da je namen izdaje popularna obdelava nekaterih vprašanj morale. Ta popularnost ni samo v načinu prikazovanja, temveč morda še bolj v izboru problemov, saj gre večinoma za vprašanja, s katerimi se ljudje dnevno srečujemo; to so problemi vrednot socialistične morale, smisla življenja, vprašanje smrti, odnos do družbene lastnine, odnos do kulturnih dobrin, mednarodni odnosi, odnosi vernik — ateist — morala itn.

Marksističnost avtorjevega pristopa se kaže predvsem v dwojem: prvič v tem, da pri obravnavanih problemih vključuje pojmovno-vsebinski in zgodovinski vidik, in drugič v tem, da ima kritika različnih rešitev obravnavanih problemov stalno za izhodišče človeka kot delujoče in vsestransko bitje.

Preglejmo vsebino knjige:

V prvem delu obravnava avtor vprašanje o smislu življenja in smrti, predvsem ontološke razsežnosti. Nasproti pesimističnim konceptom, ki izhajajo iz kvantitativne nepomembnosti in končnosti človeka, postavlja optimistično stališče, ki izhaja iz človekove bistvene kvalitativne lastnosti, iz dela, ustvarjalnosti.

V tretjem članku polemizira avtor z Lukičevim zanikanjem objektivnosti moralnih sodb. Pavičević nasproti takemu pojmovanju najprej postavlja trditev, da je treba ločiti tri vrste sodb: resnične, pravilne in sodbe okusa. Moralne sodbe so lahko pravilne ali nepravilne. Kriterij pravilnosti je v splošnem sprejemanju. Objektivnost vrednostnih (moralnih) sodb je »skladnost s potrebami subjekta v njegovi praktično-emocionalni interakciji s svetom in družbo.« Pri tem večkrat poudarja, da je objektivnost morale treba iskati v človekovih potrebah (npr. str. 43, 48, 54, 116).

Več člankov je posvečenih obravnavanju humanizma in temeljnih načel, oziroma vrednot socialističnega humanizma. Avtor kritično zavrača sociološko-em-

pirično, teološko in naturalistično utemeljevanje humanizma. Socialistični humanizem opredeljuje kot normo, ki zahteva razvoj vseh človekovih možnosti, sil in svobode (str. 48). Za osnovna načela humanizma šteje Pavičević enakopravnost, pravičnost in solidarnost, njihova socialističnost pa je v univerzalizaciji na vse odnose človeštva (str. 114). Najvišja vrednota tega humanizma je človek (str. 115). Treba pa je poudariti, da so ta osnovna načela pojmovana v najširšem smislu tako, da obsegajo tudi družbeno lastnino produkcijskih sredstev, pravico do dela, samoupravljanje itn. Za pravilno pojmovanje socialističnega humanizma niso nič manj pomembne nekatere avtorjeve negativne opredelitve humanizma: humanizem ni združljiv z nobenim totalitarizmom (niti državnim, niti nacionalnim, niti rasnim); humanizem tudi ni blagost v ocenjevanju postopkov (str. 116). Humanizem zahteva maksimalnost pravic, toda nalaga tudi maksimalnost dolžnosti. Načelo delitve po delu — čeprav etično sporno, ker upošteva tudi večjo ali manjšo nadarjenost (torej naravno danost) — bo veljalo vse dokler bo človekovo proizvodno delo odločujoč faktor proizvodnje (str. 118). Solidarnost ima za cilj odpravljanje neenakosti, ki izhajajo iz naravnih, ekonomskih in zgodovinskih pogojenosti (str. 119). Ob tem avtor pronicljivo pripominja, da je škodljivo za samo solidarnost, če se pregloboko zaje v dohodek razvitejših organizacij in jih s tem destimulira za hitrejšo napredovanje. V zvezi s socialističnim humanizmom se govori tudi o dvoličnosti, o licemerstvu, ki da izvira iz strahu.

Glede uresničenosti socialistične morale v naši družbi vladajo zelo nasprotujoče ocene med teoretiki. Tako npr. Lukić v Sociologiji morala trdi, da je pri nas prevladujoča malomeščanska in kmečka morala. Nasproti temu lahko rečemo, da Pavičević sklepa zelo preprosto, a globoko, ko pravi: če socialistična morala pri nas ne bi bila prevladujoča, bi bili v stalni krizi (str. 124). Seveda pri nas poleg socialistične morale obstajajo tudi ostanki drugih moral: plemenske, kmečke, buržoazne, malomeščanske, birokratske, liberalistične itn.

Zelo zanimiva in aktualna sta tudi dva članka, ki obravnavata odnos ateisti — verniki — morala. Avtor navaja še sveža stališča nekaterih teologov, ki ateiste obravnavajo kot nemoralne ljudi in praviloma nemoralne, če pa so že poštene, to z ateizmom nima nobene zveze (str. 61—2, 134). (Mimogrede: taka stališča so v slovenskem množičnem katoliškem tisku zelo pogosta in v njih prednjačijo celo nekateri hierarhi.) Pavičević takšno pojmovanje zavrača na treh ravneh: 1. zgodovinska dejstva zanikajo take ocene, 2. verniki (na osnovi anket) tako ne mislijo, 3. dokazuje, da je materialistična morala humanistična in da izhaja iz zmožnosti, ki so v človeku samem. Po kratki kritični analizi teološke teze o religioznosti, ki naj bi bila pogoj moralnosti, avtor sklene: moralni so lahko ateisti kot teisti, toda le lahko.

V tretjem delu knjige se avtor ukvarja z nekaterimi vprašanji kulture: s človečnim delom, s planiranjem družine, z nacionalizmom, z odnosom do družbene lastnine in še posebej do knjige. Seveda gre predvsem za moralne vidike teh vprašanj.

V petem delu sta objavljena dva intervjuja o religiji, v katerih govori Pavičević o vprašanih, s katerimi se srečujemo vsakodnevno: o korenih religije, o odnosu marksizma in komunistov (v raznih deželah) do religije, o vernih učiteljih itn. Ob tem zavrača kot teoretično in moralno nesprejemljiva stališča »militantnih vernikov« in tudi »borbenih ateistov«.

V zadnjem, šestem delu, je govora o etični dediščini. Tu so zbrani štirje članki. Prva dva prikazujeta nekatere prispevke trajne vrednosti dveh velikanov etike, Aristotela in Kanta. Druga dva članka obravnavata dva duhovna velikana jugoslovanske ustvarjalnosti: etična stališča pesnika in vladike Njegoša in socialista Svetozarja Markovića. V ta sklop bi lahko šteli — čeprav je objavljen v drugem poglavju — tudi prikaz Marxove kritike metodologije in vsebine utilitarizma (ki, mimogrede, ni čisto tuj tudi naši praksi).

Delo »Ogledi o humanizmu« nima namena celovito in sistematično obravnavati socialistične morale niti njenih posameznih vprašanj. Zato bi bila takšna pričakovanja in iz njih izhajajoča kritika neupravičena. Obžalujemo lahko le, da avtor v ta izbor ni uvrstil še nekaterih svojih člankov, ki obravnavajo aktualne moralne probleme v naši družbi.

Kritično velja spregovoriti o opredelitvi morale — kakor se pojavlja v nekaterih člankih — ki moralno zožuje le na psihične elemente (na norme, občutke, stališča ipd.) (str. 111, 147). Ta kritična pripomba ni potrebna zaradi avtorja — ki v delu, na katero se tudi tu sklicuje, Osnovi etike, moralo eksplicitno opredeljuje kot vrsto prakse — ampak zaradi bralcev, ki ne poznajo Pavičevičevega celotnega dela.

»Ogledi o humanizmu« je realno marksistično lotevanje, večinoma aktualnih, problemov socialistične morale, za razliko od poplave abstraktnega (utopičnega) humanizma, ki smo mu bili priča pred leti. Zaradi popularnega lotevanja aktualnih problemov bo knjiga koristno branje tudi najširšemu krogu bralcev, ki se dnevno srečujejo z moralnimi dilemami, ker večinoma za razumevanje ne zahteva posebnega filozofskega in etičnega strokovnega predznanja.

J. Š.

Akcijsko raziskovanje — modna provokacija ali nova paradigma v družboslovju?

HEINZ MOSER: *Aktionsforschung als Kritische Theorie der Sozialwissenschaften* (Kösel Verlag, 1975)

Kaj lahko rečemo o pomembnih ali manj pomembnih avanturah sociološke misli v zadnjih letih? Seveda marsikaj.¹

V tem zapisu bom poskušal prikazati vsaj delček sociološke (oz. družboslovne) situacije v nemškem jezikovnem področju. Predstavil bom akcijsko raziskovanje,² ki ga utemeljuje Heizi Moser, mlajši švicarski družboslovec (pedagog). V spremni besedi založnika piše, da avtor v knjigi prvi razvija »samostojno znanstveno teoretsko zasnovano paradigmo akcijskega raziskovanja.« Mar ni to malo pre nagljena trditev? Treba je torej izmeriti moč argumentacije.

V nemškem jezikovnem prostoru je zanimanje družboslovcev (zlasti sociologov in pedagogov) za akcijsko raziskovanje poraslo ob izidu zbornika *Akcijsko raziskovanje*³ (1972). Kljub zanimanju pa se osnovne pozicije, načrtane v tem zborniku, niso naprej razvijale in izpolnjevale. Tako vsaj pravi Moser, ki vidi svojo nalogo ravno v utemeljevanju akcijskega raziskovanja, in to ne samo v njegovem instrumentalnem aspektu temveč tudi obče teoretskem. V posebnem poglavju se zato avtor spoprime z nekaterimi tezami in trditvami, ki so jih napisali avtorji zbornika o akcijskem raziskovanju (naprej AR). Poanta njegove kritike je v tem, da so se avtorji zbornika kot akcijski raziskovalci postavili v defenzivno pozicijo nasproti klasičnim empiristom. Izoblikovali so nov raziskovalni pristop, s katerim se Moser seveda strinja, so pa nekritično prevzeli metode klasičnega

* Avtor te tipologije je sicer M. Zelditch.

¹ Na žalost pa se o tem pri nas ne reče (skoraj) nič. Klavrno podobo naše sociologije v zadnjih letih je ilustrativno, čeprav po mojem mnenju zelo nepopolno, orisal Zdravko Mlinar v članku *Dialektika, empirizem in špekulacija v socioloških in politoloških raziskavah* (*Anthropos*, 3/4, 1977).

² AR sem poizkusil razviti v raziskovalni nalogi z naslovom *Skupinsko delo z mladino v krajevnih skupnostih* (Inštitut za sociologijo in filozofijo, Ljubljana, 1976). Glej tudi moj tekst: *Aspekti kvalitativne metodologije v sociologiji* (*Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 12, 1975), ter tekst, ki sem ga napisal skupaj z Darko Podmenik: *Nenadni obrati — novejšje kritike kovencionalne sociologije v isti reviji* številka 5/6, 1976.

³ F, Haag (izd): *Aktionsforschung* (Piper V., 1972).

empiričnega raziskovanja, ki so ustrezale »komunikacijskemu aksiomu«. Kot že rečeno jih kritizira tudi zato, ker se niso »potrudili« izdelati celovitega teoretsko-metodološkega aparata. Skratka; po njegovem so v zborniku akcijski raziskovalci definirali svoje delovanje kot insuficienten modus empirizma. Očita jim nejasnost razmejitvenih postavk, nezadostnost argumentov.

Po moji presoji pa je avtor v tem poglavju (receptija AR v nemškem jezikovnem prostoru) vendarle malo vehementno neuvideven. Menim, da so različni avtorji zbornika o AR kritično načeli staro družboslovno paradigmo na celi črti, in da je opazen namen vsaj nekaterih tekstov: postati napovedovalec »menjave prevladujoče paradigme« v družboslovju. Površnost, nesistematičnost, kompromisarstvo v izdelavi koncepta AR v zborniku so očitni. Upoštevati je treba, da so avtorji začeli s pionirskim delom na tem področju. Toda tudi Moser sam dela napake in sicer prav ob vprašanju metode, kjer hoče biti najbolj radikalen. Svojemu seznamu metod namreč prizna, da še vedno sledi merilom klasičnega empiričnega raziskovanja, čeprav »posamezne metode označujejo manjši ali večji odklon od klasičnega raziskovanja« (str. 131). To poglavje se mi zdi eno takšnih, ki se lahko hitro pozabi. So pa zato nekatera druga poglavja luciden primer razpravljanja in senzibilnosti za znanstveno teoretska, metodološka in praktično-raziskovalna vprašanja. Tako bi se v tem zapisu osredotočil na Moserjevo kritično razmišljanje o kriterijih empiričnega raziskovanja, o metodi, o razmerju subjekt-objekt v raziskovalnem pristopu, o diskurzu in komunikacijskem delovanju. V teh aspektih Moser gotovo presega sedanje teoretske napore na polju AR. Pripomnim pa na naj, da Moser v tej knjigi ni povedal svoje zadnje besede. V letih 1976/77 sta namreč izšli še dve njegovi knjigi: Metode AR ter Praksa AR. Ker teh dveh knjig še nimam pri roki, ne morem ugotavljati »napredka« v koncipiranju AR. Lahko pa sklepamo, da skuša Moser kompleksno in sistematično obdelati problematiko AR.

Vrnimo se torej k njegovi prvi knjigi. Zlahka se opazi, da avtor v zvezi s pojmom AR pogosto in načrtno uporablja besede kot kooperacija, komunikacijsko delovanje, komunikacijski aksiom, diskurz. Raba teh terminov pa je možna znotraj tiste raziskovalne procedure, ki izhaja iz načela deobjektivizacije. Začetni korak je vsekakor v kritiki kriterijev, posebno načel empiričnega raziskovanja in njihovih metod.

Tisto, kar določa družboslovje v zadnjih tridesetih letih, je obupen napor, da bi se približalo eksaktnosti naravoslovja. Podoba znanstvenega delovanja kot so jo filozofsko opredelili neopozitivisti še zmeraj privlači mnoge družboslovce, čeprav se po drugi strani opažajo subverzivna razjedanja te »unity of science«.

Tudi Popper tako kot klasični neopozitivizem ohranja koncept enotne znanosti in metode, čeprav je v zadnjih letih takšna diskusija po Kuhnovi zaslugi prenehala. Kuhnov koncept znanstvenih revolucij namreč negira gledanje na znanstveni napredek kot na linearno in kumulativno dogajanje, ki se izraža v kategorijah: formiranje teorije — poizkus falsifikacije. Moser v svojem kritičnem razporeženju do empirično-kvantitativnega raziskovanja in njegovih metod pravi, da ta kljub množici zbranih podatkov ni prispeval k večjemu vedenju (to naj bi veljalo vsaj za pedagogiko).

Predvsem pa se mu kaže vztrajanje pri načelih in metodah klasičnega, empiričnega raziskovanja močno problematično in znanstveno nevzdržno. Ta način raziskovanja vnaša s tiho prevzetimi načeli iz naravoslovja v družboslovje nekaj tujega in neustreznega. Moser poskuša to svojo trditev ilustrirati ob analizi treh načel — kriterijev znanstvenega raziskovanja, ki jih je prevzelo tudi družboslovje; gre za objektivnost, validnost in reliabilnost. Princip objektivnosti pomeni, da različni raziskovalci pri ponovitvi raziskave na istem objektu pridejo do istih rezultatov. Da pa bi takšna ponovitev potekala nemoteno, naj bi bila redukcija interakcije med raziskovalcem in objektom minimalna. Potrebna je distanca, ki naj bi odstranila možno vplivanje objekta na raziskovalca in obratno. Tako zastavljeno in izvajano načelo objektivnosti se Moserju pokaže nezanesljivo iz več razlogov. Glavni je ta, da ima že oznaka določene življenjske situacije za raziskovalno (eksperimentalno) določen pomen pri vseh udeležencih in vpliva na njihovo obnašanje. Skratka, gre za ustvarjanje neke umetne in nerealne situacije, saj ni mogoče nekomunicirati (Watzlavick). O reliabilnosti je rečeno tole: test za preizkušanje točnosti merskega instrumenta je tako kot instrument sam sestavljen iz jezikovnih izrazov (in ni tehnični aparat kot v naravoslovju). Od razumevanja in interpretacije v instrumentu vsebovanih oz. uporabljenih pojmov je odvisno, kakšen bo rezultat. Na osnovi tega spoznanja Moser sklepa, da zaupanje v današnje postopke za ugotavljanje reliabilnosti ni na mestu. O validnosti pa spet ni mogoče razpravljati, ne da bi analizirali teoretske okvire, znotraj katerih problem sploh postane relevanten. Preizkušanje validnosti temelji v glavnem na korelacijsko-statističnih metodah, ki ne dopuščajo kavzalnih razlag. Ker se dostikrat pojavijo navidezne korelacije, je potrditev validnosti le formalno logična.

Postavlja se vprašanje: če empirično družboslovje sloni na tako trhljih temeljih, kako je potem mogoče, da znanstveniki tega ne opazijo. Avtor daje »kuhnovski« odgovor: družboslovci, ki prisegajo na empirično-kvantitativno paradigmo, so tako »indoktrinirani« (pod pritiskom svoje znanstvene skupnosti) in preokupirani s to paradigmo, da niso sposobni preverjati oz. razmisliti premis, na katerih počiva njihova znanstvena aktivnost.

Iz povedanega pa ne sledi, da se mora AR kot alternativna družboslovna epistemologija (metodologija) odpovedati vsem kriterijem raziskovanja. Na ta način bi namreč padli v subjektivizem in solipsizem pri zbiranju in pri analizi podatkov. Zasluga Moserjeve knjige je ravno v tem, da poskuša eksplicirati in vpeljati takšne kriterije raziskovanja, ki bi bolj ustrezali »bistvu« družboslovja. Le na ta način se je možno izogniti neobvezni »abstraktno humanistični« kritiki kvantofrenije, statističnega mišljenja ipd. Moser vztraja, da je treba kriterije empiričnega raziskovanja znova določiti, oz. jih formulirati v preprostejši obliki (naj pripomnim, da to nikakor ne pomeni padca v simplifikacijo in argumentacijo »sancta simplicitas«). Tako so nastali trije glavni (alternativni) kriteriji postulati AR: transparentnost, uglašnost, vpliv oz. pozicija raziskovalca. Prvi kriterij zahteva, da so cilji, funkcije in metode raziskovanja na vpogled vsem udeleženiim. Glede reliabilnosti bi bilo najbolje, da ne bi bilo nobenih postopkov preverjanja, ki bi izhajali iz stališča, da so učni efekti nezaželeni. Treba se je truditi ravno za nasprotno: označiti učne procese, ki se jih doseže z instrumenti kot so vprašalniki in intervjuji. Zavedati se namreč moramo, da slone v klasičnem empiričnem raziskovanju kriteriji preverjanja na stabilnosti in statiki socialnih situacij.

Kriterij uglašenosti meri na kompatibilnost ciljev in metod raziskovanja. Tu je tudi odgovor na objektivnost (kot jo postavlja klasični empirizem); gre za upoštevanje dejstva, da je neodvisnost raziskovalca postavljena pod vprašaj, oz. ni več zajamčena (se pravi, da raziskovalec ne more več določiti metod in z njimi z nevtralne pozicije »meriti« svojega objekta). Toda s tem, ko je raziskovalec vpleten v socialno dogajanje in ga tudi spreminja, pa ni rečeno, da si lahko po svoje prikoji podatke. Tu nastopi tretje načelo, ki pravi, da akcijski raziskovalec ne sme zavestno izkrivljeno vplivati na »objekt« v fazi zbiranja podatkov.

Omenjen je še »pomožni« kriterij relevance: raziskovalno delo mora voditi k odkrivanju pravil, zakonitosti socialnega polja, oz. k njegovi spremembi.

Vprašanje »resnice«, »objektivnosti«, kvalitete podatkov je še zmeraj odprto. Vsa tri omenjena načela AR so po Moserju močno povezana, oz. so sploh možna v okviru *diskurza*. Tu se da formulirati konsenzusno teorijo resnice, oz. dialoški koncept resnice (objektivnosti): »izjava je veljavna, če jo vsi priznajo za veljavno« (pod vsi so mišljeni tisti, ki sodelujejo v raziskavi, op. F. A.). Seveda pa to ne gre tako preprosto. Tega se zaveda tudi avtor. Navsezadnje se izkaže, da je prav koristno, če o zbranih podatkih pove mnenje čim več ljudi, ki sodelujejo v AR. Prav tako je zaželeno, oz. skoraj nujno, da se določeno akcijsko (delovno) orientacijo postavi pod vprašaj, če ne prinaša novih spoznanj, ali, če je praktično neuporabna, ipd.

Celotna problematika se spet veže na vprašanje metode kot orodja, ki vodi raziskovalca k razkritju objektivnih zakonitosti v socialnem polju. Razpravljanje o metodi v AR ne more mimo kritičnega preverjanja vloge metode v klasičnem empiričnem raziskovanju. Praktično to pomeni, da se mora AR izogibati takšnim metodam, ki niso v soglasju s cilji AR (to je sprememba socialne situacije, modifikacija odnosa subjekt-objekt). Zlasti naj bi bili s cilji AR nezdržljivi dve metodi: metoda skaliranja in vnaprej fiksiran vprašalnik (tu se Moser naslanja na kritične ugotovitve H. Bergerja v knjigi *Raziskovalne metode in družbena realnost*). Ne gre pa odklanjati celotnega metodološkega arzenala klasičnega raziskovanja. Precej metod, oz. tehnik se da tako adaptirati, da so v skladu z načeli AR. Npr.:

metoda: vprašalnik, intervju, opazovanje vedenja;

pogoji: (da je metoda lahko sprejeta v AR): treba je vsaj pojasniti izpeljavo ciljev in diskutirati o rezultatih;

problem: problem vlog je še večji kot pri eksperimentalni metodi, obstaja tudi nevarnost, da postane diskusijska faza rutinerska, tako da jo raziskovalec izrabi za potrjevanje svojih predsodkov.

Čeprav Moser nastopi odločno proti nekritičnemu prevzemanju metod klasičnega empiričnega raziskovanja pa vseeno (vsaj v tej knjigi) ne more ponuditi kaj bolj oprijemljivega. Priznava tudi, da so njegove metode še vedno »orientirane po merilih klasičnega empiričnega raziskovanja.« Predlaga⁴ dvodimenzionalno tipologijo: Določenim informacijskim tipom »ustrezajo« določene metode zbiranja informacij. Nastane matrika, ki grafično izgleda takole:

⁴ Kot npr. B. Cunningham: *Action research, toward procedural Model* (Human relations, 213, 1976).

Metode zbiranja informacij	Pogostna podatkov distribucija	Opazovanje z udeležbo	Spraševanje odgovornih oseb
Informacijski tipi Kvantitativni podatki, »dejstva«	Prototipska forma, najbolj ustrezna	Možna, toda ne najbolj ustrezna	Možna, toda ne ne najbolj ustrezna
Dogodki, važni doživljaji	Prej neustrezna		Ustrezna
Norme in akcije orientacije	Možna toda prekomplicirana	Precej komplicirana	Večkrat najbolj ustrezna

Zaželeno je, da je v fazi diskurza na razpolago čim več informacij vseh tipov. Skrbno je treba pretehtati, katere metode zbiranja podatkov najbolj ustrezajo danemu informacijskemu tipu (zlahka ugotovimo, da večino empiričnih raziskav karakterizira forsiranje le ene metode, tj. vprašalnika, oz. ankete). Tako zbrane podatke obdela računalnik po metodi factorske ali multivariantne analize; po načelih behaviorizma se raziskujejo le določene, merljive manifestacije in to v glavnem stališča. Tu prihaja do napak, ki so posledica:

- kabinetskega sestavljanja vprašalnika: vprašanja so postavljena brez povezave s socialno realiteto in so nerazumljiva za respondente,
- izolacije raziskovalcev od socialne situacije, oz. ljudi in skupin, ki so predmet njihovega proučevanja; pri nas se je zelo udomačila navada, da raziskovalci samo sestavijo vprašalnik, na »teren« pa pošljejo študente, (ali druge »anketarje«), ki v večini niso motivirani za globlje zaznavanje raziskovalne situacije,
- odsotnosti feedbacka; tudi po končani raziskavi je prekinjen stik z »objekti« in kriterij objektivnosti je tisto, kar pride iz računalnika, seveda so tudi raziskave neaplikativne.

Glede prevzemanja metod klasičnega, empiričnega raziskovanja zagovarja Moser stališče, da obstaja faza zbiranja podatkov, v kateri deluje raziskovalec relativno avtonomno in ima opravka z metodami, ki sicer ne bi spadale v instrumentarij AR, da pa ne bi aplikacija teh metod izničila splošnega načela AR, je treba upoštevati dva pogoja: metodo je treba prej prediskutirati in se domeniti o aplikaciji, nato pa je treba zbrane podatke primerjati s podatki zbranimi z drugimi metodami. Iz tega izhaja, da pri AR ne gre za popolno in dokončno odpravo relacije subjekt-objekt, temveč bolj za »komunikativno« znanost. Kaj to pomeni? Dana je tale obrazložitev: »Moje delovanje ne jemlje tega drugega kot predmet, ampak kot meni nasproti postavljen subjekt, ki sam izhaja iz interpretacije situacije, v kateri se oba nahajava in ravno tako po njej uravnava svoje delovanje. Do njega se ne morem obnašati popolnoma kontrolirano, ampak moram upoštevati njegove akcijske intence. Cilj delovanja je ravno zato v iskanju skupne interpretacije situacij, v kateri razpravljanje o subjektivnih akcijskih intencah privede do skupnega konzenzusa« (str. 138).

Takšna možnost interakcije oz. komunikacije je posebno važna za AR. Nudi namreč pogoj za uresničitev deobjektivizacije (seveda v omejeni obliki). Ni pa potrebno cele raziskave formirati kot komunikacijsko raziskovanje. Kot sem omenil,

obstaja faza zbiranja podatkov, v kateri raziskovalcu ni treba delovati po načelih komunikacijskega delovanja. Tudi v vsakdanji komunikaciji namreč najprej zbiramo informacije o komunikacijski situaciji in uravnavamo interpretacijo te situacije na podlagi zbranih informacij. Paziti pa je treba, da se faza zbiranja podatkov ne osamosvoji, prav tako mora biti pozneje pritegnjena v komunikacijski proces. Izogniti se je treba tudi temu, da zbiranje podatkov ne ogrozi možnosti kooperacije. Še najboljši instrument za zbiranje podatkov naj bi bil odprti intervju. Skratka, treba je dobro premisliti, kateri postopek zbiranja podatkov je najustreznejši za dani informacijski tip oz. socialno situacijo, ki jo hočemo raziskovati. V diskurzu se nato ocenjuje validnost podatkov, zlasti če so z različnimi metodami zbrani podatki istega informacijskega tipa in si medseboj nasprotujejo.

Relacija subjekt-objekt v raziskovalni proceduri je utemeljena v družbeni delitvi dela. AR se s tem ne more spoprijazniti. Ne more izpeljati ukinitve delitve dela, lahko pa zagotovi njeno modifikacijo v raziskovanju. Tako raziskovalci kot raziskovani se morajo že od začetka navajati na kooperacijo in sicer tako, da znanstveniki postanejo soodgovorni za prakso, in imajo raziskovani oz. vsi tisti, ki sodelujejo v raziskavi, vpogled in dostop v metodologijo in notranji ustroj raziskovalnega delovanja. Oboji pa se srečujejo v diskurzu. Tisto, kar bistveno določa AR (kar je njegov minimalni kriterij), je (vsaj) sodelovanje udeležencev projekta v diskurzu. Problem nastane, ko diskurza ni več moč oblikovati po načelih diskusije v malih skupinah. Zato je po Moserjevem mnenju zelo potrebno razmišljati o organizacijskih tvorbah, ki bi omogočile aplikacijo AR tudi v večji skupini. To pa je po Moserju tudi pogoj sine qua non, da postane AR družbeno angažirana znanost.

Moser v koncepciji diskurza oz. komunikacijskega delovanja na sploh izhaja iz Habermasove utemeljitve »herrschaftsfreie Kommunikation« (neprisilna komunikacija). Vendar pa okarakterizira Habermasovo izpeljevanje pravil diskurza iz narave argumentacije oz. komunikacije kot idealistično. Komunikacijski partnerji so tu navzoči kot avtonomni posamezniki, ki niso več blokirani z družbenimi vezmi, so pa sicer predmet njihovega razpravljanja v diskurzu. Habermas pojmuje diskurz kot antipod dejanskim odnosom gospostva v pozno kapitalistični družbi, vendar z golo pripravljenostjo za kooperacijo zapravi možnost postavitve pravih alternativ. Po Moserju ne gre za to, da bi subjekt iztislili iz diskurza kakor pri Foucaultu. Koncept subjekta ni a priori povezan z družbeno prisilo, subjekt ni popolnoma ujet v družbeno mrežo, iz katere ne more, ki ga skratka popolnoma determinira. Lahko rečemo, da je tako rezultat ujetosti v družbeno prisilo kot rezultat emancipatornega gibanja, ki v njem prihaja. Na osnovi teh kritičnih pripomb je Moser oblikoval koncept diskurza, ki ga imenuje skicirani diskurz. Določajo ga štiri kriteriji:

1. skicirani diskurz ne more mimo interesa po substancialni demokratizaciji družbenih odnosov;
2. v diskurzu sprejete izjave morajo biti transparentne glede na svoje paradigmatke vsebine;
3. izjave ne smejo biti pozitivistična slika realnosti in s tem imunizator družbene kritike;
4. družbenih zahtev po gospostvu in neenakosti se v diskurzu ne sme prikrihati oz. legitimirati.

Ti kriteriji so precej splošni in bi potrebovali konkretizacije. Kakor koli že, ugotoviti je treba, da so prevzeti iz teoretskega in praktičnega diskurza. [Habermas namreč loči tri tipe izjav, ki jim pripadajo tri vrste diskurzov: teoretski, praktični in terapevtski. Teoretski (znanstveni) diskurz (kaj naj velja kot spoznanje) in praktični (etično-politični, ki pove, kaj hočemo kot spoznanje) diskurz sta neločljivo povezana]. Zdi pa se mi, da Moser zanemari »terapevtski« diskurz. Moser se po mojem mnenju premalo ukvarja z vprašanji kot so: kako doseči motivacijo za sodelovanje v diskurzu, oz. raziskovalnem projektu, kako speljati metadiskurz, da bodo transparentne njegove emocionalne in psihološke blokade, ipd. Premalo obdela problematiko »skupinske dinamike«.

Tako kot drugi teoretiki AR,⁴ opisuje Moser raziskovalni proces kot ciklični potek določenih faz:

I. faza — zbiranje informacij

— obdelava akcijskih orientacij/zakonitosti v diskurzu

— akcija na socialnem terenu

II. faza — zbiranje informacij o na ta način spremenjeni situaciji

— diskurz o akcijskih orientacijah/zakonitostih na podlagi nove situacije (modifikacije, reformulacije)

— akcija v socialnem polju

III. faza — zbiranje informacij o na ta način spremenjeni situaciji

Je AR operacionalizacija kritične teorije? Moser odgovarja pritrdilno, vendar zadržkom, da se v glavnem naslanja na Habermasa. Vseskozi pa je očitno, da se je avtor knjige mnogo naučil od znamenitega Positivismusstreita v nemški sociologiji. Sam sicer pravi, da se Habermas distancira od AR, ker ga napačno razume kot nadaljevanje študentskega akcionizma iz šestdesetih let. Na nekem drugem mestu Habermas⁵ sicer pozitivno ovrednoti AR, vendar je izrazito skeptičen glede možnosti za širšo uveljavitev v sklopu socioloških teorij/metodologij.

Previdno optimističen ali celo rahlo skeptičen ostaja tudi Moser, ko ocenjuje politični in družbeno — spremenjevalni domet AR. Znebiti se je namreč treba prevelikih upov, ki jih nekateri polagajo v emancipatorno moč AR. Sam vidik subjektiviranja, (modifikacije odnosa subjekt-objekt), ki je vsebovan v zahtevi po kooperaciji, namreč sam po sebi ne more peljati do večjih družbenih sprememb. Če »običajni ljudje« postanejo subjekti v raziskovalnem procesu, s tem ni rečeno, da so subjekti tudi v svoji socialni realiteti. AR pa omogoča da soudeleženi spoznajo družbene mehanizme, ki jih determinirajo, po drugi strani pa razvijajo oblike solidarnega delovanja in kooperacije.

Med politiko oz. političnim delovanjem in AR je potegnjena vidna demarkacijska linija. AR je znanost, in akcijo, ki jo sproža, je treba voditi in registrirati z vso natančnostjo, ki jo zahteva znanstveni pristop. AR tudi ne meri na celovito in kompleksno proučevanje družbenih problemov (tega niti ne zmore), prej se skuša izogniti temu, da bi družboslovje delovalo le kot ideološka agentura statusa quo v poznem kapitalizmu.

Franko Adam

⁵ Glej intervju z Habermasom v reviji *Theorie and Society*, 2/1976.

Nekaj pripomb h Kristevi

JULIA KRISTEVA: la Révolution du langage poétique, Coll. Tel Quel, Ed. du Seuil, Paris 1974

Polylogue, Coll. Tel Quel, Ed. du Seuil, Paris 1977

Gre nam za spoprijem s poskusi, »transgresirati« polje označevalca (Simbolnega) v domnevno pred- ali trans-simbolni nezavedni proces in na ta način za trditi heterogenost Nezavednega v razmerju do Simbolnega — za spoprijem z različnimi strategijami, ki jih zaradi vrste razlogov označujemo z nekolikanj imbecilnim terminom »post-strukturalizem«. Izhajajmo iz pojmovnega dispozitiva, ki znanjuje — vsaj v določeni smeri — ‚čisti tip‘ te »transgresistične« logike: *Semiotično/Simbolno*, ki ga je obdelala Julia Kristeva. *Simbolno*: red »strukture«, znaka, sredstvo komunikacije in reprezentacije, katerega nagonski vložek je nevtraliziran, itd., kar je dojeti kot tetični, pozicionalni moment, »stazo« predhodnega, pred-simbolnega gibanja *Semiotičnega*: ritma označevalne materije, nabite z nagonsko energijo, nasilja analnega zavržka, predhodnega poziciji imenljivega-simbolizabilnega objekta, zoperstavljenega unarnemu subjektu, itd. . . . Da je vsak simbolni sistem organiziran okoli manka, da ga drži skupaj manko, reprezentiran s paradoksalnim elementom (»označevalcem brez označenca«), to je dojeti kot znamenje — znotraj samega simbolnega reda — njegove zunanosti, semiotičnega procesa, ki ga ta red konstitutivno potlači, se pravi kot pričevanje tega, da red označevalca lahko nastopi zgolj prek »uboja« nekega predhodnega procesa, ki igra vlogo mesta produkcije tega reda. Zato je »post-strukturalistična« strategije nagnjena k temu, da gleda v označevalcu-brez-označenca kot pogoju učinka-označenca *lokaliziran* ne-smisel, ki *garantira* smisel; ali, da gleda v »norem Zakonu« *lokalizirano* pred-simbolno norost, ki na ta način *garantira* simbolno ‚normalnost‘ — *žrtev*, ki je nujno potrebna za nastop simbolnega reda:

»nasilno dejanje, ki konča s predhodnim (semiotičnim, predsimbolnim) nasiljem, in ki ga s tem, da ga namesti v žrtev, premesti v simbolni red v *samem trenutku*, ko se vzpostavi ta red. . . . Ta »prvi« simbol, ki je žrtev nekega uboja, zgolj reprezentira strukturalno nasilje vdora govornice kot uboja some, potvorbe telesa, ujetosti nagona.« (la Révolution du langage poétique, str. 76)

»... posvečeni uboj zgolj nakazuje nasilje, *lokalizirano* v žrtvi, da bi se utemeljilo družbeni red. Žrtev bi torej reprezentirala tetično kot utemeljujoča izključitev nekega sim-

bolnega reda, ki *postavlja* nasilje v »žrtvenega kozla«. Žrtev bi zaznamovala nasilje, ki je zvedeno na točko, ujeto, nameščeno v uboj kot v inavguralno zarezo. ...nasilju preostane zgolj to, da se filtrira v simbolni red, da vdira vanj, da bi ga preobrazilo ali strlo.« (ibid., str. 76)

Ta »prvi« simbol« ni kajpada nič drugega kot S₁, Lacanov gospodar-označevallec, znamenje kastracije kot »utemeljujoče *izključitve* nekega simbolnega reda«, izključitve, vzpostavljaajoče manko biti, ki naredi iz predsobilnih nagonov *željo*. Tu imamo opravka s »transgresističnim« modelom Zakona v njegovi »čisti obliki«: seveda, ni užitka brez Zakona (Simbolnega), tetični moment je »pogoj« (str. 63) heterogenosti »transsimbolnega užitka, vdora gibnosti, ki ogroža enotnost Socialnega in samega subjekta« (ibid., str. 78) — toda Zakon je notranji užitku prav s tem, da postavlja *mejo, katere transgresija nam daje užitek*:

»... vselej je dotok semiotičnega tisti, ki preoblikuje simbolni red ... da bi se realizirala transgresija simbolnega, pride do vdora nagnskega v univerzalni označevalni red, v red »naravne« govornice, ki drži skupaj socialno enotnost. Da ta transgresija nastopi, ne da bi subjekt izginil v psihozi: to je tisto, kar dela probleme metafiziki, tako tisti, za katero ni tetičnega in potemtakem tudi subjekta ne.« (ibid., str. 62)

Simbolno tu nastopa kot nekaj, kar je »v sebi« statično, kar teži k ohranitvi danega reda, medtem ko njegovo preoblikovanje /mutacijo/ revolucijo vselej povzroči »dotok semiotičnega«; zato Kristeva Simbolno nenehno prilikuje danemu družbenemu redu, označevalno strukturo jemlje kot korelat socialnega sistema — govor je celo o »tem socio-simobilnem redu« (ibid., str. 79). Z drugimi besedami, podoba, ki nam jo daje Kristeva o »označevalni strukturi«, je presenetljivo podobna tisti v običajnih humanističnih »kritikah strukturalizma«: da gre za ideologijo funkcioniranja obstoječega sistema, ki ne vidi procesa, ki je porodil ta sistem, žive dejavnosti, ki se je zgolj »strdila« v sistemu ipd. — kar gre pri tem v zgubo, je prav odločilno dejstvo, da je »struktura« — kot *označevalna* struktura — vselej struktura nekega spodrsnjaja, spotike, da jo lahko razberemo zgolj iz točk, na katerih (socialnemu, političnemu) sistemu *spodrsne*; Lacan popolnoma upravičeno pripominja — odgovarjajoč na geslo z zidov maja 68 »strukture se nikoli ne spustijo na cesto« — da »če kaj dokazujejo majske dogodki, potem je to prav sestop struktur na cesto« (v diskusiji k M. Foucault, Qu'est-ce qu' un auteur, Bulletin de la Soc. fr. de Phil., 1969/3, str. 104).

To Kristevino priličenje označevalne strukture družbenemu sistemu kajpada deluje kot učinek nekega drugega, osnovnejšega priličenja: priličenja označevalca področju znaka (sredstva denotacije itd.), sklopa Realno-Simobilno-Imaginaro sklopu referent-označevallec-označenec, se pravi matrici propozicije, s katero neki označevallec prek njegovega imaginarnega označenca pripišemo nekemu realnemu objektu, referentu. To, kar uhaja alternativni znakovne *denotacije* in semiotične »glosolalije«, pa je prav »narava freudovske naddoločenosti, se pravi simbolne določenosti« (Lacan, Ecrits, str. 60) — red znakov (denotacije, »pripetosti« označevalca na označeno) je, še preden ga subvertira pred-simobilna glosolalija, subvertiran s strani »avtonomnega« gibanja samega označevalca: »V analitičnem diskurzu gre vselej za tole — da se tistega, kar se od označevalca izjavi, lotimo

z branjem, ki se razlikuje od tega, kar to izjavljeno pomeni« (Lacan, *Encore*, str. 37).

Zato lakanovskega »čistega« označevalca (S_1), znamenja simbolne kastracije, ne moremo vzeti kot označevalca izključitve, ki utemelji red *znakov* (denotacije itd.) ali celo meta-govorice, pri čemer bi simptomi bili točke vdora nesimboliziranega in nesimbolizabilnega preostanka, ki ga ne more odpraviti (*aufheben*) »čisti« označevalec; »simptom« je — daleč od tega, da bi zaznamoval vdor pred-simbolnega, ki ga ni odpravil »čisti« označevalec — prav mesto, na katerem govorica — prek dvojno vpisanega označevalca, ki zlomi pritisk pomena, imaginarne pomenske Celote — »spregovori sama od sebe«. Zaradi tega spregledanja razsežnosti označevalca v striktnem pomenu se pri Kristevi samega odnosa med Semiotičnim in Simbolnim prime *komplementarni značaj imaginarne menjave*: vsak od polov daje drugemu to, kar temu drugemu manjka, pola si vzajemno zapolnjujeta manko. Simbolno ni drugega kot »staza«/strditev *procesa* semioze, ki je s svoje strani berljiva zgolj prek svoje strukturirane *formule*:

»Vsa igra je v tem: dovršitev Oidipa je nujno potrebna, prav tako kot je nujno potrebna njegova reaktivacija v puberteti, da bi se iz odprave semiotičnega v simbolnem razvila označevalna *praksa* s socio-historično funkcijo...; hkrati pa ta dovršitev Oidipa in genitalnost, ki se odpre z njo, ne smeta potlačiti semiotičnega: ta potlačitev je tista, ki vzpostavi meta-govorico in čisti ,označevalec'.« (La Révolution..., str. 49)

Simbolno da potemtakem Semiotičnemu socio-historično razsežnost, Semiotično pa Simbolnemu nagonski užitek; Semiotično *brez* Simbolnega bi obtičalo v »avto-erotični in materinski zapori« (ibid., str. 46), v »naravnem deliriju-stopitvi« (str. 78), »atomizirajočem iracionalizmu« (str. 80), ki »je enakovreden klinični psihozi« (str. 80), Simbolno *brez* Semiotičnega pa »se strdi v teološko prepoved« (str. 80), ki pelje k čisti metagovorici, odsekani od slehernega užitka. Treba je — po Kristevi — vztrajati v vmesnem prostoru, ki ga z ene strani ogroža psihotična izključitev tetičnega, z druge strani pa potlačitev semiotičnega:

»Niti božanska zakonodaja, ki je nepresegljiva in nas dela krive, niti »romantično« brez-umje, čista norost, surrealistični avtomatizem, poganski pluralizem. Marveč heterogeno protislovje med dvema nespravljivkama, ki sta sicer ločeni, ki pa se ju ne da izločiti iz *procesa*, v katerem zavzemata asimetrični funkciji: to se nam zdi pogoj subjekta v pomenjanju.« (ibid., str. 80)

In če Semiotično zaznamuje ženski/materinski moment, Simbolno pa moški/očetovski moment, potem lahko kajpada ob vrnitvi Semiotičnega v samem Simbolnem govorimo o mestu »genitalnosti« in »resnične zrelosti« (Economie et politique du langage poétique, *Promesse* 36—37, str. 90; slov. prev. *Problemi* 141—144, str. 129): Simbolno, nabito s semiotično nagonsko energijo, bi bilo prav *realizirani spolni odnos*, zničenje neznosne »traume« (nerealizabilnosti spolnega odnosa), ki vzdržuje red označevalca.

Tu je iskati politični vložek dispozitiva Semiotično/Simbolno: *umetniškega dela* (kot osnovnega modusa »vrnitve Semiotičnega v Simbolnem«) se še drži določen fetišizem »asocialnosti«, umetniško delo se še vedno gradi na *utajitvi* kastracije, do vdora pred-simbolnega *sredi samega socio-simbolnega*, tj. do takšnega

vdora, ki Simbolnega ne izključi, marveč se šifrira sredi njega, nabije same znake z dodatno nagonsko energijo, pride šele v teku *socialnih revolucij* (»na to semiotično ekonomijo naletimo v prelomih socialne verige: v uporih, revolucijah...« [ibid., str. 84]). Tako pride znotraj same vrnitve Semiotičnega v Simbolnem do prvega razcepa: *umetniško delo, ki je še vedno fetišistično, / socialna revolucija, in ne smemo se začuditi, če se to polje socialne revolucije znova cepi: še vedno fetišizirajoče anarhistično gibanje* (ali, rečeno po heglovski: neposredna-abstraktna negacija socio-simbolnega reda) — *„pozitivna“ socialna revolucija* (nadomestitev enega socialnega reda z drugim, kar pa seveda ostane znotraj polja Socialnega in znova kanalizira/potlači predsimbolno nagonsko energijo). Točka križanja Semiotično/Simbolno — prav točka realizirane spolne razlike — se na ta način spremeni v striktno imaginarno utopično točko; razlog temu je iskati v strukturalnem ne-ujemanju »dveh serij«, procesa pomenjanja / razmerij produkcije in reprodukcije (ibid., str. 84). Že tu je zakoreninjena slepa pot Kristevine politike — od maoizma do Giscarda: nihanje med imaginarnima poloma ‚maoizma‘ (Revolucije, ki bi realizirala vrnitev Semiotičnega v Simbolnem) in nasprotnega skustva, ki se mu ta Revolucija izkaže za »nemogočo« in od tod pristane pri *ireduktibilni naraznosti Semiotičnega in »socio-simbolnega reda«*, kar pač pomeni, da v področju »socio-simbolnega« zavzamemo ‚realistično‘ pozicijo.¹

¹ Zdi se, da je ta dialektika lastna večini poskusov, ‚podkrepiti‘ Marxovo kritiko z neko drugo, ‚še radikalnejšo‘, ‚globljo‘: tako kot se Kristevin poskus, ‚radikalizirati‘ Marxovo kritiko politične ekonomije, ki meri na revolucionarni prevrat produkcijskega načina, s kritiko označevalne ekonomije, ki meri na spremembo v razmerju subjekta do govornice, v skrajni liniji obrne zoper Marxa, velja bržkone isto za poskuse — od Habermasovega do Gouxovega — ki igrajo na ‚homologijo‘ tipa, isto, kar je Marx naredil za področje politične ekonomije, je treba narediti za področje...: problem je ravno v tem, da Marxova kritika ni področna, marveč meri na totalnost, zato vsako njeno ponavljanje ‚na drugih področjih‘ že spremeni celotno konstelacijo.

Dialektika, analogna Kristevini, izstopi tako rekoč v čisti obliki ob dveh fazah Laingove misli: V prvi fazi je »shizofrenija« (protislovnost »shizofrenikovega« reagiranja) dešifrirana kot edini možen, edini smiseln način reagiranja na ‚nenormalno‘, odtujeno intersubjektivno konstelacijo, v katero je postavljen »shizofrenik« (npr. v *double-bind* zahtev, ki mu jih postavlja mati); gre skratka za rezultat »patološke« intersubjektivne konstelacije, kjer je v komunikaciji na delu neko nasilje: »shizofrenijo« se implicitno meri iz neke »normalne«, »odprte« neodtujene inersubjektivne konstelacije, komunikacije brez nasilja, stanja, v katerem subjekti drug drugemu puščajo besedo, puščajo, da vsakdo realizira svoj projekt (projekt, ki je »on«). V drugi fazi pa pride do odločilnega preloma: samo »shizofreno« izkustvo, izkustvo zloma jazovega »projekta« (projekta, ki je jaz), izkustvo prehoda skozi nulto točko »ponovnega rojstva«, v kateri odvržemo masko-za-druge, se izkaže za mesto resnice, ki ga že izda sleherna intersubjektivna konstelacija. Drugače povedano, v prvi fazi merimo odtujeno intersubjektivno konstelacijo z merilom možne neodtujene intersubjektivnosti, v drugi pa se samo področje intersubjektivnosti izkaže za odtujeno. (Teoretsko slabost Laingovega dojetja »shizofrenije« je lepo orisala Juliett Mitchell v svojem delu *Psychoanalysis and Feminism*: Laing še vedno zapade svojski fetišistični samoprevari — koren »shizofrenije« vidi večinoma v družinski konstelaciji, kjer nastopa nasilna mati, ki otroku ne pusti samostojnosti; oče v takšnih družinah, četudi je realno navzoč, ne igra velike vloge. Od tod Laing napačno sklepa, da pač oče v genezi »shizofrenije« (tj. psihoze) ne igra odločilne vloge: ne vidi, da igra odločilno vlogo prav samo dejstvo, da oče — v svoji simbolni funkciji, ne kot realni oče ali očetovska podoba — odpove, da »ni navzoč« kot Tretji, Ime-Očeta, tj. nosilec Zakona, ki iztrga otroka zaprtemu dualnemu razmerju z materjo. Ta slabost kajpada korenini v Laingovi naslonitvi na Sartra: prav za Sartrovo dialektiko intersubjektivnosti iz *Biti in niča* je značilno, da ostane

Pravzaprav imamo tu opravka s *triado*, obsojeno na nenehno ponavljanje: Simbolno kot »staza«, negacija/opredelitev/limitacija semiotičnega procesa, ki ji sledi vrnitev Semiotičnega v okviru samega Simbolnega. In če Kristeva poudari nezvedljivost tega vdora Semiotičnega sredi samega Simbolnega na heglovsko formulo »negacije negacije«, se pravi na odpravo (*Aufhebung*) protislovja, in vztraja pri tem, da gre za gibanje transgresije kot »protislovje, ki je notranje pomenjanju, ki je stalno in neizogibno« (la Révolution . . ., str. 605), potem je treba prav v tem videti znamenje še imaginarnega značaja vzajemnega dopolnjevanja dveh momentov, ki se drži tega »protislovja« — drugače povedano, kar manjka dispozitivu Semiotično/Simbolno, je prav moment »negacije negacije«. ² Zdi se namreč, da Lacanov teoretični korak odpre radikalno nov način branja Heglovega pojmovnega dispozitiva³: Negacija negacije, se pravi negacija, ki se nanaša nase, za kaj gre pravzaprav v nji? Konec koncev je to zgolj drugi način, da rečemo, da ni metagovorice, da je v slehernem govoru o . . . vselej že na delu neki *de te fabula narratur*, da je sam subjekt vselej — če naj uporabimo prav Kristevin izraz — »ujet v proces«. Vzemimo znamenito dialektiko »lepe duše«: slepa pega njene pozicije je prav v tem, da misli, da lahko negira svet, ne da bi s tem zamajala

v dualni »imaginarni« relaciji, kjer smo postavljeni pred alternativo, da nas drugi objektivira, ali pa to storimo mi z njim — manjka prav dimenzija Tretjega (Simbolnega), ki omogoči pravo intersubjektivnost, področje »vzajemnega priznavanja«.)

² Zdi se nam, da isti očitek kot Kristevino dvojico Semiotično/Simbolno zadene dvojico *analogno/digitalno*, s pomočjo katere skuša ameriški teoretik Anthony Wilden (prim. njegov *System and Structure*) »z leve« kritizirati Lacanovo »falokratičnost«. Analogno/digitalno: pragmatika, semantika / sintaksa; pisanje, gesta / glas; metafora, intersubjektivna evokacija / objektni, denotativni pomen; dialektika / metafizika; in-in / ali-ali; žensko / moško itd. Sama naziva analogno/digitalno označujeta — kot je znano — dva načina konstruiranja kompjuterjev; ni težko uvideti, s čim imamo opravka v Wildenovem specifičnem konglomeratu iz kibernetike, teorije informacij, strukturalizma in »post-strukturalizma«, antipsihiatrije, neopozitivistične problematike jezikovne analize itd., ki mu daje osnovni ton kibernetko besedišče (opozicija odprtega/zaprtega sistema itd.): z variacijo metafizične dvojice simbol/znak, mimesis/logos. S tem Wilden pade na raven že zdavnaj znane, prvič v *Lebensphilosophie* razvite postheglovske »kritike sodobne kulture«, kjer naj bi se (v sovisnosti z »vladavino tehnike« »masovnostjo«, ali pač z »naraščajočim odtujenim gospostvom« — stvar je lahko obarvana desno ali, kot pri Wildenu, levo) težišče preneslo na jezik kot nevtralno razpoložljivo sredstvo prenašanja objektivnega-denotativnega pomena itd., kjer naj bi — skratka — prišlo do absolutizacije Digitalnega. Proti temu naj bi se »revolucionarno« reafirmiralo Analogno kot tisto zaobsegajočo/povzemajočo osnovo, katere (sicer neizogibni, vendar podrejeni) moment je Digitalno. Od tod se tudi Wilden spravi na Lacana; medtem ko naj bi Analogno/Digitalno ustrezalo dvojici Simbolno/Imaginarno, pa naj bi Lacan Simbolno še zmeraj dojel »digitalno«, tj. kot alternativo, *ali-ali* označevalne opozicije, ne pa kot komplementarnost, vzajemno dopolnjevanje dveh polov.

Ni težko uvideti, v čem je tu nesporazum: Wilden skuša samo dvojico Analogno/Digitalno dojeti na analogen način, kot *dopolnjevanje v skladno celoto* intersubjektivne in objektivne, emotivno-ekspresivne in denotativne itd. plati govorice, ter tako zatre, da tega, kar manjka enemu polu, *ne* prinaša drugi. Kaj obema manjka (in skozi manko česar si sopripadata), seveda ni težko ugotoviti: označevalec, za katerega ni mesta v tej dvojici. Razlika simbolne in imaginarne dvojice ni v tem, da je prva komplementarna (*in-in*), druga pa alternativna (*ali-ali*); strogo vzeto sta obe še vedno imaginarni. Simbolna je tista dvojica, katere členu drži skupaj sam skupen manko, tj. kjer členu drug drugemu vračata manko. O razliki simbolne in imaginarne dvojice prim. *O dojetju psihoanalitične teorije in prakse v knjigi Jürgena Habermasa »Spoznanje in interes«*, Problemi-Razprave 163—168, str. 114 in nasl.

³ Prim. *O dojetju* . . . Problemi-Razprave 163—168, str. 112 in nasl.

lastno pozicijo, s katere ga negira, ne da bi torej hkrati negirala lastno negacijo; »lepa duša« spregleda, da s svojo obsodbo sveta hkrati obsodi sama sebe: ne obstoji »svetu« izvzeta zunanja pozicija metagovorice. V materialističnem obratu pa gre kajpada za to, da »negacijo negacije« dojamemo kot negacijo samega predpostavljenelega polja, ki je skupno začetni poziciji in njeni zrcalni negaciji, ne pa — kot pri Heglu — kot vrnitev k sami pozitivnosti-istovetnosti tega predpostavljenelega skupnega polja; npr. ob Marxovem spoprijemu z religijo: potem, ko smo ugotovili, da tako religiozna pozicija kot njena abstraktno-razsvetljevsko materialistična negacija izhajata iz skupnih predpostavk, da sta obe ujeti v isti kozmos, »negacija negacije« ni v tem, da izpostavimo to spregledano skupno osnovo, marveč nasprotno v tem, da to osnovo »negiramo«, praktično revolucioniramo; v tem je že Marxova dialektika nasproti Heglovi »pozitivni« »negativna«.

Zato je Lacan upravičeno zapisal, da je Hegel »najbolj sublimni vseh histerikov« (Ecrits), ki se že giblje na robu pozicije analitika: zdvomljenje (*Verzweiflung*) v toku »izkustva zavesti« (v *Fenomenologiji duha*) nakazuje ponavljajoči se proces »histerizacije« Gospodarja, njegove »regresije« v histerika; »nesrečna zavest« je nedvomno pozicija histerika, ki išče odgovor Gospodarja, pozicija, ki ji manjka ta odgovor: »pri histeriku je nemoč vedenja tista, ki izzove njegov diskurz, da se razvname z željo« (ibid.). Prav na tem mestu pa se je najlaže prevarati glede dometa heglavske operacije: kateri je odgovor, ki ga »nesrečna zavest« najde v dialektičnem procesu? Gre za to, da najdemo odgovor prav tam, kjer »nesrečna zavest« vidi zgolj vprašanje, problem, da nam v dialektičnem odskoku, premeni perspektive, že samo vprašanje nastopi kot svoj lastni odgovor — da nam na primer, če naj vzamemo klasičen primer iz Adorna, samo protislovje med različnimi opredelitvami pojma družbe, daleč od tega, da bi nam preprečevalo dostop k družbi na sebi, družbi, kakršna je ‚v resnici‘, že *deluje kot neposredni pokazatelj dejanskih družbenih protislovij*: »neprimernost kot taka« (protislovnih opredelitev pojma družbe družbi) »naredi, da pade skrivnost« (Lacan). Resnica, ki ni izražena na ustrezen način, *sama v sebi ni ‚vsa resnica‘* — histerikova želja, izražena v zahtevi, da bi dobil odgovor Gospodarja, se ne razreši tako, da ta odgovor tudi dobi (da se mu stvar pokaže, takšna kakršna je ‚na sebi‘, ‚v resnici‘), marveč tako, da izkusi, kako je njegova želja učinek želje, ki jo odpre manko v samem Drugem (Resnici), učinek želje Drugega (»histerikova želja je želja Drugega« — Lacan). Skratka, če naj povzamemo koncizno formulo iz Uvoda v Heglovo Fenomenologijo: pot k resnici je del same resnice. Prav ta luknja, manko v samem Drugem, neprenehoma preprečuje »nesrečni zavesti«, da bi našla odgovor Gospodarja; heglovski diskurz seveda uokviruje subverzivnost tega sklopa v izpolnjeni krog subjekta-substance, v zadnji liniji smo spet pri diskurzu Gospodarja, ki izniči »dolga« — vendar pa že Adornov »materialistični obrat« heglavske dialektike na tem mestu očita Heglu »paralogizem«, da zakrije ireduktibilni dolg: »Kot v kakem gigantskem kreditnem sistemu je vse Partikularno zadolženo — neidentično —, Celota pa je kljub temu brez dolga, identična. Tu zagreši idealistična dialektika svoj paralogizem.«⁴

Zdi se nam, da se celo Lacanova teorija »ne-celosti« ženske (»*la femme n'existe pas*«) vpisuje v to perspektivo »materialističnega obrata« Hegla, ki vztraja

⁴ Prim. *Hermenevtika in psihoanaliza*, *Anthropos* 1976/III-VI, str. 76 in nasl.

pri vselej ideološkem značaju Celote (*das Ganze ist das Un-Wahre*), ki poudarja vselej ne-cel, prizmatičen, ne-dovršen itd. značaj dialektičnega pristopa. Ta Lacanov poskus, opredeliti spolno razliko kot »nemožno«/»nerealizabilno« razliko (»ni spolnega odnosa«) in po tej poti zasnovati pozicijo ženske v ne-celosti, v »ugovoru Univerzalnemu«, (prim. *Encore*, str. 68, 74—75, 94 itd.) se nam zdi mnogo bolj subverziven kot pa »post-strukturalistični« poskus »transgresije« spolne razlike v domnevno predhodno polje »polimorfne perversnosti«. Neskladje moški/ženska na določeni ravni ponavlja neskladje S_1/S_2 , Enega in Drugega, ex-sistirajočega gospodarja-označevalca in insistirajoče označevalne baterije: neskladje, izraženo v formuli, *„iščeš me, ker si me že našel“*, pri čemer je S_2 vselej ne-zaključena, ne-cela veriga iskanja, S_1 pa vnaprejšnji, vselej že najdeni odgovor, (»čista razlika«) ki nas s svojim konstitutivnim izmikanjem, s tem, da ga ni nikoli na svojem mestu, poganja k iskanju. Če se moški definira s svojim razmerjem s S_1 (faličnim označevalcem), pa je treba ne-celost ženske dojeti iz navezave na S_2 , vselej ne-celo polje vednosti. Od tod različna načina, kako »moški« in »ženska« zapolnjujeta svoj konstitutivni manko: moški s tem, da postane Gospodar, da se poistoveti s S_1 , presežnim označevalcem, za *katerega* vsi ostali reprezentirajo . . . (v lakanovski formuli diskurza Gospodarja je prav S_1 v poziciji dejavnika), s čimer se postavi do Drugega v objektivno distanco metagovorice, »zapre« označevalno baterijo (S_2), ki postane Drugi-brez-manka, obmejljiva in označljiva množica, skratka, s čimer nastopi red *znaka*, ki reprezentira nekaj za nekoga (za gospodarja), za razliko od označevalca, ki reprezentira samega subjekta za drugega označevalca; ženska po poti »neskončnega uživanja«, suplementarnega (ne komplementarnega!) dela S_2 , »ne-celega« (tj. neskončno uživanje in S_2 , »ne-cela« baterija, skupaj ne tvorita Celote, nista dva dela Celote, kar bi bilo v primeru komplementarnega razmerja med njima) — uživanja, ki ga zasledimo npr. pri krščanskih svetnicah (Sveta Terezija in njena mistična ekstaza).

Tukaj že Hegel subvertira običajno razmerje univerzalnega in partikularnega: razlika ni nikoli zgolj specifična razlika, marveč je vselej hkrati samoopredelitev/samospecificacija same univerzalnosti rodu. Še preden je Univerzalno to, kar je skupnega dvema partikularnostma, je sama Razlika — ne toliko razlika med partikularnostma kot razlika med samim sabo in partikularnim, svoja lastna razlika, drugo samega sebe: »čisti« označevalec / »čista« razlika, S_1 v razmerju do S_2 , »partikularnostne« baterije. Odnos-neskladja med Univerzalnim in Partikularnim se na ta način premesti v neskladje med S_1 in S_2 , faličnim označevalcem in vselej »ne-celo« označevalno baterijo: S_1 drži odprto luknjo v S_2 , ne-celi značaj S_2 , daleč od tega, da bi jo zapolnjeval, z druge strani pa S_2 s svojo »ne-celostjo«, tj. s svojim »ugovorom Univerzalnemu«, prepreči S_1 (faličnemu označevalcu), da bi postal »univerzalni ekvivalent« libidinalne ekonomije (ali, na kratko: če bi bil falos »univerzalni ekvivalent«, bi šlo za »falično mati«, za »to-žensko« — *La femme* — kot »boga«). S_1 in S_2 se nikoli ne nahajata na isti ravni; zato spolna razlika ni razlika dveh komplementarnih polov iste Celote, niti razlika dveh vrst istega rodu, marveč je prav to, kar uhaja (človeškemu) rodu: ničesar nima opraviti s *specifično* razliko. Heglovska konkretna Univerzalnost pa bi bila

prav poskus, ujeti/obvladati, *realizirati* to Razliko v spekularni/spekulativni istovetnosti. Hegel ima prav: realizirana razlika ni več razlika, je istovetnost.⁵

Iz povedanega bi lahko — če naj se vrnemo h Kristevi — tvegali trditev, da je prav označevalec v strogem Lacanovem pomenu tisti, ki igra vlogo »negacije negacije« polja Semiotično/Simbolno, ki je *sama razlika* Semiotično/Simbolno, zastrta v polju dispozitiva Semiotično/Simbolno; v tem je paradoks: polje komplementarnih in s tem zrcalnih-»imaginarnih« nasprotnih polov lahko nastopi zgolj za ceno zastrtja »prave« razlike svojih konstitutivnih momentov (tako npr. »moško/žensko« kot dopolnjujoče se nasprotje že zastira spolno razliko). Razmerje Semiotično/Simbolno kot komplementarno razmerje prikrije prav slepo pego sleherne »transgresistične« koncepcije užitka — neznosno mesto križanja, na katerem je sam Zakon tisti, ki nalaga uživanje, ne pa da nam uživanje poda njegova »transgresija«; mesto, glede na katerega je subjekt vselej »kriv«, ker »narobe razume« ta ukaz Zakona — krivda Josefa K., ki je kriv prav zato, ker se čuti poklicanega s strani Zakona, ker misli, da mu Zakon kaj »prepoveduje«, »skriva« ipd. . . . Josef K. ne vidi, da je Zakon *nemočen* in da ga kliče prav iz te svoje nemoči — poziv Zakona k užitku je nekak »pridi, ničesar ti ne morem«: »Postava noče ničesar od tebe. Sprejme te, ko prideš, in pusti te, ko odideš.« (Kafka, Proces). Prevara Josefa K. je v tem, da spregleda *dvojno* neprimernost, ki je na delu v subjektovem razmerju do Drugega: »prodreti v srce Postave« (Proces) je nemogoče, a ne zaradi nekakšne nedosegljivosti tega srca, ne zato, ker bi Drugi bil premočan, preveč oslepljujoč za naše oči, marveč zaradi »luknje«, manka *sredi samega Drugega*, ki sproži subjektovo željo, torej zaradi gen. sub. v »želja Drugega«, zato, ker je subjektova želja vselej hkrati želja Drugega. Skratka, neprekoračljivo pregrajo je treba vnesti sredi samega Drugega, ne pa je dojeti kot pregrajo, ki preprečuje subjektu dostop k Drugemu (mestu njegove Resnice) — prav po tem je ta Resnica vselej ne-cela, označevalna.⁶

⁵ »Ne-celost« ženske kajpada *ne* pomeni, da »del ženske uhaja Zakonu«, »se upira Zakonu«, da »ženske Zakon ne zajema v lecoti« ipd.: ženska je »ne-cela« tako rekoč sama v sebi in ne zgolj v razmerju do Zakona — neskončni užitek je, kot že rečeno, suplementaren in ne komplementaren njeni ne-celosti: oba skupaj ne tvorita Celote; če pa npr. rečemo, da »del ženske uhaja Zakonu«, še vedno predpostavimo žensko kot Celoto, katere del zapade Zakonu, del pa mu uide. Ta »ne-celost« tudi ne pomeni nekakšnega prikritega »prvenstva« moškega, se pravi prikrita zasnovanosti ženske v nekem »manj« v razmerju do moškega: obstoji zgolj ena pozicija, iz katere se zapolni ta »ne-celost« ženske — pozicija Gospodarja. Gospodar, kot smo že videli, »zapre« baterijo označevalcev (S₂), zapolni manko v Drugem, ga postavi kot svoj zrcalni predmet — cena te operacije pa je kajpak neka totalna Vednost (zapolnjeni S₂), zrcalna podoba gospodarjeve ne-vednosti, projicirana v žensko, za katero se predpostavi, da je nosilka te »skrite vednosti« (npr. Sokrat-Diotima).

⁶ Tu se nam zdi nezadostna sicer zelo domiselna operacija Deleuza in Guattarija (prim. njun *Kafka*), ki sprejmeta transcendenco Zakona v imanenco želje: ta operacija — kakorkoli se to zdi paradoksalno — ponovi heglovske kretnje dojetja transcendence predmeta-na-sebi, njegovega presežka, nedosegljivega končnemu subjektu, kot sprejnjene podobe presežka same subjektivne sile nad objektivnostjo kot tako.

Poleg tega je že sam Kafkov stil zaznamovan z nekim »nemogočim-realnim«: »nemogoče« dogodke podaja, kot da gre za nekaj »realnega«, njegova pripoved jih riše na jasen in »indiferenten« način, kot nekaj »samoobsebičnega«. Ta hkratnost nemogočega in realnega proizvede to, čemur bi lahko rekli kafkowska »prisila interpretiranja« (E. Heller), hkrati pa blokira pot hermenevtičnega simbolizma: pred Kafkovim tekstom se vselej nahajamo v

Od tod bi lahko tvegali trditev, da sta dve strategiji subvertiranja znakovnega reda (Lacanova in »post-strukturalistična«) *nezdružljivi*, da »post-strukturalistični« poskus »transgresirati« Simbolno v primeru Lacanovega pojmovnega dispozitiva *odpove*, da mora izvršiti celo vrsto sistematičnih zgostitev: zvesti (diferencialni, evokativni itd.) označevalec na (arbitrarni, denotativni itd.) znak; ali, da mora dani (»oidipski, falokratični, legalni« itd.) sistem vzeti takšnega, kakršen se neposredno prikazuje, in zato spregledati odločilen razmik, ki ga vpelje lakanovski označevalec: nezavedni Zakon ni nekaj legalnega, falos (kot označevalec kastracije) ni nekaj falokratičnega (»falično gospostvo«), »taježik (lalangue)« ni jezik . . .

Slavoj Žižek

svojski *double-bind* situaciji, ko smo prisiljeni iskati »globlji smisel« povedanega, hkrati pa nam je radikalno zaprta pot do njega.

Več o Kafki prim. v *O dojetju . . .*, Problemi-Razprave 163—168), str. 134-135.

ELMAR HOLENSTEIN: »LINGUISTIK SEMIOTIK HERMENEUTIK«

Suhrkamp Verlag Frankfurt/M, 1976

Naslov knjige omenja tri področja, ki se jim danes sodobna filozofska misel ne more izogniti: lingvistiko, semiotiko, hermenevtiko, namen knjige pa je izpostaviti dejstvo, ki je bilo po avtorjevem mnenju skoraj povsem prezrto: da je namreč lingvistika Romana Jakobsona in njegovih kolegov v »Cercle linguistique de Prague« v veliki meri močno odvisna od Husserlove fenomenologije. V prvem sestavku z naslovom »Jakobson in Husserl. Prispevek h genealogiji strukturalizma« poskuša to utemeljiti. Fenomenologija in strukturalizem sta dvoje gibanj, tako razmišlja, ki jih je moda, po besedah zgodovinske priče obeh tokov, češkega filozofa Jana Patočke, strogo medsebojno ločila. Holenstein pa odkriva vrsto kontaktov osebne in tematske narave med fenomenologijo Husserlovega modela in vzhodnoevropsko, rusko in češko inačico strukturalizma. V tematskem oziru obstaja po Holensteinu neposredna literarna odvisnost praškega strukturalizma od Husserlovih »logičnih raziskav«, in sicer v odnosu do treh problemskih krogov: 1. opustitev psihologistične utemeljitve logike oziroma lingvistike skozi nakazovanje genuine avtonomije obeh disciplin, 2. tradicionalna ideja univerzalne gramatike, 3. osrednje mesto nauka o pomenu (Bedeutungslehre, semantika). Konvergenca pa se razkrivajo tudi skozi dejstvo, da gre tako pri fenomenologiji kot pri začetkih strukturalizma za osredotočenje na intersubjektivne in asociacijsko-teoretične vidike mentalnih in kulturnih fenomenov. Pa tudi kar zadeva dvoje bistvenih mest iz Husserlove fenomenologije, abstrakcijo bistva (Wesensabstraktion) in fenomenološko stališče (phänomenologische Einstellung), je mogoče po Holensteinu fiksirati vrsto stičnih točk. V prvi študiji poskuša nato te svoje trditve utemeljiti.

Druga študija nosi naslov »Praški strukturalizem — veja fenomenološkega gibanja«. Tematsko izpostavi svoja razmišljanja na začetku takole: »Logične raziskave« Husserla predstavljajo eno najpomembnejših in najvplivnejših del s področja filozofije v prvi polovici dvajsetega stoletja. Izpeljava in izpostavljanje poglobljenih tem iz tega dela sta pripeljala do oblikovanja treh različnih fenomeno-

loških smeri: 1. antipsihologistično-eidetske šole v Münchnu in Göttingenu, 2. transcendentalne fenomenologije, znotraj katere gre po Holensteinu uvrstiti tudi disidentsko podskupino eksistencialistične filozofije in pa 3. praškega strukturalizma. Holensteinu gre v tej študiji za eksplikacijo tretje točke. Fenomenološki karakter praškega strukturalizma, kot pravi dobesečno Holenstein, je eksemplificiran ob treh osrednjih prizadevanjih fenomenologije: pozornosti, ki jo posveča subjektu, vprašanju vloge jezika pri konstituciji sveta, izdelavi nauka o relacijah (Relationenlehre), ki spada po Holensteinu k preliminarijam fenomenološke metodologije.

Naslednja študija z naslovom »Dvoje osi jezika in njune osnove« razvija centralno mesto teorije dveh osi v strukturalni koncepciji jezika in znaka. Izpelje kritično revizijo asociacijsko teoretičnega pojmovanja teorije dveh osi, razvije razširitev na štiri temeljne jezikovno interne akcije. Izhodišče je kritika Lacanove psihoanalitične recepcije teorije dveh osi. Lacan je namreč prevzel model dveh osi za karakterizacijo dveh mehanizmov nezavednega »zgotitve« (»Verdichtung«, »condensation«) in »premestitve« (»Verschiebung«, »déplacement«). Enostavnosti Lacanove razrešitve postavi Holenstein nasproti teorijo štirih temeljnih operacij: diferenciacije in signifikacije kot primarnih in selekcije in kombinacije kot sekundarnih.

Sestavek z naslovom »Meje fenomenološke redukcije v fonologiji ali strukturalistična lekcija v fenomenologiji« tematizira razmerje med dvema dogmatičnima postavkama klasične psihologije zvoka, o kavzalni prioriteti fizikalne dejanskosti (akustični valovi) nasproti psihološki dejanskosti (avditivni toni) in psihofizičnemu paralelizmu, in fenomenološko reakcijo nanju: tezo o avtonomiji perceptivnega izkustva. Medtem ko fenomenologija izolira deskripcijo perceptivnega izkustva in jo nasproti fizikalnim in fiziološkim fenomenom, kot pravi Holenstein, povzdigne v absolut, gre strukturalni lingvistiki za funkcionalno pojasnitev celotnega sklopa posameznih ravni.

Sledijo še sestavki »Implicational Universals' versus 'družinskim podobnostim'«, »Lingvistična filozofija?«, »Semiotična filozofija?«, »Struktura umevanja. Sturkturalizem versus hermenevtika«.

Sestavek »Semiotična filozofija?« analizira fenomen, ki je v času v katerem živimo znotraj filozofske problematike, zavzel osrednje mesto: semiotična transformacija filozofije, ali celo redukcija filozofije na semiologijo. Situacijo označi Holenstein takole: »Interes novoveške filozofije za semiotiko izvira iz njenega osrednjega prizadevanja, iz vprašanja po temeljih in oblikah védenja. Od Lockea, Leibniza in Lamberta dalje je bilo spoznano, da znaki ne služijo zgolj za to, da predstavljajo pravkar pridobljeno védenje in ga sporočajo, pač pa sploh šele omogočajo, da postanejo določena področja možnega védenja dostopna. Znakovni sistemi posedujejo sposobnost, da razodevajo nepričakovane resnice' (Peirce)«. (Holenstein: »Linguistik Semiotik Hermeneutik« str. 148). Zavrne Aplovo oznako »semiotična transformacija filozofije«, in predlaga formulacijo: »sistematična razširitev sodobne filozofije«. Področje lingvistike zadeva študij »Lingvistična filozofija?«. Izziv oziroma zahteva, ki ju danes lingvistika postavlja filozofiji, zadeva fenomenologijo po Holensteinu na dvojen način. »Lingvističnemu preobratu«, o katerem se danes govori v filozofiji in zunaj nje na vseh mogočih in nemogočih mestih, je pred približno petdesetimi leti predhodil »feno-

menološki preobrat«. Strukturalna lingvistika gre z roko v roki s fenomenološkim transcendentalizmom in fenomenološkim eksistencializmom, kar zadeva njuno zavrnitev vzročnega pojasnjevanja kulturnih fenomenov in redukcijo teh fenomenov heteronomno psihološka in fizikalna dogajanja. Zahteva je ista, vendar so poti, kar zadeva realizacijo, različne: pohusserlovska fenomenologija se je po Holensteinu omejila na smiselnostno-motivacijsko pojasnitev kulturnih dosežkov, medtem ko je poskušala strukturalna lingvistika uspeti z obsežnejšo, in pri tem nič manj fenomenom imanentno, funkcionalno oz. teleonomično pojasnitvijo. Medtem ko vežeta oba osnovna tipa fenomenologije jezikovno konstitucijo izvorno na transcendentalno egoiteto, veže strukturalna lingvistika le-to na intersubjektivno skupnost, in sicer že na samem začetku. Holenstein tematizira dvojje: najprej fenomenološko transformacijo lingvistike in nato lingvistično transformacijo fenomenologije. Svoje misli strne takole: medtem ko je transcendentalna filozofija poudarjala dejstvo, da zrcali struktura izkušane sveta strukturo izkušajoče zavesti, poudarja strukturalizem drugi aspekt, namreč dejstvo, da je zavest pri spoznanju oziroma konstitucij sveta vezana na sistem kategorij, pravil in relacij. Več kot dvomljivo je, sklepa Holenstein, da se da tak sistem brez ostanka prevesti ali zreducirati na lingvistično ali semiotično pojmovnost. Po drugi strani pa je to po Holensteinu tudi drugotni problem. Mnogo pomembnejše je naraščajoče potrjevanje tradicionalne racionalistične pozicije, po kateri je ta sistem v osupljivi meri univerzalne in apriorne narave.

Studija z naslovom »Struktura umevanja. Strukturalizem versus hermenevtika« izhaja iz na videz paradokсне ugotovitve, da je namreč strukturalizem, oziroma bolje, da predstavlja strukturalizem četrto fazo hermenevtike. To vpenjanje strukturalizma v hermenevtiko, kar po svoji strani jemlje strukturalizmu *differentio specifico*, ki bi ga nasproti ostalim filozofskim smerem konstituirala kot avtonomno usmeritev, izvede Holenstein na naslednji način: skupno temeljno osnovno pravilo hermenevtike in strukturalizma je teza, da je (raz)umeti posamezno iz celote in celoto iz posameznega. Glede na različnost pri opredeljevanju pojma celote v zgodovini hermenevtike se da po Holensteinu ugotoviti štiri temeljne faze, pri čemer predstavlja strukturalizem četrto oz. zadnjo fazo. Celota je v prvi (1) predkritični fazi *dogmatski kánon*, v drugi fazi (2) Schleiermacher, *neposredni historični kontekst nekega mesta v tekstu*, v tretji fazi (3) Dilthey, Heidegger, Gadamer, *vsakokratni horizont sveta (Welthorizont) interpreta*, v četrti fazi (4) *polimorfni kod*, katerega baza je univerzalna in katerega ustroj je po enako univerzalnih zakonih variabilen in konvertibilen; ta četrta faza je strukturalizem (Jakobson, Lévi-Strauss). Tisto, kar po Holensteinu še nadalje radikalno razlikuje četrto fazo hermenevtike od hermenevtike filozofije življenja in eksistencialistične hermenevtike, je delovna hipoteza: vsi človeški fenomeni, tudi fenomeni afektivne narave, so kodirani, ali z drugimi besedami kategorialno strukturirani in podrejeni pravilom.

Holensteinova razmišljanja predstavljajo izziv določenim ustaljenim predstavam na področju sodobne filozofije. Kot izziv so produktivna, v realizaciji fragmentarna in delna. Niso »drugi kopernikanski preobrat«, kot bi temu rekel Adorno, čeprav so preobrat.

Borut Pihler

Mito-logika zahodne institucije

PIERRE LEGENDRE: *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique.* (Cenzorjeva ljubezen, Razprava o dogmatskem redu); — Seuil, Paris 1974

Morda je sicer sorazmerno kratko obdobje, ki je minilo od njenega izida, le v pomoč razumevanju knjige, ki govori o delovanju institucije v zahodni, še zlasti pa v francoski družbi. Ker je knjiga doživela poleg drugih odmevov tudi že več prevodov, ne bo napak, da jo predstavimo tudi pri nas.

Nikakršno naključje ali samovoljnost ni, če je odprl pot k razlagi delovanja institucije pravnik, profesor zgodovine institucij, ki proučuje konstitucije zahodnih birokracij na univerzi Paris I, in ki je obenem psihoanalitik, član pariške freudovske šole, delujoče pod Lacanovim vodstvom in imenom.

V tem kratkem zapisu bi rad nakazal, zakaj omogoča prav preplet teh dveh elementov, pravnika in psihoanalitika, uvid v delovanje mehanizmov sveta institucije, v kateri živimo tukaj-sedaj, ki zasega vsa naša dejanja, in ki je v metonimično spremenljivih (tehniko propagande nasmeha), metaforično pa vseskozi nespremenjenih oblikah pridobila, če že hočete, planetarno razsežnost.

Kajti — in v tem bi lahko brali sporočilo knjige — razsežnost institucije je v sami univerzalnosti govornice, kot jo ves čas skuša gramatikalizirati zahodna tradicija. Osupljivo dejstvo je, da velja tako imenovani srednji vek, tako bogato in plodno obdobje ravno zato, ker je opravil skrbni posel kodiranja, ki v njem danes nereflektirano živimo, to je, kot ribe v vodi, za *mračno*, prepovedano, torej je, drugače rečeno, potlačeno obdobje. *Povratek potlačenega* je realnost današnje zahodne institucije. To pa vidi vsak pravnik, saj tvorijo danes pravniki kasto, ki ima neposredno opravka s Tekstom, trdi iz izkušnje Legendre, — vendar pa tega pravnik začuda ne bo hotel priznati.

Zakaj je tako, bo omogočila uvideti psihoanaliza, in knjiga operira prav na mejnem področju med obema izkustvoma.

Uganka tvorbe množic (das Rätsel der Massenbildung, Freud) je vezana na govornico, v njeni nemožnosti, da bi dala razlog vedenju, ki subjektu uhaja. Institucija parazitira na konfliktu subjekta kot govorečega bitja, razcepljenega med izjavo in izjavljanjem, tako da v svojem vedočem Tekstu *daje odgovor na Vse*, torej tudi na tisto, česar subjektu ni mogoče vračunati: zato hodita *tesnoba* in institucija z roko v roki: subjekti bodo prikrajšani za željo, in to ob povsem zaobse-

gajoči materinski podobi na eni strani (da ne gre za kak izmislek, nam potrdi že to, če se spomnimo na ikonografijo Matere-s-polnimi-prsmi, ki je tradicionalna tematika institucije par excellence, ki jo lahko razpoznamo v birokratskem modelu še kako živega anahronističnega fosila in posvečenega kraja udejanjenosti fantazma, Cerkvi kot zemeljski predstavnici Onstranskega sodstva, ki subjekta še čaka), na drugi strani pa z njenim komplementom, fetišem, ki nam da v njem prepoznati psihoanaliza potezo izjemnega označevalca, tvorca vsakršnega pomena, falosa. Mitu freudovske prvotne horde se bomo nehali muzati, če ga bomo dojeli kot vpisanega v govorico.

Če za institucijo nemožno ne obstaja, pa nasprotno obstaja za govoreče bitje: za subjekt namreč, kolikor se njegova rêka artikulira na mestu védenja, ki mu uhaja, in kjer je vpisana njegova resnica.

Naj v didaktično formulo strnem dva elementa, ki sta v oporo odkrivanju mitske, to je označevalne določenosti tam, kjer so se subjekti zahodne kulture (Freudov termin) navadili institucijo dihati in se z njo hraniti:

1. *Pravo* je tista dejavnost, ki ima kar najbolj neposredno opravka z zahodnim mitom, kot se njegova rdeča nit vleče vse od rimljanskega zakonodajalca Justinijana in do glose preko kanonskega prava; — je znanost Teksta in njegove Razlage. Z njegovo pomočjo lahko vidimo, da je delirij, na katerem je vzpostavljena institucija, strogo *urejen*, kanoniziran.

2. *Psihoanaliza* (če taka sploh obstaja, to pa je, kot izkustvo matematiziranega prehoda skozi govorico, ki se vpisuje na topološko ravnino brez podvojitve, ki na eni sami površini združi željo in zahtevo subjekta v družbeni vezi, in tej je podlaga subjektova beseda) kaže na povezanost *subjektovega* konflikta z *družbeno* razsežnostjo. Freud je napisal »Psihologijo množic in analizo Jaza«.

Nikakršnega zagotovila ni, — to je Freudovo, še zlasti pa Lancanovo sporočilo —, da bi tekst, ki ga proizvede trpeči subjekt kot simptom, ne bil institucionalno predelan, torej prežvečen, že kar v izkustvu same analize. Psihoanalitik se tedaj po ustaljeni navadi, ki ji je, kot sem že dejal, izdelala pravila srednjeveška znanost Teksta, postavi na mesto Cenzorja, ki bo razločeval med slabim in dobrim, Tekstom: zatiranje plev in gojenje žlahtne flore pa je tudi posel slovnice, vsaj če naj verjamemo predstavivam njene ikonografije.

Najbolj *čudovit* stilni obrat v delovanju Teksta Zahodne Institucije pa je brez dvoma tale: *Cenzor* je vreden *ljubezni*. Če že hočete: tudi zdravnik je figura cenzorjeve ljubezni, ki je njeno dvatisočletno tradicijo ob histerikovi naslovitvi prekinil Freud: to pa je rojstvo psihoanalize, in zato je ta nevzdržna za Institucijo. V veliki meri je Institucija to, kar se pred našimi očmi danes prodaja kot psihoanaliza, že prežvečila, ali pa ga, pač glede na slučajnosti prostora, preprosto ni dopustila.

Kajti psihoanaliza je odprla pogled v delovanje institucije kot Znanosti proizvodnje *Idealov*. Ideal je krut, a najbrž nujen davek bitja besede, to je govorečega subjekta, podobi: v tem smislu lahko trdimo, da je imaginacija že vselej na oblasti. Srednjeveška kazuistika je perfekcionirala avtomatiko vérovanja v Ideal, in Cenzor jo izkorišča z manipulacijo ljubezni.

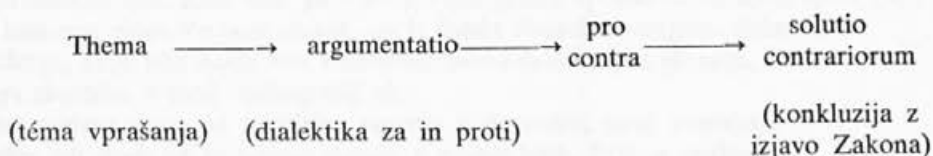
Ni moj namen, da bi dal ne vem že kakšen sistematičen pregled knjige, najbrž kar vse knjige — kajti v srži fantazme *Celotnega Védenja* je podpornik mesta resnice *univerzitetne* družbene vézi, namreč gospodar. Želel sem le nakazati kore-

nine institucije in tisto mesto, ki ga mora pri tej zadevi nujno imeti analitična družbena vez, če naj psihoanaliza kot praksa sploh obstaja. Védenje nasprotno vztraja le v spodrsaljaju — stik dvoumnosti sozvočja je njegova zaloga, nam pravi Freud: dovolj bo že, če preberemo njegovi dve v slovenščino prevedeni deli, ki ju je kultura doslej instinktivno zavijala v plašč molka.

Mit razdelitve dobro — slabo, božji zakoni — človeški zakoni, ki se veže na zarezo subjektive želje, torej tja, kjer subjekt prepusti svojo željo temačnemu Drugemu, — to bi rad poudaril proti koncu —, pa ni arbitraren, ampak je strogo označevalno, *logično* artikuliran. V tem pomenu, daje védeti Legendre, je vsa institucionalna kultura dedič mita, in njena logika (za razliko od v tem pogledu zelo razgibanega srednjega veka) funkcionira *avtomatično*.

Institucionalna, juridična logika je izdelana takó, da lahko postane potem, ko ga je naprava prežvečila, vsak spodrsaljaj, vsaka šala, »kakršnakoli scena družbenega življenja, tudi najbolj vsakdanja anekdota in vse kretnje, predmet *tème*«. Institucija namreč tudi nasprotnike *rabi*, jih proizvaja, da bi jih požvečila: ta hrana jo živi. To pa pomeni, da je stroj institucije *logičen* stroj.

Srednjeveškemu dlakocepstvu (koliko angelcev lahko sedi na konici meča?) se imamo navado smejati, pri tem pa običajno pozabimo na *logični* instrumentarij in *mehaniko*, ki se je takrat zasnajala, in ki nas v instituciji obvladuje še sedaj, vendar tako, da se tega niti zavemo ne. Še klasični jeziki, kot sta grščina in zlasti latinščina, morajo izginiti iz edukativne palete, vse le zato, da bi ostal Tekst neprebran. Kljub temu bom po Legendru navedel shemo dialektike razprave, disputa, ki omogoči, da preidejo v urejenost Teksta še tako nemogoče zadeve:



Končno naj opozorim, da je takó opevano Razsvetljenstvo porodilo nič drugega kot čarovniške procese, in treba je le prelistati inkvizitorski priročnik »*Malleus Maleficarum*«, ki je bil v uporabi tudi na našem ozemlju, da bi videli tole preprosto resnico: osumljenec bo vselej kriv, že od trenutka, ko bo njegovo izjavo povzel Tekst, da bi jo predelal, pa najsi bo fantazmatika, ki vzdržuje tekst kakršnakoli že (v dokaz, da fantazmatika Teksta vendarle ni kakršnakoli, navedimo eno temeljnih, svojčas zelo razpravljanih tem, ki se neposredno veže na različni označevalec ter na podobo ženske, ki je povezana z umazaniam denarjem, drugo plat Device, kot je izpostavil diado Freud, in ki je *kriva* kastracije: »Mar čaravnice lahko preprečijo dejanje spolne moči?« »Mar lahko čaravnice varajo vse dotlej, da uverijo, da je moški ud odstranjen ali ločen od telesa?«, *Malleus Maleficarum*, Prvi del, Vprašanje VIII, Vprašanje IX). S pomočjo Teksta pa je *Ta*, ki *izpoveduje* tudi povezan z *Željo nebes*, in zato ni potrebno, da si maže roke s krivdo ali z nečisto željo umazaniam *Osumljencem*: tako lahko deluje dialektika za in proti kot z dvema ločnicama obdan, *docela logični* stroj.

Da je prava model univerzalna slovnica, taka ki zaobseže *popolnoma vse*, bodo pravniki najbrž radi potrdili kot logično plat delovanja institucije. Malo pa je možnosti, da bi potrdili obstoj mita, ki temelji na zahodni shemi spolnih vérovanj.

Ta shema je še zlasti živa v takem modelu centralistične države, kot je bil to — in treba je upoštevati še mit nacionalnosti — še nedavno tegá francoski birokratski model, v katerem pa so se že začele kazati prve razpoke. Preden se odpravimo belit črnice in jih reševat iz krempljev njihovih demonskih božanstev, bi bilo končno sporočilo Legendrove knjige, si raje oglejmo mito-logiko, ki na njej sloni Zahodna Institucija.

Matjaž Potrč

PISMO UREDNIŠTVU

Ljubljana, 12. VI. 1978

Spoštovani tovariš urednik!

Pošiljam vam pojasnilo k članku Boruta Pihlerja v št. 4/4 lanskega Anthroposa, in sicer o publikaciji »Majski spis (str. 251). Ne gre ne za tiskovno pomoto, ne za zamenjavo letnic, ne za kakšno drugo zamenjavo.

Majskih spisov smo imeli Slovenci več, izdajale so jih delavske organizacije različnih idejnih in političnih smeri. »Majski spis« 1920 je izdala Socialistična delavska stranka za Slovenijo (komunistov) in sodi med naš marksistični tisk. Zato sem ga v svoji bibliografiji upošteval. »Majski spis« 1921, iz katerega citira Verbinc članek, pa je izdala Narodno socialna tiskovna zadruga, ki je bila nasprotna komunističnemu delavskemu gibanju. Zato tega zbornika v moji bibliografiji ni.

Oba majska spisa, ki ju Pihler omenja z dvomom, torej obstajata, poleg teh dveh pa še mnogo drugih v raznih letih. Prvi je redkost, ker je bil zaplenjen, drugi ne. Pisec razprave si ju lahko ogleda v NUK (časopisni oddelek, mapa majskih spisov; sedaj imamo tudi že Majski spis 1920) in bo nato brez težav lahko ocenil članek »Netočnost zgodovinskega materializma«, ki ga tako zanima.

Prosim, če tov. Pihlerja s tem seznanite — če se vam seveda vse skupaj zdi dovolj pomembno.

S tovariškimi pozdravi

Jože Munda

NUK

Ljubljana, 23. VI. 1978

Tovarišu Jožetu Mundi se zahvaljujem za sporočilo oziroma informacijo.

Borut Pihler

... in ...

... in ...

... in ...

Avtor obravnava predvsem osnovna znanstvena vprašanja ekološke psihologije in se strinja s tistimi pisci, ki vidijo v njej novo znanstveno perspektivo in preusmeritev psihološkega mišljenja, ne pa novo panogo psihologije. Ne da bi se spuščal v diskusijo o terminoloških razlikah, skuša dosedanja prizadevanja spraviti na pet skupnih imenovalcev. Predvsem gre za novi model splošne psihologije, ki postavlja okolje v sredo svojega raziskovanja in gre prek izoliranega obrazca S — R, tako da obogati psihologijo tudi z nereaktivnimi metodami. Drugič, s tem dobimo novi obrazec razmerja: človek — okolje, ki pomeni antropološko enoto fizikalnih danosti s kognitivnimi in emocionalnimi sestavinami delujočega človeka. Tretjič, se nam s tem odpira poseben sociokulturno, vedenjski model, v katerem obravnavamo okolje, kulturo in vedenje kot enotni sistem. Četrtič, obenem dobimo poseben model socialne psihologije, v kateri obravnavamo okolje ne samo kot neodvisno spremenljivko, marveč hkrati tudi kot odvisno. In končno se nam odpirajo posebni družbeno-prostorski modeli čustvenega vpliva stanovanjske soseščine na človeka.

Es werden vor allem die grundwissenschaftlichen Fragen der Umweltpsychologie aufgeworfen, wobei der Verfasser den Ansichten Graumanns ua. beipflichtet, dass sie nicht als neues Teilgebiet, sondern eher als eine neue wissenschaftliche Orientierung der Psychologie einzusehen ist. Ohne auf terminologische Divergenzen um die ökologische Psychologie einzugehen, glaubt er, die bisherigen Untersuchungen der einschlägigen Thematik auf fünf gemeinsame Nenner bringen zu können. Erstens handelt es sich um ein neues Modell der allgemeinen Psychologie, wo die konkrete menschliche Umwelt in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt und hiemit das psychologische Denken selbst dahin umorientiert wird, dass man über die übliche behavioristische S-R-Formel hinausgeht und die psychologische Forschung auch mit nicht-reaktiven Methoden bereichert. Zweitens wird dadurch das Mensch-Umwelt-Verhältnis als ein einheitliches System beschrieben, das nicht linear deterministisch, sondern multikausal probabilistisch aufgefasst wird. Die Umwelt ist hier als anthropologisches Ganzes zu verstehen- worin physikalische Gegebenheiten stets mit kognitiven und emotionalen Zielsetzungen des handelnden Menschen verwoben sind. Drittens wird erst durch diese Neuorientierung ein soziokulturelles Verhaltensmodell ermöglicht, in dem die drei Grundvariablen Umwelt, Kultur und Verhalten (Mensch) als einheitliches System betrachtet werden. Viertens ergibt sich ein spezielles Modell der Sozialpsychologie, wo Umweltmerkmale nicht nur als unabhängige, sondern zugleich auch als abhängige Variablen erfasst werden können. Schliesslich werden noch einige soziospaziale Modelle zur Ermittlung der Erlebniswirkung von Wohnumgebungen und deren Gestaltung dargestellt.

Zgodovina slovenske filozofije kaže, da so se z estetiko začeli ukvarjati predvsem neotomisti. Razvoj te estetike je po eni strani usmerjen izrazito dogmatično. Glavna predstavnika sta Anton Mahnič in Aleš Ušeničnik. Ta smer je videla v umetnosti zgolj *deklo teologije*, njena estetika je bila izrazito metafizična in platonistična. Po drugi plati imamo znotraj neotomizma aristotelovsko smer, ki jo je začel Frančišek Lampe, dovršil pa Izidor Cankar. Ta je v odkritem sporu z Ušeničnikom pokazal načela formalistične estetike, in zahteval, da se umetnost presoja z umetniškimi in ne z ideološkimi merili.

From the history of Slovene philosophy it is evident that it was first by the Neo-Thomists that aesthetics was fostered. The trend of the development of the above aesthetics is markedly dogmatic. Its main representatives are Anton Mahnič and Aleš Ušeničnik. This trend considered art to be only *the servant of theology*, its aesthetics was markedly metaphysical and Platonistic. On the other hand, inside Neo-Thomism there is the Aristotelian trend started by Frančišek Lampe and completed by Izidor Cankar. In an open controversy with Ušeničnik, the latter has presented the principles of formalistic aesthetics and claimed that art is to be viewed by aesthetic, not by ideological criteria.

UDK 82.01. : 165.75 FOUCAULT

ALEŠ ERJAVEC

ARHEOLOGIJA M. FOUCAULTA IN NJENE UMETNOSTNOTEORETSKE IMPLIKACIJE

Foucaultov cilj je ostajati na nivoju diskurza, ne pa preiti k tekstu, ostajati na nivoju védenja ne pa spoznanja. Izjava se nanaša na referencial, na zakon disperzije različnih objektov ali referentov, ne pa neposredno na referent, kar pomeni, da ne prehajamo v realnost in v misel.

V prvem obdobju je v Foucaultovih delih očiten vpliv poznega Heideggra in se postavlja literatura kot pokazatelj Drugega, kasneje pa se po našem mnenju Foucault navezuje na marksistično krilo poststrukturalizma in odločujočo vlogo prenese na znanstveni oziroma teoretični diskurz. Pri Foucaultu ne najdemo samostojne teorije umetnosti, marveč predvsem kritiko osnovnih tradicionalnih kategorij kot so avtor, delo, ustvarjalnost itd. Foucault hoče literaturo vrniti svetu reči, ukiniti prevlado označevalca, ki povzroča »skritost« ter posredniško vlogo literature. Ta težnja sovпада z določenim obdobjem sodobne literature.

Ker pa vsi kritizirani koncepti izhajajo iz kartezijanske osnove, gre Foucaultova kritika mimo Marxa in njegovega pojmovanja individua, ravno tako pa tudi mimo njegove razlage ustvarjalnosti, katere osnova ni absolutni subjekt.

Foucaultovo izhodišče je kartezijanski cogito, zaradi česar nujno ugotavlja, da tega cogita ni, kajti mesto izjavljanja lahko eksistira le v gibanju. Zanimanje avtorja in dela je posledica tega stališča.

UDK 82.01. : 165.75 FOUCAULT

ALEŠ ERJAVEC

L'ARCHEOLOGIE DE M. FOUCAULT ET SES IMPLICATIONS POUR LA THÉORIE DES ARTS

L'enjeu de Foucault est de raser au niveau du discours et de ne pas passer dans le texte, de raser au niveau du savoir et non de la connaissance. L'énoncé se réfère au référentiel, au lois de la dispersion des objets ou référents différents, c'est à dire, que nous ne passons pas dans la réalité et dans la pensée.

Nous croyons que dans la première partie de l'oeuvre de Foucault il y a une influence des dernières oeuvres de Heidegger et la littérature est ici défini comme une émanation de l'Autre. Après 1969 il existe à notre avis dans les oeuvres de Foucault une influence du poststructuralisme marxienne et la rôle décisive se transmet sur le discours scientifique et théorique.

Nous ne pouvons trouver chez Foucault une théorie de la littérature indépendante, mais surtout une critique des catégories traditionnelles fondamentales comme ceux de l'auteur, de l'oeuvre, de la créativité etc. Foucault veut retourner la littérature parmi les choses, abolir la prédominance du signifiant, qui cause «le secret» et la rôle intermédiaire de la littérature. Cette tendance coïncide avec une certaine période de la littérature contemporaine.

Parce que tous les concepts critiqués tirent leur origine du fondement cartésienne, la critique de Foucault vient à côté de Marx et de sa conception de l'individu, et aussi à côté de son interprétation de la créativité, le fondement de laquelle n'est pas le sujet absolu. Le point de départ est pour Foucault le cogito cartésienne et c'est pour ça qu'il conclut nécessairement qu'un cogito comme ça n'existe pas, parce que le lieu de l'énonciation peut exister seulement dans le mouvement. La négation de l'auteur et de l'oeuvre est une conséquence de cette position.

UDK 7.013 : 141.82 LUKÁCS

mag. CVETKA TÓTH

LUKÁCSOVO POJMOVANJE ESTETSKE TEORIJE

V predstavitvi nekaterih izhodišnih pojmovanj Lukácsve dokaj kompleksne estetike, nastaja skozi vso njegovo šestdeset let trajajočo teoretično dejavnost, je nujno opozoriti na naslednje: kategorijo »posebno« (Besonderheit), historizacijo estetskih kategorij, formulacijo kritičnega realizma. Temu ustreza tudi notranja, trodelna delitev članka, ki tako prikaže predvsem tista Lukácsveva dela, kjer so omenjeni pojmi najeksplicitneje formirani.

Iz Lukácsovega prizadevanja zgraditi marksistično teorijo umetnosti »na materialistični predelavi Heglove estetike«, izhaja pojmovanje umetnosti kot gnoseološkega problema skupno z zahtevo po vsebinskem pojmovanju umetnosti. Članek končuje z ugotovitvijo, da je vprašljivo, če je ta smer estetike edino možna perspektiva nadaljnega razvoja marksistične estetike.

UDK 7.013 : 141.82 LUKÁCS

mag. CVETKA TÓTH

LUKÁCS' BEGRIFF DER ÄSTHETISCHEN THEORIE

G. Lukács' ästhetische Theorie reifte in einem Zeitraum von annähernd 60 Jahren heran. Dabei kristallisierten sich vor allem folgende drei Problemkreise heraus: die Kategorie der Besonderheit, das Historisieren der ästhetischen Kategorie sowie der kritische Realismus. Dementsprechend ist auch diese Arbeit dreiteilig aufgebaut; sie bemüht sich insbesondere jene Werke von Lukács einzubeziehen, in denen die genannten Kategorien am deutlichsten formuliert worden sind.

Lukács bemüht sich, eine marxistische Theorie der Kunst zu entwerfen im Anschluss an Hegels Ästhetik, die aus der materialistischen Sicht interpretiert wird. Kunst wird dann in erster Linie als gnoseologisches Problem verstanden und eine inhaltlich bestimmte Ästhetik gefordert. Der vorliegende Aufsatz endet mit der Feststellung, dass es durchaus fragwürdig ist, ob diese Art von Ästhetik die einzig mögliche Perspektive für eine Weiterentwicklung der marxistischen Ästhetik darstellt.

UDK 141.82 : 930.1

dr. VOJAN RUS

MARX: ČLOVEK IN ZGODOVINA, NARAVA, MATERIJA

Materializem izvirnega marksizma ni omejen samo na gnoseološko in ontološko problematiko (mišljenje-bit : duh-narava). V celoti Marxovih in Engelsovih del je centralni del njunega materializma — antropološki materializem. Ta tvori z ontološkim in gnoseološkim materializmom dialektično celoto, ker vidi v človekovem delu glavni izvir človekove povezanosti z naravo, okoljem in svetom.

Tipična pojavna oblika svetovne materialnosti v jedru človekove biti je material ali predmet dela. Smer gibanja materiala določa predvsem delo (potreba, zamisel), vendar je tudi notranja oblika materiala aktivni receptor, ki ohranja delo. Z vzajemnim dialektičnim delovanjem dela in materiala se ustvarjajo kumulativne sinteze materialne enotnosti dela in sveta, ki jih določa prvenstveno delo.

Zato je v posebnosti človekovega dela izvir preobrata iz preproste, prvotne zgodovine narave v zgodovino človeka. V le-tej narava postane, kar ne bi bila nikoli v izvenčloveškem svetu.

V marksizmu ima termin narava več komplementarnih pomenov. Eden označuje tudi notranjo družbeno stihijo, ki se stopnjuje zlasti v kapitalizmu in katere del je tudi razredna odtujitev in postvaritev.

Zgodovina bo verjetno vedno enotna rezultanta načrtovanja in stihije. Verjetno tudi v prihodnje ne bo mogoče popolnoma izločiti pojavov notranje in zunanje stihije, lahko pa nad njo prevladuje humano načrtovanje.

UDC 141.82 : 930.1

dr. VOJAN RUS

MARX: MAN — AND HISTORY, NATURE, AND MATTER

The materialism of the original Marxism is not restricted to merely the gnoseological and ontological problems (thought — being : mind — nature). In the entire output of Marx and Engels the central part of their materialism is represented by the anthropological materialism. Together with the ontological and the gnoseological materialism it forms a dialectic whole, in which man's labour is regarded as the main source of his bonds with the nature, the environment and the world in general.

The manifestation form of the universal material quality as emanating from the nucleus of the human being is typically represented by the matter, the object of labour. The course in which the material moves is determined primarily by the labour (the need, the concept), yet the internal form of the material is likewise an active receptor which preserves the labour. The dialectical interaction of labour and material creates cumulative syntheses of the material unity of labour and the world, determined primarily by the labour.

Therefore man's labour is distinguished by a shift from the simple, original history of nature towards the history of man. Only then nature becomes what it could never have been but for man's action.

In Marxism the term nature has several complementary meanings. One of them refers to the internal social elemental drive, which is intensified particularly in capitalism and a part of which is also the class alienation.

History is likely to remain at all times a specific resultant of planning and of the elemental drive. Also in the future, manifestations of the external and the internal elemental drive are not likely to become eliminated, but a human planning may well increase in momentum.

UDK 291.1 : 330.342

MARKO KERŠEVAN

RELIGIJA IN »POGOJI OBSTOJA DRUŽBENE FORMACIJE«

Studija skuša slediti Engelsovemu naporu, da je treba »natančno proučiti pogoje obstoja (Daseinsbedingungen) različnih družbenih formacij, preden se skušajo iz njih izvesti politična, privatnopravna... religiozna pojmovanja, ki jim ustrezajo.« V ta namen se osredotoča na problem nevidnosti, zakritosti razrednoizkoriščevalskih odnosov v razvitem kapitalističnem produkcijskem načinu, kot pogoju obstoja (reproduciranja) kapitalistične družbene formacije. Po obravnavi tega problema se vprašuje o razmerju religije do dveh komplementarnih pojavov, skozi katera se dogaja zakrivanje razrednih odnosov v kapitalizmu: do postvarelosti družbenih odnosov (do kapitalsko-blagovnega fetišizma) in do vzpostavljanja ljudi kot svobodnih, enakopravnih subjektov. Krščanstvo je »najprimernejša oblika religije... za družbo blagovnih proizvajalcev« (Marx) prav zato, ker s svojim »kultom abstraktnega človeka« sodeluje pri ideološkem vzpostavljanju in utemeljevanju ljudi kot svobodnih in enakopravnih subjektov.

In the study we seek to follow Marx's instruction that it is necessary "to make a careful study of the existence conditions (Daseinsbedingungen) for the various social formations before we attempt to derive from them political, private-legal, ... religions conceptions corresponding to them". Our attention is accordingly focused on the problem of the invisible, hidden nature of the class-exploitation relations in the developed capitalist way of production, with these relations representing the existence conditions for the continuation (reproduction) of the capitalist social formation. Here we touch on two complementary phenomena by means of which the class relations in capitalism are kept hidden: the growing material character of the social relations (fetich of commodities) and the establishing of men as free subjects enjoying equal rights. Christianity is "the form of religion most suitable ... for the society of the commodity producers" (Marx), because by setting up the "cult of the abstract man" it participates in the ideological establishing and anchoring of men as free subjects enjoying equal rights.

UDK 291.1 : 323.272.01

IVAN KOSOVEL

J. MOLTMANN, J. B. METZ IN TEOLOGIJA REVOLUCIJE

Članek je analiza stališč obeh teologov glede revolucije, filozofije in same teologije.

Končna ocena izhaja iz marksistične zahteve po upoštevanju vsaj dveh, med seboj tesno povezanih vidikov: koliko lahko neka teorija prispeva k družbeni osvoboditvi človeka in kakšno funkcijo ima v konkretni družbeni strukturi. Menimo, da lahko na podlagi predhodnega podrobnejšega prikaza argumentirano sklenemo:

1. Teologija v obliki politične teologije, oziroma teologije revolucije predstavlja pozitiven premik na področju religiozne zavesti. Koliko pa se ta premik odraža v sami politiki Cerkve, je seveda drugo vprašanje, ki ga nismo obravnavali.

2. Teoretično gledano, je teologija revolucije premalo teoretično izdelana, da bi omogočala natančnejšo oceno, zato lahko ocenjujemo le njeno tendenco. To, da je ta tendenca v bistvu vendarle pozitivna, pa je po našem mnenju dejstvo, ki se ga ne da več zanikati.

UDC 291.1 : 323.272.01

IVAN KOSOVEL

J. MOLTMANN, J. B. METZ AND THE THEOLOGY OF REVOLUTION

The article brings an analysis of the attitudes the two theologians have towards revolution, philosophy, and theology.

The final evaluation proceeds from the Marxian thesis that in such cases at least two closely interrelated aspects should be taken into account: how much can a particular theory contribute towards the social freedom of man, and what is its function in a concrete social structure.

On the basis of the preceding argumentation in the article we may be justified to sum up as conclusions the following:

1. Theology in the form of a political theology, or rather a theology of the revolution represents a positive shift in the sphere of the religious consciousness. How much this shift is reflected in the policy as conducted by the Church is a different issue not treated here.

2. From a theoretical point of view, the theology of the revolution is not sufficiently worked out to make possible a more exact assessment, therefore we can observe virtually only its tendency. That this tendency is in its essence a positive one is in our opinion a fact no to be denied.



Časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih
ved, za psihologijo in filozofijo