

RAZPRAVE

II 191245

K problematizaciji vzgoje

Tamara, Moje počitnice

D. P., Tovarišica, ne bodi no žalostna

Bojan Baskar & Srečko Fišer, Okolje : protiokolje (področje medveda)

Franko Adam, Nekatera izkustva in problemi neavtoritativne vzgoje

Anka Jančič-Satler, Nekaj misli o problemih spolne vzgoje

Prispevki k historičnemu materializmu

dr. Ludvik Čarni, Marx in »azijski produkcijski način«

Marko Kerševan, Družbena formacija — baza — nadgradnja v marksistični družbeni teoriji

Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature

Jure Mikuž, Vloga narave v evropski misli in umetnosti okoli leta 1500. Razvoj in uveljavitev rastlinstva kot likovnega motiva, njegova funkcija in pomeni

Z. S., Linhart in paradoks govorečega Kranjca

Subjekt pred sliko

Prevod

Michel Tort, V zvezi s freudovskim konceptom »zastopnika« (Repräsentanz)

Gregorio Bermann, Duševno zdravje na Kitajskem, II

Kritika

Althusser

Tine Hribar, A. Janov

številka 157 - 158 jan. - feb. 1976, letnik XIV

PROBLEMI



194245
+

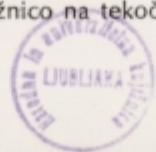
PROBLEMI: uredništvo: Mladen Dolar, Matjaž Hanžek, Lev Kreft (glavni urednik), Pavle Lužan, Jure Mikuž, Rastko Močnik (odgovorni urednik), Rado Riha, Braco Rotar, David B. Vodušek.

Ljubljana, Soteska 10. Tekoči račun 50101-678-48982, z oznako: za Probleme. Letna naročnina 80 dinarjev, za tujino dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Natisnila tiskarna ZGP »Pomurski tisk«, Murska Sobota, v maju 1976.

Revijo denarno podpira kulturna skupnost Slovenije; po sklepu republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

S tem snopičem Problemi začenjajo letnik 1976. Uredništvo upa, da bo v tem letniku revija izhajala točneje in da se bo tudi letnik iztekel z manjšo zamudo kakor prejšnji.

Naročnike prosimo, da naročnino za letnik 1976 poravnajo do konca julija. Naročnina za leto 1976 znaša 80 dinarjev (za tujino dvojno), kar je v skladu s ceno drugih revij in se ravna po splošni rasti stroškov. Znesek vplačajte s splošno položnico na tekoči račun revije.



PO 2551/1979

K PROBLEMATIZACIJI VZGOJE

Pričujoči štirje članki poskušajo (čeprav pracialno) orisati nekatere bistvene značilnosti neavtoritarnega vzgojnega stila. Govor je o enem prvih tovrstnih praktičnih eksperimentov pri nas: o terapevtski koloniji na Rakitni (čas: od 8. julija do 11. avgusta 1975). Tu se je 30 otrok in 6 vzgojiteljev (ki so se jim po 14 dnevih pridružili še trije) marsikaj naučilo drug od drugega. Naj pripomnimo, da otroci in vzgojitelji niso prekinili s stiki, temveč se srečujejo vsakih 14 dni.

MOJE POČITNICE

Ja, vsi se sprašujejo, kako sem preživela počitnice. A jaz lahko odgovorim, da so bile te počitnice zame najboljše. Sicer je bil moj dan enak prejšnjim, le s to razliko, da so vsi dnevi hitro minili. Najprej moram sploh povedati, kje sem bila. Moje počitnice so se iztekale na Rakitni.

»Rakitna« — poznamo jo vsi kakor zdravilišče za astmatične in druge bolezni. Ampak to ni bila moja Rakitna. Bila sem v posebni koloniji in smo bili tam kot posebni gostje. Naši tovariši so bili sami študentje raznih šol. Z njimi smo se zelo dobro razumeli, k temu pa je prispevalo tudi to, da smo se med seboj tikali in se klicali po imenih, skratka bili smo si enaki. Tako nismo imeli občutka, da so nam postavljeni za policaje, ki pazijo na vsak naš gib in nas za vsako napako kaznujejo. Zato je bila tudi ta kolonija za nas nekaj posebnega, saj niso dajali nobenih prepovedi in tudi nas niso za naše napake kaznovali, ampak smo se zmeraj skupaj pogovarjali o njih in smo jih skušali s pomočjo naših voditeljev premagati in jih popraviti. Kadar pa je prišlo do sporov med nami, pa smo jih reševali med seboj in smo se s tem hkrati začeli osamosvajati in se zanašati le nase. Taka kolonija je bila sedaj prvič in je po moje tudi dobro uspela. Če bi bila taka kolonija še drugo leto, bi tudi šla. Kakor sem že prej rekla, je bil naš dan enak kakor vsi prejšnji, le da smo se veliko več pogovarjali in poskušali smo izraziti vse tisto, kar si občutili. Sicer je bilo to za nas nekatere zelo težko, ampak smo se počasi privajali na to.

Tako so mi vsi ti lepi dnevi hitro minili in prišel je dan slovesa, ki pa ni bil za nas stalno slovo, saj se bomo dobili še v Ljubljani — in to me pri tej koloniji še najbolj veseli.

Tamara

TOVARIŠICA, NE BODI ŽALOSTNA

Danes je prvi kolonijski dan.

»Fantje, kaj bomo počeli? Ali gremo v gozd?«

»Jaz grem, če lahko vzamem žago s seboj.«

»Jaz imam dva noža.«

»Pa kaj boste počeli z žago in z noži?«

— Saj ste rekli zadnjič, da naj vzamemo orodje v kolonijo.

— Boš potreboval žago in ti nože?

— Kaj bomo žagali, veje ali kaj takega?

— Kaj bomo s tistim, kar bomo požagali in posekali?

— Ne vem še. Če ne morem vzeti žage ne grem.

— Zakaj žagaš to zeleno vejo? Zraven je ena suha, ki je prav taka.

— Ni taka, ne. Ta je bolj prožna in jaz rabim prav takšno.

— Zakaj rabiš takšno?

— Ne vem še.

— Potem jo pa pusti, ker je je škoda. Zelena veja bo rasla naprej in, če ti nič ne koristi, delaš škodo s tem, da jo žagaš.

— Naredil si bom lok.

— Za lok rabiš vrstico.

— Imate vi kakšno vrstico?

— Ne tukaj je nimam, mogoče jo ima kdo v Domu.

Zelene in vse ostale požagane veje smo vlačili v Dom. Drugi dan je deževalo, slišali smo pritožbe o žaganju dreves in nekdo si je poskušal narediti prvi lok.

»Kaj pa je to? Nočem te svinjarije v svoji postelji. Smrdi. Jaz tega že ne rabim.

— Fantje, zmenili smo se z Domom, da bomo imeli vsi platna v postelji. Nikolj se ne ve, kdaj komu kaj uide.

— Jaz tega ne rabim. Vi tega gotovo nimate.

— Kaj da ne! Vsi imamo platna.

— No, pa pokažite.

— Saj sem vedel, da vi nimate platna.

— Ne bom spal na tem, zebe in smrdi.

— Boš spal brez platna? Torej spi v moji postelji in jaz bom spala v tvoji.

— Gremo na kopanje.

— Jaz že ne.

— Jaz tudi ne.

— Pa saj smo se že dopoldan zmenili, da gremo popoldan na kopanje.

— Sedaj je drugače, jaz ne grem, se mi ne da.

— Kdo bi se šel kopat? En, dva, tri, torej štirje se gremo kopat, dva sta pozabila, kaj sta hotela dopoldne.

— In gremo na kopanje; štirje spredaj in dva počasi zadaj.

— Rekli smo, da gremo v gozd. Jaz že ne bom hodil po tem travniku.

Daj mi eno mrežo, grem drugam.

— Nas je pet in naj bi po tvojem imeli eno mrežo, ti sam pa bi hotel svojo.

— Ja, zakaj pa ne. Saj smo rekli, da gremo v gozd, zdaj pa hodimo po tem travniku.

— Saj vidiš gozd pred nosom in med nosom in gozdom travnik.

— Daj mi eno mrežo.

— Kaj pa boš z mrežo?

— Gugal se bom sam.

— Kako pa se boš gugal?

— Razpel jo bom med drevesa.

— Med katera drevesa, saj jih ni. Mogoče med travne bilke?

— Rekli smo, da gremo v gozd.

— Pa kam hodimo sedaj?

— Pojte vsi skupaj v rit.

— Saj vidiš, da gremo naravnost proti gozdu.

— — —
Prvi, drugi, tretji, četrti dan, vedno vedno znova: »Visoko pod oblaki letijo pijani Slaki, za njimi pa dva Kitajca, ki se vlečeta za jajca.«

Sprva provokativno, potem provokativno in neuglašeno, potem provokativno, neuglašeno in preglasno, potem provokativno, neuglašeno, neuglašeno preglasno in zopmo. Popenim.

— Kaj nismo sposobni ničesar drugega kot to isto zopno lajno. Ko bi vsaj bilo vse skupaj za kaj. Meni je tega že čez glavo dosti.

Peti, šesti, sedmi . . . dan: »Janez, Kranjski Janez, kam odhajaš danes? Grem v trgovina, da si kupim liter vina.«

— — —
»Tovarišicaaaaaaaa, pogledjte!«

Glava v zunanjem okvirju okna spalnice v prvem nadstropju. Zavpiti? Skočiti? Psovati?

Hitim v predsobo, pogledam skozi okno. Meter pod oknom petcentimeterska polica in v smeri oken spalnice dva para nog, ki tipljeta proti njej. Sesedem se na stol v predstobi. In že so tu; eden, dva, trije, ki se drenjajo skoz okno predstobe. Zgrabim, prvega, drugega, vse tri in jih zmečem z okna.

— Ti si pa heroj in pol. Pogruntal si telovadbo, in to tako, da te sedaj vsi posnemajo. Ali ne vidiš, da če ti to zmoreš, morda kdo drug ni tako spreten, posebej ne, če vsi naenkrat rinejo skoz okno. Se ti morda zdí, da je nemogoče, da bi kdo od vas padel?

— — —
— Fantje, zbrali bomo zdravniške knjižice.

— Jaz je že ne dam.

— Jaz jo bom pa dala.

— Jaz grem domov, saj so rekli, da ne bo zdravniških pregledov.

— Jaz ne dam knjižice.

— Jaz je nimam.

— Fantje, knjižice bo treba zbrati. Vsi jih imamo s seboj, zato kar sem z njimi.

— Ne, ne dam je.

— Jaz tudi ne.

— Jaz jo pa dam in jo dam tebi tako, da tebi ne bo treba dati tvoje meni. Pa zberi še ostale.

Knjižice so bile zbrane v dveh dneh, namesto v dveh minutah in slišali smo vrsto pritožb na račun nerednosti.

— — —
Deseti dan kolonije sem pripravljala podtalni načrt. Kako pripraviti fante k risanju psiholoških testov? Poskusim enkrat, dvakrat in večkrat. Ne vem kolikič mi uspe; zvečer so štirje ob in pod posteljami, ki prično risati. Skoraj, da si ne pomanem rok. Bilo bi prezgodaj. V sobo plane peti, drvi kot vihar, razmeče liste in svinčnike, vpije in se šali, ostali se smejejo in mu sledijo. Mene popade bes, kot furja se zapodim za njim; skačem preko postelj, se vlačim pod posteljami po razmetanih svinčnikih in zmečkanih listih, rjovim in imam občutek, da mi gre pena na gobec. Oba veva, da tokrat ni šale. Ko se zaletiva, ga popadem za lase in fant se ne brani. Zvlečem ga do vrat in fant se smeji. Odprem vrata in ga sunem v rit, fant odleti v predsobo.

Tisti večer je Vera spravljalala spat najmlajše fante in drugi dan sem za dva dni odšla v Ljubljano. Ko sem se vmila, je bilo vse drugače.

Nekje pri začetku kolonije mi fant reče:

— Tovarišica, ali se vi nikoli ne razjezite?

— Kako pa to misliš, da se nikoli ne razjezim. Zdaj sem pošteno jezna.

— Ne, pa nisi, ker ne vpiješ in se ne kregaš.

— Zakaj bi se pa morala kregati in vpiti?

— Zato, ker naša tovarišica v šoli tuli in tepe tudi.

— — —
Eden vrti v rokah tomahavk in, ko pridem mimo, me useka po prsih. Spogledava se jezno, besno, maščevalno in pripeljem mu klofuto okoli ušes.

Deček je risal pozno v noč in preden je zaspal je pokazal risbo.

— To bom jutri dal deklici.

Naslednji večer ni ne risal in ne spal.

— Na pokopališču je luč. Mene je strah. Zapri okna!

— Okna so vedno odprta in rajši imam to!

— Ne. Nocoj zaprite okna, mrličji bodo prišli v sobo.

— Mene je tudi strah, zaprite okna.

— Kakšni mrličji, neki. Auuuuuuuu, glej ga, strah!

— Ne se hecat! En naš sosed se je obesil na podstrešju in je potem hodil okoli. Res! Moja stara mama ga je videla.

— Tovarišica, kaj je po smrti?

— Verjetno nič posebnega, jaz ne vem.

— Kako izgleda, če si nič, je vse skupaj en nič.

— Nekateri pravijo, da ni vse skupaj en nič.

— Pa je. Ni te, kar tako te ni. Mene je strah. A ni to čudno, da včeraj, ko me je deklica imela, me ni bilo nič strah. Danes pa me je tako strah.

— — —
Nekje ob koncu kolonije pravi deček:

— Deklica je pička.

— Jaz mislim, da deklica ni pička.

— Pa je, zato, ker gre vsakemu v naročje sedet. Zato, je rekla, da me ima, pa je potem rekla, da me nima. In ni mi povedala zakaj me nima, kar tako je šla z drugim.

— Zato deklica še ni pička. Se pač tako obnaša in to tudi njej povzroča preglavice.

— Zame pa je pička, zakaj pa mi je dala tisti strah.

— — —
Vračamo se s kopanja, pozno popoldne je.

— Tovarišica, poglej. Ali veš, kaj je to?

— Migajoč sredinec.

Huronski smeh v grupi starejših fantov.

— Tovarišica, ali veš, kaj je to penis.

— Vem.

Najmlajši iz mlajše skupine fantov vpraša:

— Kaj je to penis?

— Tič.

In spet huronski smeh v grupi starejših. Pomagam:

— Penis je lulček.

Najmlajši se umakne v okrilje moje leve roke. Starejši se obešajo na desno in se zaganjajo od spredaj in od zadaj.

— Kaj pa delaš ponoči?

— Spim. Pa ti?

— Na roke si ga mečem.

Vsesplošno hihetanje in zaletavanje med starejšimi fanti.

— Ti ta mali, ki se tako stiskaš, daj tovarišico od zadaj.

»Ta mali« ne bodi ga len stopi za moj hrbet, iztegne roke do mojih ramen in reče:

— Šica, nesite me.

— — —

— Gremo?

— Meni se ne da.

— Meni tudi ne.

— Če ne gre on, ne grem tudi jaz.

— Meni se spi.

— Kdo potem gre? Dva? Midva sva nared. In ostali?

— Vi kar pojdite, mi ne gremo.

— Ali bomo kar doma?

— Ja doma bomo.

— Kaj bomo pa počeli?

— Nič.

— Spali.

— Fukali.

— Jaz bi pa šel.

— Ti kar pojdi, šleva mala.

— Pojdi ti.

— Ti pojdi, ti.

— Auuuuuuu, to boli, šicaaaaaa!

— Ne to-ža-ri-mo!

— Ti boš mene, reva mala.

— Auuuuuuuu.

— Kaj pa izzivaš, reva revasta. Primi ga za noge, brca kot konj.

— To boli.

— A kar vsi se bomo spravili na najmanjšega?

— Ti ga vedno zagovarjaš. Kaj pa izziva in brca. On je tudi mene udaril.

— Pustite ga.

— Zdaj se bo pa zaklenil v skret.

— Pridi ven, če ne ti razbijem gobec.

— Jaz grem po lestev.

— Odpri okno.

— Nihče ne bo hodil skoz okno. Kako pa naj pride ven, če bevsamo nanj tu od zunaj. Gremo na kosilo. Bo že prišel.

— Tukaj se eden joče.

— Tišina, vsi se zberemo okoli postelje, kjer deček hlipa.

— Zakaj jočeš?

— Kaj je narobe?

— Nič mu ni, kar tako se dela.

— Ne jokaj!

— Pa zakaj vendar joka?

— Fantje ne sprašujmo ga, mu je že hudo. Ali greš na kosilo?

— Ne grem.

— Ali naj ostane kdo pri tebi?

— Ja, on naj ostane.

— — —

— Poglejte, kdo je prišel na kosilo!

— Zakaj pa si jokaj?

— Samo meni je povedal, zakaj je jokaj, ko sem ostal pri njem.

— Ne, nisem povedal. Nikomur nisem povedal, samo tovarišici.

— Meni? Mogoče ...

- Imaš kaj denarja?
- Dvesto din.
- Manjka še tisočdvesto dinarjev. Pojdi vprašat njega.
- Imaš kaj denarja?
- Sto din.
- Tovarišica, imaš kaj denarja?
- Imam, pa ga ne dam.

- Pojdi že v trgovino, preden . . .
- Fantje, kam pa?
- V trgovino?
- Po kaj?
- Eno lučko zanj, eno zanj in eno zanj, pa še Bobi palčke.
- Od kod pa denar?
- Kaj p/ te briga.
- Pojd' že v trgovino?
- Fantje, od kod je ta denar?
- On ga je imel.
- Kako ga je on imel, če sem pa slišala prejle, da ga nima.
- Našel ga je. A ne, da si ga našel pod povštrom?
- Ja, našel sem ga pod povštrom. Tukaj, glej!
- Pa kaj tečnariš, saj vidiš, da ga je našel. Pojdi ven iz sobe al. pa te bom.
- Nič me ne boš! Od kod ta denar? Spusti me, ali pa se bova stepla.
- Daj povej ji, da si ga našel, da nas že enkrat pusti v miru.
- Tukaj sem ga našel. Poglej, petsto, sto in dvesto in petsto.
- Pusti jo pri miru, saj vidiš, da tečnari in pojdi že v trgovino.

- Ali se jezite?
- Joče se. Smrka.
- Ne, ne jočem se in tudi jezim se ne, samo žalostna sem.
- Tovarišica, ne bodi no žalostna.

D. P.

- Kaj je nardost?
- Nič mi ni, kar tako se dila.
- Ne jokaj!
- Pa kajsi vendar jokaj!
- Fantje ne spuščajmo gavmo!
- Ne grem.
- Ali naj ostane kdo pri tabi?
- Ja, on naj ostane.

- Poglejte, kdo je prišel na kosilo!
- Samo meni je povedala, kakaj je jokaj, ko sem ostal pri njem.
- Ne, nisem povedal. Nikomur nisem povedal, samo tovarišic.
- Meni! Mogoče . . .

OKOLJE : PROTIKOLJE (področje medveda)

... and all the children are insane
all the children are insane
waiting for the summer rain
(Jim Morrison, The End)*

0. Uvod

Tekst predvsem analizira odnos med okoljem in protikoljem. To pomeni, da ugotavlja, kako okolje učinkuje na delo v protikolju, kako protikolje na to reagira, kako spet okolje sprejema protikolje itd. Analiza je empirična. Snov črpa iz prakse terapevtske kolonije na Rakitni, ki jo je organizirala pedopsihiatrična ambulanta pediatrične klinike v Ljubljani, medtem ko je njen raziskovalni del opravil inštitut za sociologijo in filozofijo pri univerzi v Ljubljani. Kolonija je trajala od 11. julija do 8. avgusta 1975.

Tekst seveda ne more povedati vsega o koloniji. Zajema le en aspekt, ki je omenjen že zgoraj. Seveda bi se dalo tudi o tem aspektu napisati precej več, vendar naju prostor omejuje. Poleg tega tudi analiza ni sklenjena celota, ampak ostaja nekako na pol poti med ugotavljanjem dejstev in perspektivo njihove uporabe. Tako ostaja po najini volji.

Drugi del je strnjen in urejen prepis magnetofonskega posnetka pogovora, ki sva ga avtorja imela nalašč v ta namen, ker se nama je oblika te vrste zdela bolj učinkovita.

Informacije o koloniji ter obdelave drugih aspektov njenega dela se bodo našle tudi v drugih, strokovnih ter poljudnih časopisih in revijah. Vendar zdaj še ne veva, kje vse. Pri tem cenjenih bralcev ne sme motiti, če se bodo nekatere informacije, mnenja, ugotovitve itd. prekrivale.

1. Kolonija in okolje

1.1. Zdravilišče

Če predpostavimo, da je imela naša terapevtska kolonija osnovne značilnosti protikolja, je bilo mladinsko klimatsko zdravilišče Rakitna (naš »gostitelj«) primarni prostor, v katerem se je protikolje srečalo z okoljem. Zaenkrat sta kategoriji »okolje« in »protikolje« še povsem nedoločeni, a upava, da se bosta skozi nadaljnjo analizo konkretizirali. Analogijo okolju in protikolju bi lahko našli tudi v paru institucija in ne-institucija (morda pol-institucija) in še kje drugje, vendar se zdaj zdi o tem nesmiselno govoriti. Še preden sva prišla na Rakitno, sva imela zaradi prejšnjih izkušenj občutek, da bo prišlo do konfliktnih situacij, vendar si teh situacij nisva mogla zamisliti dovolj določeno, poleg tega pa tudi nisva predvidevala tako visoke stopnje drastičnosti.*

* Ta komad ima o obravnavani temi tudi sicer še precej povedati.

* Ker se še ne ve, kdo sta bila tadva, ki sta prišla na Rakitno, sledi pojasnilo. Tam sva bila vzgojitelj in terapevta, vendar ne edina. Vseh vzgojiteljev nas je bilo 6, poleg tega pa so bili še drugi (pedagoški vodja, vodja kolonije, raziskovalci itd.) Pogledi vseh teh ljudi na delo v koloniji, na razmere v njej ipd. so se v osnovnih zadevah ujemale, vendar so bila razhajanja pri specifičnih problemih. Tekst piševa skupaj zato, ker sva imela tudi na specifična vprašanja ponavadi iste ali vsaj zelo podobne poglede. Tako piševa predvsem v najinem imenu in sprejemava odgovornost za svoja mnenja sama, kar pa nikakor ne pomeni, da so to mnenja izključno naju dveh.

Konfliktne situacije so nastale že prvi dan, ko je nekaj fantov iz naše kolonije (to nikakor niso »naši otroci«!) imelo v rokah palice, ker so se nekateri drugi obešali na veje dreves okrog zdravilišča, ker so otrokom iz zdravilišča vzeli žogo in morda še kaj. Sledila je osebna intervencija zdravnice, ki je hkrati tudi primarij zdravilišča. Njen nastop je bil avtoritaren (vrnite žogo!, tebe pa poznam od takrat, ko si bil pri nas, izginite od tod in pojdite tja! ..) in je logično izzval sovražne reakcije pri nekaterih fantih. Pri tem naju ni toliko motil avtoritaren nastop (ker drugačnega nisva niti pričakovala), ampak predvsem to, da se »organ institucije« že od vsega začetka ustraši za svoje imetje in nastopi tako paranoično. Pri tem sva se čutila izločena, ker nisva mogla reagirati tako, kakor se nama je zdelo prav (nedvomno se nama ni zdelo fino, če so fantje ogrožali veje dreves, vendar sva menila, da imajo prvi dan pravico »raziskati teren« in doseči osnovno stabilnost na novem ozemlju).

Tu ne bi mogla registrirati celotnega inventarja »grehov« in »krivic«, pa to tudi ni najin namen. Vsekakor pa hočeva podati še par primerov, na podlagi katerih bova skušala izluščiti osnovne poteze pedagoške teorije in prakse zdravilišča. Obrnila se bova na bolj tipične primere, ki so hkrati zdravilišču prizadejali največ skrbi.

Fantje so v času kolonije (en mesec) razbili nekaj krožnikov in skodelic. Po mnenju zdravnice je bilo to storjeno iz gole prešernosti in zato, ker jim polenta ni bila dovolj dobra. Najino mnenje je sicer bilo, da je nekaj takega kot »prešernost« preveč abstrakten pojem, da bi z njim zajeli občutje in razpoloženje fanta, preden in medtem ko je razbil kak prehranjevalni artikel. Sploh pa prešernost ni destruktivna. Implikacija zdraviliške pedagogike, ki je sledila, je bila zahteva po povračilu materialnih stroškov, kajti zdravnica je rekla, da mora vsak materialno stati za svojim dejanjem. Rekla je, da tu ni bife, kjer bi se namerno razbijanje plačevalo trikratno, vendar pa da je to čisto logično in da se to povsod dela in da je to splošno sprejeta norma. Rekla je tudi, da povračilo stroškov za razbit krožnik sploh ni kazni, ampak samo odškodovanje, in da je potemtakem daj—dam relacija vzgojno delujoča. Ne glede na to, da je iz njenih ust pogledala na svetlo apologija menjalnih in blagovnih odnosov v najbolj izkristaliziirani obliki, ki si jo je sploh mogoče zamisliti, je to povedala s tako naravnim in toplim materinskim glasom, da je bilo kar grozljivo. Treba je še povedati, da je bilo posodje plačano iz vsote, ki je bila namenjena za kolonijo.

Konflikti so se nadaljevali, naraščali, upadali. Ko so prihajale razne delegacije na obisk, smo se z zdravnico zelo splošno pogovarjali, ugotavljali, da so oni vzgojna, mi pa terapevtska kolonija, da imamo različne poglede, ki pa se nekje vendar srečujejo, da je dobro, če ne hodimo preveč drug drugemu v zelje in da se sploh lahko dobro razumemo.

Noži. Osebje v zdravilišču so zelo motili noži, s katerimi so fantje hodili okrog zdravilišča. Menda ga je eden nastavljal eni njihovih vzgojiteljic na grlo. Oni nože vedno zaplenijo, mi pa smo jih le v začetku, ko so dobili druge, smo jim jih pustili, zraven pa izrazili željo, da z njimi ne bi motili osebja in otrok iz zdravilišča, pa tudi, da se nebi poklali med sabo. Podobno je bilo z loki.

Kletvice. Menila sva (menili smo), da je tu edina priložnost, kjer otroci lahko mirno izkolnejo svoje nezadovoljstvo, bolečine, frustracije. S tem niso samo izživel svoje agresije po simbolični poti, kar je s terapevtskega vidika pozitivno, hkrati pa za družbo v nekem smislu manj moteče kot pretepanje in ubijanje, ampak so dobili tudi izkustvo izražanja svojih čustev, predvsem tistih, ki so sicer z represijo družbe in lastnega superega potisnjena ali izražena po neadekvatni poti: jeza, sovraštvo, strah, prav tako neovirano veselje, radost, prešernost. Osebje

v zdravilišču tega ni preneslo, ne ko so otroci iz naše kolonije v začetku pri obiskih staršev kaki mami rekli kaj takega kot »dobra pička« (ali tu sploh obstaja kakšna seksualna konotacija? in če obstaja?) niti ne, ko so to rekli njim, t. j. vzgojiteljem, zdravnici, sestri. Tedaj še manj. Meniva, da v vzgojnem procesu nastopi prvi uspeh tedaj, ko otrok prekolne vzgojitelja, seveda v njegovi prisotnosti.

V tem tekstu sicer ne govoriva o vsebini in stilu najinega dela, vendar se temu ne moreva vedno izogniti, če hočeva biti dovolj ilustrativna. Tako je treba povedati, da smo vsi vzgojitelji delali z otroki vaje, (pri katerih mi nismo abstinirali), katerih namen je bila predvsem relaksacija, gotovost, zaupanje sosednjemu, stabilnost, v višjem stadiju tudi verbalizacija občutkov, ki jih vaje povzročajo. Zdravnica je rekla, da ona te terapije ne pozna, da pa se rada pouči v njej, da če je to kaka nova oblika dela z otroki, bo že držalo, vendar pa se njej ne zdi, da je za tako težko motene otroke, kot jih imamo mi, dobro, če prihaja med njimi do fizičnih in celo intimnih dotikov, če izražajo svoja čustva in občutke itd.

In še en primer, ki ga je povedala zdravnica. To: ko »naše otroke« boli glava ali kaj podobnega, mi reagiramo tako, da jih vzamemo v naročje, malo potresemo, nato pa jih odslovimo z besedami: »Je že dobro, ne boli več.« Nato nekateri teh otrok, predvsem tisti, ki so že prej bili pri njih, pridejo k njej in se ji potožijo in jo prosijo za tableto, s katero si ozdravijo bolečine.

Iz navedenih primerov so najbolj razvidne te karakteristike vzgojnih pogledov zdraviliškega osebja:

- materialno stati za dejanjem je vzgojno. »Iz prešernosti« lahko razbija krožnike samo tisti, ki ima tri jurje, da jih plača. Zdraviliška imovina (vključno z vejami dreves) ni tu zaradi otrok, ampak so otroci zaradi nje;
- vzgojno delo se izogiba vsakemu riziku. Fizično ali simbolično ogrožati človeka je tabu. Da bi se ogrožanje človeka po človeku odpravilo, ni potrebno z otrokom trdo delati, mu dajati možnosti izživetja agresije in regeneracije neagresivnih čustev, pač pa mu je treba odvzeti nože in loke ter mu prepovedati preklinjanje. Sicer kazni;
- terapevtsko delo (v najširšem pomenu besede) z otrokom ni potrebno, z »motenim« otrokom celo škodljivo. Namesto regeneracije čustev in čutov imamo »medikamentozne terapije« (skovanka s contradictio in adjecto): tablete itd., kar pomeni, da so ti otroci kar moteni, da jih v socializaciji ni nihče motil in da je motenost per definitionem dana z rojstvom.*

Terapevtske skupnosti, situacijske drame, v katerih so nastopali tako vzgojitelji kot gojenci, ročno delo, slikanje itd. — celo to je bilo problematično, ker je osebje v zdravilišču to zaznavalo kot privilegij naših gojencev (oni česa takega namreč niso nikoli počeli, kar so opravičevali s tem, da nimajo možnosti; dejansko pa smo mi te stvari počeli z odpadnim materialom, ki je skoraj zastoj in so njihove materialne možnosti večje od naših, očitno pa primanjkuje volje).

* Kar se motenosti tiče, bi bilo vredno pripomniti, da se običajno govori samo o motenosti, ločeno od motečnosti, motenja. Ker pa postane človekova motenost problematika šele tedaj, ko moti ustaljeni red, se zaradi sinhronega, statičnega gledanja na motenost navzgor motečnost kar motenemu. Tisti je potem kot moten in moteč izvržen iz obstoječega reda in hospitaliziran v razne institucije. »Imamo klinične termine za moteno osebo, za **motečo** pa ne.« (R. D. Laing & A. Esterson: *Sanity, Madness and the Family*, Penguin 1973, str. 149 v opombi).

1.2. Vas

Najin namen je iz nekaterih primerov vsaj deloma prikazati vzorce, v katerih se je gibalno reagiranje vasi na terapevtsko kolonijo. Rakitna je (po površni oceni) dokaj tipična patriarhalna kmečka skupnost in zato ji terapevtska kolonija, kakršna je bila naša, z določenimi načeli in tudi nasploh z vzgojno prakso diametralno nasprotuje. Tipični so v precejšnji meri tudi predsodki, na katere smo s svojim delom in deloma tudi že s svojo navzočnostjo zadeli. Seveda je treba takoj poudariti, da se ne predsodki ne načela verjetno na razlikujejo dosti od tistih v okolju, ki ni kmečko; torej »kmečkost« tu ni kaka bistvena determinanta, ampak rabi bolj kot pripomoček pri opisu. Bistvene determinante naj bi prišle na dan v tem pisanju. Osrednja tema tega dela razprave je odnos vasi (izražen preko njenih formalnih ali neformalnih predstavnikov) kot dokaj tipičnega predstavnika slovenskega okolja do terapevtske kolonije, ki je bila med drugim tudi poskus kreiranja neke vrste protiokolja.

Primer par excellence je nasilje (fizično, pa tudi verbalni napadi) vaščanov do vzgojiteljev in gojencev. Do tega je prihajalo vse od začetka pa čisto do konca. Zanimivo je to, da se je proti koncu nasilnost po eni strani stopnjevala, po drugi strani pa se je krepil tudi njen antipod, sprejemanje in pripravljenost za sodelovanje.

Primer 1: Zvečer na pravkar pokošnem travniku. Otroci so se igrali na senenih kopicah, vzgojitelji so sestankovali na seneni kopici (oboje je prepovedano). Priteče kmet in začne brez opozorila brcati in tepsti otroke (enega je brcal do krvi, precej jih je bilo potolčenih, ena deklica je zaradi šoka bruhala in sploh je bilo razburjenje precejšnje). Priskoči vzgojitelj; kmet se zadere: »Ali ste vi vzgojitelj?« Pristrilnemu odgovoru sledi udarec (s plosko pestjo po levi strani obraza). Vzgojitelj (eden od avtorjev) se je obvladal, ker so ga mirili ostali (sicer se ne bi). Na poti domov še simbolična gesta gojencev: pritekli so iz doma in hoteli kmeta napasti s kamenjem.

Primer 2: Gojenca z lasmi čez ušesa so hoteli v bifeju ostriči (zanimivo pri tem je to, da je bilo opaziti pri obiskovalcih bifeja velikokrat tudi pripravljenost, da gojencem plačajo alkoholne pijače; glede na siceršen odnos do njih je to težko imeti za dobronamerno naklonjenost in tretiranje gojencev kot odraslih, ampak prej kot pretvezo za nadaljnje agresivne izpade). Podobne težave so imeli tudi vzgojitelji.

Primer 3: Zvečer ob enajstih sta se v naši depandansi prikazala dva mladeniča in se predstavila, da sta s krajevne skupnosti in da sta prišla »malo pogledat« (to je bilo zadnje dni — takoj po vmitvi z zadnjega kresa. Ob tem je treba še povedati, da smo že prej slišali, da se krajevna skupnost ozira na nas z ne prav preveč dobrohotnim očesom). Omenjena mladeniča očitno nista bila trezna in sta se obnašala nekoliko izzivalno, vendar ne preveč (na naši strani je bilo šest odraslih moških). Eden od »vzgojiteljev-rezervistov« jih je s potrpljenjem pomiril. Odšla sta in pred vrati srečala našega psihologa. Vprašala sta ga, če je on šef te bande. Odgovoril je, da to ni nobena banda, čemur je tudi tokrat sledil udarec. Nekateri vzgojitelji smo na to reagirali dokaj silovito (čeprav post festum), nekateri drugi so otrokom brali pravljice, da so se po razburjenju, ki je nastalo zaradi tega dogodka, laže pomirili in zaspali.

Primer 4: Neki moški (turist, ne iz vasi) je obtožil 3 gojence, da so mu ukradli denar. V vzgojiteljevi odsotnosti jih je lovil, jim grozil s fizično kaznijo, policijo in podobnim. Vzgojitelj v pogovoru z gojenci in prizadetim moškim ni mogel ugotoviti krivde kateregakoli od gojencev, lahko pa je ugotovil, da prizadeti ni bil popolnoma trezen. Opazno je bilo tudi, da se je v navzočnosti vzgojitelja obnašal popolnoma drugače (neagresivno, celo spravljivo), kot se je prej, ko so bili otroci sami.

Primer 5 (tega ni več mogoče šteti k nasilju v pravem pomenu besede): Župnik nas je omenil s prižnice v zvezi z našo permissivnostjo

in toleranco do pojavov, kot so n. pr. druženje gojencev različnih spolov; to je ocenil kot nevarno (po informacijah, ki jih imava). (Za pojasnilo je treba povedati, da je bil to gostujoči župnik, ker je bil stalni rakitniški župnik na dopustu in da je slednji pokazal za naš način dela veliko več razumevanja kot vas sicer, pa tudi več kot zdravilišče in mu gre zato z najine strani vse priznanje.)

Očitno je bil že zunanji videz članov terapevtske kolonije (tako gojencev kot vzgojiteljev) za okolico zelo moteč. To bi verjetno v večji ali manjši meri doživeli tudi druge in zato tega pojava ni mogoče povezati samo s tem specifičnim okoljem. Verjetno pa ni preveč drzna domneva, da bi si kmet lepo ostriženega in urejenega vzgojitelja (pri katerem bi že zunanost kazala, da zna tudi pri mulariji držati disciplino) ne upal kar tako udariti, kot se je to zgodilo v našem primeru.

Kolikor lahko okajena mladeniča v resnici poveževa s krajevno skupnostjo, smeva sklepati, da deluje tudi krajevna skupnost kot kolektivni samoupravni organ na Rakitni po zelo podobnih načelih, kot smo jih opažali pri posameznih vaščanih.* Značilno za takšno ravnanje (sem spada tudi župnik, ki nas je omenil v pridigi) je ostro postavljanje moralnih ter socialnih norm (pa tudi predsodkov raznih vrst, ki seveda kot taki niso avtoreflektirani) pred terapevtske cilje. Seveda je pri vaščanih naivno govoriti o kakšnem razumevanju terapevtskih ciljev, ni pa mogoče iste napake oprostiti n. pr. zdravilišču (ali pa župniku). Forsiranje javnega reda in morale ne glede na namen kolonije je primer statičnega gledanja, ki ga zanima samo trenutno stanje, ne pa morda perspektiva ali vzroki. Tako je takšno gledanje vnaprej zavarovano pred spoznanjem, da pravzaprav samo oblikuje pogoje za nastanek pojavov, ki jih potem kategorizira kot ekscese, je do njih netolerantno, zapira oči pred poskusi, da bi se takšni pojavi res radikalno odpravili in tako devalvira delovanje terapevtske kolonije z etiketami, kot so, »vse se sme«, »ni nobenih norm«, pa tudi »banda«, »hipiji«, »barabe« ipd.

Iz pravkar povedanega izhaja, da so takšne ali podobne terapevtske kolonije nujnost ne le za neko določeno število otrok, ki so klasificirani kot »vedenjsko moteni«, ampak tudi za okolje, ki prav tako potrebuje osveščanje o svojem delovanju in v nekem smislu terapijo (je v nekem smislu tudi »vedenjsko moteno«: s tem postane marsikaj mnogo bolj logično, pa se o tem vendar bolj malo govori). Seveda pa se ob tej ugotovitvi takoj postavi vprašanje, kako naj poteka interakcija, na kakšna stališča naj se postavi predstavnik protiokolja, kakršno je vsaj deloma terapevtska kolonija (glede na to, da so stališča, s kakršnim smo imeli opravka, bolj ali manj a priori dana). O nujnosti interakcije z okoljem in medsebojnega vplivanja je verjetno odveč govoriti, saj sicer pristanemo prav blizu ideologije rezervatov (če že ne lagerjev) in vsega, kar je s tem v zvezi.

V zvezi z vprašanjem o interakciji z okoljem je sploh problem nasilja in krivice, ki smo ga predebatirali ob incidentu s »predstavnikoma krajevnne skupnosti« (gre za problem nasilja na relaciji kolonija — okolje; problem nasilja znotraj kolonije je do neke mere samostojen, vsekakor pa ne spada k temu, o čemer je zdaj govor). Tukaj sva avtorja tega teksta zastopala stališče, da je neka stopnja odkrite konfrontacije z okoljem nujnost in da kolonija ne sme biti aktivna samo navznoter, navzven pa kot nekakšna ameba, ki se prilagaja pritiskom (situacija na Rakitni je bila takšna, da je okolje izoblikovalo nasproti nam vsaj zmetke nekakšne fronte, mi pa tega v obratni smeri nismo storili). Argumenta za takšno stališče sta po eni strani učinkovitost nav-

* Ko je bil tekst že napisan, sva zvedela, da omenjena mladeniča s krajevno skupnostjo nista imela zveze in da so predstavniki krajevnne skupnosti v razgovoru z našim psihologom in ravnateljico zdravilišča pokazali več razumevanja, kot smo ga mi pri svojem delu opisali.

zven, delovanje na okolje (jasno je, da smo v primeru, ko odpišemo delovanje navzven kot nepomembno, pristali na poziciji usmiljenih samaritanov, ki »pomagajo tem ubogim otrokom v hudobnem svetu« in s tem tisti čas, ko je distanca od sveta mogoča, živimo v iluziji, da ta svet ne obstaja; brez te iluzije se nam sicer takšno delo hitro razkrije kot scanje proti vetru), po drugi strani pa učinkovitost terapije za gojence.

Mnenja sva, da konfrontacija (ki ni umetna, ampak logično sledi iz načelnih in praktičnih nasprotij) in z njo povezane morebitne ostre reakcije predstavnikov kolonije navzven dajejo okolju feedback o njegovem lastnem tretiranju protiokolja in tako tudi vsaj majhno možnost avtorefleksije. Ta feedback v »ameba poziciji« izostane in pušča prazen prostor, ki lahko tudi še stopnjuje agresivnost okolja nasproti protiokolju (seveda je to samo ena izmed možnih oblik interakcije z okoljem; ta tema je odprta skozi celotno najino pisanje; razumljivo je, da predlogi v tej smeri niso vselej eksplicirani, saj ima to pisanje kljub vsemu predvsem naravo analize, čeprav si ne lasti pretenzij po eksaktnosti in se mnogi predlogi ponujajo kar sproti, iz navedenih dejstev, in jih zato ni nujno vedno formulirati — med drugimi bi to tudi prekomerno razširilo obseg tega pisanja).

Terapevtska učinkovitost konfrontacije in ostrine je povezana zlasti z agresivnostjo in občutkom za krivdo pri otrocih. Ti dve stvari sta namreč pri otrocih, s katerimi smo imeli opravka, močno izkrivljeni: po eni strani pretirano razviti, po drugi pa nekako napačno usmerjeni. Tako smo opazili, da so otroci kljub svoji poudarjeni agresivnosti zelo strahopetni, da se redno spravljajo na šibkejše, ne zdržijo pa konfrontacije z nekom, ki ga čutijo kot močnejšega, in se umaknejo, čeprav bi bila njihova reakcija upravičena. To je zelo verjetno posledica tega, da so običajno v življenju blizu dna hierarhične lestvice in da jih dosti dobijo po glavi, imajo status »grešnih kozlov« (primer 4!), ki se ga privadijo in izgubijo sposobnost ustreznega, včasih tudi ostrega reagiranja (agresivnost je potem tudi maska, s katero prekrivajo občutek zapostavljenosti, poleg ostalega). Zato vidiva v branju pravljic za lahko noč v situaciji, ki je opisana v primeru 3, pranje možgan in perpetuiranje življenjske situacije, v katero so ti otroci že tako in tako zelo pogosto postavljeni: zgodi se jim krivica, pa niso sposobni reagirati.* Bolj na mestu bi bil razgovor o krivicah in reakcijah nanje (videli smo, da je pri teh otrocih reakcija v tistih malo primerih, ko jo zmorejo, porojena iz obupa, ne pa iz preudarka). Kajti krivico so v tem in večini drugih primerov čutili in so to tudi dali vedeti.

1.3. Starši

Mišljeni so obiski staršev. Za terapevtsko delo so obiski staršev (t. j. objektov, ki zbudajo pri otrocih zelo ambivalentna čustva) že vnaprej **moteči**, v naši situaciji pa so bili še posebej. Upoštevamo lahko, da se je »motenost« otrok oz. njihova asocialnost v precejšnji meri proizvedla prav interakciji s starši, torej v polju družine. Če bi eliminirali druge socializacijske faktorje (šola, ulica, TV itd.), bi vso krivdo za »motenost« otrok morali pripisati staršem, razen ko bi imeli opravka z otroki z minimalno cerebralno disfunkcijo ali kaj podobnega. Ker pa učiteljev otrok, s katerimi smo živeli, ni bilo na Rakitno, prav tako ne odgovornih urednikov z raznoraznih radiov in televizij, so nam socializacijsko okolje predstavljali zgolj starši. To okolje je delovalo v dveh smereh: starši kot psihofizični individui, ki so se vsako soboto, pa tudi med tednom prikazali na Rakitni, in starši kot osnovni konstituensi otrokovega superega, starši kot internalizirana družina, ki so jo

* Dejansko so »vzgojitelji-rezervisti« (t. j. naši prijatelji in pomočniki) otrokom brali vsak večer, vendar po najinem mnenju rutina ne opravičuje nekega ravnanja v specifični situaciji.

otroci tudi v njeni fizični odsotnosti nosili s seboj. S prvo obliko staršev bova zelo na kratko opravila na tem mestu, z drugo pa po krajši poti v drugem delu.

Za začetek bi se lahko zelo hipotetično reklo, da so tudi starši teh otrok v večini primerov moteni in moteči. To pa bi zahtevalo tako natančno definicijo motenosti in motečnosti kot tudi vzporedno empirično oblikovanje pojmov motenosti in motečnosti na primerih staršev in preverjanje, kako starši temu pojmu ustrezajo. Zelo verjetno bi bila taka pot še vedno nasilna kategorizacija in bi kvečjemu post festum potrjevala dejstvo, da nastopajo tile starši v socializaciji svojih otrok večinoma patogeno. To pa tako in tako vemo.

Najbolj je motilo, da so bile sobote zaradi obiskov ponavadi katastrofalne. Ne glede na to, da terapevtski proces predvideva in celo zahteva blažje katastrofe, meniva, da je tu šlo za čisto nekaj drugega: starši so vzeli svojega otroka za nekaj ur s seboj in ko se je vrnil, se je zdelo, da bo treba z njim začeti čisto znova. Ko so se otroci n. pr. pritoževali čez hrano, so jih starši tolažili, da bodo imeli doma spet vsega na razpolago, naj samo »še malo potrpijo«, zagiftali so jih s keksi in čokoladami, spet drugi pa so otroke ozmerjali, da so razvajeni in hudobni. Nikoli pa ni prišlo do tega, da bi zahtevali, naj jim otroci povedo, kakšna je hrana in v čem je slaba in da bi na podlagi tega pomagali otroku, da kritično reflektira situacijo, da razmisli, zakaj je hrana slaba.

Prav tako naju je motilo tolaženje v smislu »še malo potrpite«, ker je sproti skušalo razvrednotiti vse naše delo na ustvarjanje situacije, ki je trpljenje in jo je treba zato po-trpeti. Hkrati so sladke obljube, kako bo doma, otroke mamile, da so se projicirali v tisti dan, ko se bodo vrnili k Družini (pervertirana mitologija vračanja k izvorom) in so zato teže živeli tu-in-zdaj situacijo.

Še huje je bilo, ko so starši nasledli vsaki otrokovi izjavi. Ne sicer vsi, bili pa so nekateri, ki so napadali vzgojitelje z besedami: Kako pa ravnate z mojim otrokom?, ne da bi poprej vzgojitelja karkoli vprašali. Glede na to, da so bili včasih tako starši kot otroci izvedenci v laganju, so se dejstva izkrivila na neskončno potenco. Bili so tudi starši, ki so z nama ravnali zelo prijazno, v Ljubljani pa dajali izjave, kot: Saj ni čudno, da je tako, ko pa jih hipiji vzgajajo.

Zdi se nama, da so od vseh tipov okolja prav starši najbolj oteževali delo kolonije. Kot objekti, ki pri svojih otrocih zbudajo najintenzivnejša čustva, »ljubezni« po eni strani in »mržnje« po drugi, so lahko najefektivnejše manipulirali otroke, medtem ko, n. pr., do zdravi-lišča otroci, razen nekaj izjem, niso gojili ambivalentnih čustev, ampak so ga odklanjali. Manipulacija se je dogajala predvsem na način dvojne sponse (ki pa je mi nismo uporabljali kot možno terapevtsko protisredstvo) n. pr. da so starši silili otroka v vlogo grešnega kozla (prve besede ob obisku: Tukaj pa nisi nič priden, a ne. Tukaj nisi doma. Tukaj te vzgajajo tako, kot vedo, da je prav.). Nato pa v vzgojiteljevi odsotnosti ravno obratno, zakaj so vzgojitelji dolgolasi ipd. Od začetka je bilo pretresljivo-zanimivo prisostvovati snidenju: starši so prišli s svojo predstavo o otroku in so mu jo servirali kot utelešeno v njem, otroci pa so v glavnem otrpnili, se spet »olikano« vedli, še posebej, če je bil zraven vzgojitelj, kar pa jih je po drugi strani spet mučilo, saj so vedeli, da je vzgojitelju znano, da so sicer do njega precej bolj sproščeni. Verjetno se je to zgodilo zato, ker so ob travmatskem doživetju ponovnega srečanja z Materjo, z Očetom, z Avtoritetom, asociirali še druge avtoritete, n. pr. Vzgojitelja iz šole. In tako dalje. Nato navzočnost ni bila več zanimiva, bila je predvsem mučno, na standardni relaciji družinskih članov in tujca, ki »se za družino zanima« in ve nekaj o njej in hoče v njej nekaj spremeniti. Srečanje na relaciji Jaz mislim, da ti o meni misliš, da jaz mislim o tebi, da si zajeban. Jaz mislim, da ti veš, da jaz o tebi vem, da si to napravil. In podobni lingovski vozli. Tudi bolj komplicirani. Vsekakor destruktivno vplivajoči

na terapijo, če je pojmovana kot odstiranje tančič in snemanje mask.

Praktično se je vse vzgojno delovanje staršev vrtelo v krogu. Ali si priden ali nisi priden? z digresijami v smeri Potem je pa vzgojitelj slab ali pa Ubogi, to je pa zaradi hrane. Nikoli ni prišlo do Opažam, da si drugačen, da si bolj komunikativen, manj agresiven. Starši so konstantno kazali dober namen, da zbudijo v otroku čim močnejšo krivdo zaradi Nečesa (Ničesa), storjenega v njihovi odsotnosti. Ta krivda naj bi bila angel varuh na otrokovi poti, medtem ko so odsotni.

Na vzgojitelje so se obračali predvsem z gorečimi prošnjami Pomagajte našemu otroku, obdržite nam ga takšnega, kot je.

Do vzgojiteljev so se v otrokovi navzočnosti vedli tako, da so hoteli imponirati s tem, da so otroka tlačili v drek. Saj vemo, da je tak in tak, Vi pa ste bolj vsevedoči. On ne ve, kaj dela.

Otrokom so skušali ugajati s tem, da so vzgojitelja v njegovi odsotnosti tlačili v drek. Nastradali so predvsem otroci.

Seveda je bilo minimalno število staršev, ki so bili še kar razumevajoči.

1.4. Obiski

Mišljeni so ostali obiski, brez staršev. Najprej je treba povedati, da jih je bilo res mnogo in smo se po tej plati počutili prav tako malo osamljene kot opice v živalskem vrtu. Sestavljali so jih strokovnjaki, katerih poklicno področje se vsaj deloma pokriva z našim delom, novinarji ter družbenopolitični delavci. S strokovnjaki so debate potekale v glavnem na strokovni ravni (kolikor smo ga zmogli) in ga navadno niso presegle. Mnogokrat pa se je v pogovorih zgodilo, da so obiskovalci po začetnih splošnih informacijah zaplavali v višine optimizma in zanesenosti, nakar smo bili mi v dilemi, ali naj jih vlečemo nazaj dol (in tako tvegamo, da morda propadajo v globine pesimizma in spodnesenosti) ali naj jih pustimo kar tam. Res je namreč, da takšen optimizem sam po sebi nikakor ni preveč ploden, kakor tudi nam pohvale, da smo entuziasti, idealisti in še kaj niso bile v posebno pomoč.

Ob teh pohvalah, ki so pravzaprav etikete, si dovoliva še kratek ekskurz. Sva namreč mnenja, da je v primeru, da pristanemo na te oznake, naše delo devalvirano. Ne le da se v slovenskem jezikovnem in kulturnem prostoru izraza »idealist« drži rahel pridih norosti, izraza »entuziast« pa pridih diletantizma (na ti dve vlogi pa pri vseh svoji laičnosti ne pristajava); gre tudi za čisto temeljna vprašanja pojmovanja vloge vzgojitelja. Za takšnimi oznakami (slišali smo jih tudi od osebja zdravilišča) stoji namreč t. i. »ideologija žrtvovanja«, načelo, da se mora vzgojitelj žrtvovati za cilje vzgoje. Na vlogo žrtve pa tudi ne pristajava (v času, ko sva bila še objekta vzgojnega procesa — ta čas manj intenzivno še traja — sva bila namreč prevečkrat žrtvi te ideologije žrtvovanja). Misliiva, da lahko vzgojitelj dobro opravlja svojo nalogo le, če je hkrati res on sam, ne pa da s tem, ko se žrtvuje, v resnici Sebe žrtvuje. Vzgojitelju in je tako reduciral na svojo funkcijo (nekako tako je Marx definiral proletariat).

2. Kolonija kot nosilec protiokolja

2.1.

(Kakšna je funkcija kolonije kot protiokolja)

— Če je kolonija terapevtska in dela z otroki, pri katerih je po našem mnenju treba nekatere načine reagiranja (vedenjske vzorce) spremeniti, potem je nujno ustvariti alternativno okolje. To je prijem, ki zajema problem pri dnu; okolje, iz katerega mulci izhajajo, ima namreč gotovo zelo veliko vlogo pri generiranju motenj oz. vedenjskih vzorcev, kakršni že so.

— Običajni faktorji, sredi katerih otroci živijo, delujejo izrazito antiterapevtsko.

— Terapija je bila namreč vzeta (izrazito socialno, neklinično. To pa je mogoče samo v situaciji, ki je čimbolj radikalno drugačna od tiste, v kateri se otroci navadno nahajajo.

— Tu se postavlja zahteva po tem, da bi terapija prešla meje institucij in prišla v vsakdanje življenje, kar po eni strani zahteva dezinstucionalizacijo institucij (kolonija je bila tak poskus), po drugi pa tudi neko določeno raven receptivnosti za terapijo v sami družbi in življenju.

(V čem je protiokolje)

— Problem neavtoritarnosti in avtoritete je bil zelo izrazit z obeh strani: na eni strani so imeli mulci jasno, čeprav ne formulirano predstavo o avtoriteti (kateri so elementi, ki avtoriteto definirajo, in obratno: če je nekdo postavljen kot avtoriteta, mu avtomatsko pripišejo ustrezne lastnosti). To so prinesli s sabo, mi pa jim na to nismo odgovorili tako, da bi jim ustregli, ampak smo poskušali uveljaviti koncepcijo vzgojitelja, ki ni avtoriteta in ne ustreza otrokovi predstavi o njej. Tako nastane nekakšna praznina: vzgojitelj hoče biti nekaj, otroci ga hočejo za nekaj drugega; rezultat je konflikt (tudi notranji, v otrocih).

— V začetku prvo srečanje okolja in protiokolja povzroči pri otrocih predvsem nekakšno travno, saj so postavljeni v čisto drugačno situacijo, ki je sicer bolj permisivna od vsakdanje, jih pa zaradi ne navajenosti bolj šokira kot represivna (to velja zlasti za začetek).

— Travnica, ki nastane, je uporabna v terapevtske namene.

— Prav v šoku, ko otrok (ali kdor je že v tem procesu) »zgubi tla pod nogami«, se poveča njegova receptivnost (ko je vržen iz vsakdanjega tira, kjer je sicer slep za vse drugo in sam sebi zadosten).

— Reakcija na odrekanje avtoritete je najprej zahtevanje avtoritete: obračanje na vzgojitelja, ki naj odloči o vsaki, tudi najmanjši stvari (iz tega je mogoče videti, da otroci že intenzivno doživljajo novo situacijo, v kateri avtoritete ni, so je pa še vedno vajeni od drugod in jo zahtevajo).

— Opazne so različne stopnje prilagoditve na neavtoritarno situacijo; nekateri so vse do konca pogrešali red in mir in policaja nad sabo; drugim se je situacija prej pokazala kot taka, ki omogoča večjo stopnjo samorealizacije. To je hkrati tudi dokaj zanesljiv indikator za nivo socialne zrelosti (starejši, zlasti dekleta, so najmanj pogrešali avtoriteto, pri otrocih od 11—13 je bilo opaziti največje pogrešanje avtoritete, konkretno mame).

— Ponotranjena družina, ki jo otroci prinesejo s sabo, je tudi še blizu vprašanja avtoritete (čeprav se otroci od 9 do 14 let verjetno manj identificirajo s starši kot mlajši);

— Vendar pa smo imeli opravka s specifično situacijo: pri nekaterih še nenormalna navezanost na starše, pri drugih že zelo močna neodvisnost.

— Po prvem šoku so začeli prevzemati vedenjske vzorce svojih staršev še bolj kot sicer (staršev sicer ne poznam dosti, vendar je nekakšen poprečen primer takega vedenja zadosti znan); otroci verjetno doma nima'jo točno takih vzorcev, v tej vakuumski situaciji pa so najprej reagirali tako, kot opažajo, da doma reagirajo starši; s tem naj bi dokazali nekakšno odraslost, po drugi strani pa se jim to zdi najbolj varno oz. konformno, ker starši pač že vejo, kako se je treba vesti. Tako prihaja tudi do ambivalentnih čustev do staršev — po eni strani sprejemanje, po drugi odbijanje (primer dekleta, ki jo je prišla mati obiskat, pa najprej sploh ni hotela ven, potem pa ji je cel dan lagala, kako da jo tu zatirajo, iz česar je bil potem cel kažin). V tej interakciji me je zelo motilo to, da otroci niso bili taki, kot so, »niso igrali svoje vloge«, če naj se tako psihološko izrazim, ampak da so čisto shizofrenično izbirali med različnimi vlogami (staršev, vzgojiteljev, učiteljev ...).

— Privatništvo: bilo je zelo izrazito (zlasti pri dekletih) in za nas zelo moteče. Ta pojav po vsej verjetnosti ni specifičen za te, t. i. »ve-

denjsko motene» otroke, ampak je dosti bolj splošen, je simptom neke miselnosti v družbi; že v prvem delu sva predpostavljala, da so »vzgojna načela zdravilišča« nekako reprezentativna za vzgojo v družbi, kakr- na je (dopuščene so nekatere izjeme).

— Vsekakor tudi to pomeni okolje, čeprav bi ga srečali tudi dru- gje.

— Ob tem se odpira še eno vprašanje, ki vodi malo v stran, je pa v zvezi s celotnim pisanjem: ker terapija te kolonije izhaja v čim- manjši meri iz simptomatike, se ni omejevala samo na tisto, kar je bilo kategorizirano kot vedenjske motnje, ampak je zadevala tudi druge vedenjske vzorce, pri katerih smo soglašali, da so za bolj zdrave odno- se neustrezni.

— Čeprav smo deloma poznali simptomatiko, smo se temu sku- šali izogniti (izhajati iz tu-in-zdaj), pri čemer smo ugotovili, da so otro- ci, s katerimi smo imeli opravka, nekoliko težavnejši kot otroci v po- prečju, ki bi jih pa vseeno ne mogli imenovati normalni.

— Šlo je za to, da se po eni strani pojem »vedenjske motnje« spremeni, tako da zganjamo terapijo z vsemi vedenjskimi vzorci, ki jih dojemamo kot neustrezne, ne pa samo s tistimi, ki so kot takšni zapisani (s čimer se sicer okličemo za razsodnike o ustreznosti in tako stopimo na vroče področje ideoloških temeljev našega početja).*

Poleg tega, da je bila to ena od najbolj motečih stvari, je bila tu- di ena od najbolj zakoreninjenih in tu napredek ni bil tako velik kot n. pr. v doživljanju neavtoritarne situacije.

— Privatništvo se je manifestiralo v skrivanju svojih predmetov, nepripravljenosti deliti slaščice, krajah (ki so simptom privatništva, ne pa kak »greh«), pa tudi v grabljenju hrane — zlasti n. pr. na celo- dnevnih izletih, kjer se je jedlo brez prave potrebe, iz nekakšne pa- ranoje.

— Čeprav je bil prav pri deljenju hrane proti koncu dokaj opa- zen napredek.

Komoditete in komfort meščanskega življenja: TV, svoja soba ipd.: v tem primeru nam je prišla nekako prav faktična omejenost s situ- acijo: n. pr. televizije enostavno nismo mogli gledati po navodilih od zunaj in to je bilo za terapijo čisto koristno, saj globoko dvomim, da bi televizija pozitivno učinkovala na terapijo. Je faktor, ki je usmerjen nasprotno; spada med elemente okolja, ki generirajo pojave, s kate- rimi smo imeli opravka.

— Televizija bi odigrala podobno vlogo kot obiski staršev, čeprav verjetno manj intenzivno.

— (že zato, ker je na Rakitni slaba slika).

— resentimenti po domačem udobnem avtoritarnem življenju.

2.2. Vzgojitelji kot predstavniki protiokolja

— Poteze protiokolja smo skušali vsiliti otrokom, čeprav ne mi- sliva, da smo bili idealni predstavniki protiokolja, da nismo prinesli s sabo nič okolja.

— Vsiliti: vprašanje nasilja, h kateremu se bo treba še malo vrniti.

— Skušali smo najti antipode reakcijam: oni so zahtevali avtorite- to, mi smo jim jo odbijali; demonstrirali smo drugačne vedenjske vzorce (nedestruktivne, neagresivne); skušali smo biti manj paranoični v zvezi s hrano; dali smo jim feedback, ko smo sami razgrabili hrano tako kot oni. Verjetno bi bilo dobro v prihodnjih kolonijah poskusiti s postopno eliminacijo privatne lastnine.

— Treba bi bilo takoj na začetku pripraviti dispozicije, ki bi omo- gočale progresivno eliminiranje, ne pa takoj od začetka nastopiti s silo (tu ni bilo ne enega ne drugega).

* Naslov nekoliko misli na to.

— Naš način življenja je bil bolj na ravni »biti sam in biti v skupini« (čeprav smo imeli zelo malo priložnosti biti sami, kar je tudi organizacijski kiks), medtem ko otroci niso znali biti niti sami niti v skupini. Zato nismo hoteli biti enkrat nad njimi, drugič stran od njih, ampak bolj poleg njih in mimo njih; manifestirati naše življenjske vzorce, da bi jih oni videli in eventualno preizkusili oz. sprejeli. N. pr. emocionalno doživljanje, receptivne sposobnosti ipd.

— Še vprašanje nasilja (gre za nasilje znotraj kolonije, navzven je to obdelano na drugem mestu): glede na to, da so ti otroci sami precej nasilni, je bil problem, kako to agresivnost zmanjšati, kanalizirati v sprejemljive oblike; po drugi strani pa, glede na to, da vzgojitelj noče biti reduciran na svojo funkcijo, ampak hoče biti on sam kot človek, je problem v tem, da ti otroci tudi sami zelo intenzivno provocirajo nasilne reakcije. Vprašanje je bilo, ali naj se agresivne reakcije vzgojiteljev eliminirajo ali naj se ustrezno usmerijo. Od vsega začetka sem bil mnenja, da je lahko agresivna reakcija (podobno kot sva napisala za zunanje okolje) v neki določeni situaciji pozitiven feedback, ki odseva otroku njegovo ravnanje. Nasilno je bilo tudi to, da smo razgrabili hrano, vendar se vsi stranjamo, da je bil efekt pozitiven. Ravno tako je pozitivno, če otrok čuti, kdaj je dosegel tisto mejo, kjer je tolerantnost (ki je bila eno od naših prvih načel) bistveno zmanjšana. To je orientacija, ki je v običajnem okolju verjetno nima v neizkrivljeni obliki: n. pr. učitelji, ki se delajo skrajno tolerantne, igrajo angelsko vlogo, vlogo žrtve (o kateri je bilo tudi že govora) in se izogibajo nasilni reakciji, pri čemer pa otroci visijo v praznem in ne vejo, kaj s svojim dejanjem povzročijo.

Ko pa učitelji izgubijo živce, sledijo histerične reakcije, ki jih otrok nujno doživi kot krivico, ker so izražene na tak način, da jih drugače ne more doživeti. Potrebno pa je, da ostre reakcije otrok ne doživi kot kazen, ampak kot odgovor na svoje dejanje. Če tega ne doživi kot kazen, potem je to lahko feedback, sicer pa se razumevanje in občutenje in avtorefleksija prekrije z občutkom krivde, prizadetosti, krivice, želje po maščevanju ipd.

3. Sklep

Upava, da bo najina razprava plodno prispevala k razvoju pedagoške vede na Slovenskem.

Kot sva že v uvodu povedala, analiza ni končana. Rezimé osnovnih izsledkov ni podan, prav tako ni končne besede o odnosu med okoljem in protikoljem. Vendar meniva, da tega ni težko razbrati iz teksta samega. Meniva tudi, da izsledki niso uporabni le pri načrtovanju in izvedbi prihodnjih terapevtskih kolonij, ampak da so vsaj nekateri aspekti uporabni tudi širše, saj so iz te analize razvidna n. pr. opažanja o bistvenih značilnostih vzgoje pri nas, kakor so se nama pokazale med najinim enomesečnim vzgojiteljskim delom na Rakitni.

Ustvarjeno v Šempetru pri Gorici v pojemajočem poletju 1975 ob poslušanju Jana Garbareka, Keitha Jarretta, Garyja Burtona, Béle Bartóka, Allman Brothers Band, Draga Mlinarca, Larryja Coryella, Ralpa Townerja, Carle Bley, Gata Barbierija in Doorsov

Bojan Baskar & Srečko Fišer

NEKATERA IZKUSTVA IN PROBLEMI NEAVTORITARNE VZGOJE (sociološki esej)

Posvečam svojim staršem, ki so kljub generacijskim in idejnim razlikam našli dovolj poguma za razumen dialog s sinovoma.

... In da mora vzgojitelj sam biti vzgajan ... (K. Marx) »Samoupravljanje ima neskončno veliko vzgojno vrednost« (A. S. Neill)

U v o d :

Naloga te razprave je, prvič, teoretsko pojasniti pojem (ne)avtoritarne osebnosti in pojem neavtoritarne vzgoje in, drugič, seznaniti se z praktičnim potekom take vzgoje. Seveda je to le nekakšno uvajanje, podane bodo najnujnejše informacije. V prvem delu bo govor zlasti o dognanjih znanega nemškega filozofa in sociologa Adorna in psihologa Schmidbauerja, v drugem pa bo prikazan model neavtoritarne vzgoje na primerih nekaterih otroških vrtcev, šol, »pedagoških« komun. V tretjem delu se bomo konfrontirali z izkušnjami ene od prvih terapevtskih kolonij pri nas, ki je temeljila na neavtoritarnih vzgojnih prijemih.

I. (Ne)avtoritarna osebnost

Raziskava Adorna in sodelavcev (The authoritarian personality, 1950) je ena najboljšežnejših proučevanj karakteristik avtoritarne osebnosti. Adorno je izhajal iz predpostavke, ki je bila pozneje verificirana, da se politična, družbena in ekonomska stališča ljudi tvorijo preko posebnega modela mišljenja, ki je izraz skritih potez individualnega karakterja. Ta se formira v procesu (primarne) socializacije. Ugotovljena je bila korelacija med sindromom antidemokratske orientacije (antisemitizem, etnocentrizem, konservativnost) in sindromom avtoritarne osebnosti. F. skala, skonstruirana za merjenje avtoritarnosti (oz. antidemokratskih potez v strukturi karakterja), je pokazala devet karakteristik avtoritarne osebnosti:

1. Konvencionalizem. Rigidna fiksacija na vrednote srednjega razreda: pokorščina, spoštovanje avtoritet; tega se mora otrok najprej naučiti. Dostojen človek se izogiba slabih navad in vedenja.
2. Avtoritarna submisivnost. Nekritična stališča do idealiziranih avtoritet v skupini. Odvisnost od avtoritete.
3. Avtoritarna agresivnost, ki se izraža v takih stališčih: ostro je treba reagirati nasproti ljudem, ki rušijo konvencionalne vrednote. Potrebna je trdna disciplina in eliminirati je treba vsako deviacijo.
4. Antiintraceptivnost. Odklanjanje subjektivnega, fantazijskega in sentibilnega.
5. Praznoverje in stereotipnost. Vera v mistične vzroke, ki določajo usodo posameznika. Mišljenje v rigidnih kategorijah.
6. Mišljenje, ki bazira na pojmu moči. Identifikacija s tistimi, ki imajo moč. Dihotomija: gospostvo-podložnost, voditelj-spremljevalstvo, močan — šibak.
7. Destruktivnost in cinizem: odklanjanje humanosti in splošna sovražnost.
8. Projekktivnost. Projekcija nezavednih nagonskih impulzov na zunanji svet.
9. Pervertirana seksualnost. Pretiran interes za seksualne perverzije, ki jih ostro obsojajo, toda večkrat omenjajo.
Stališča: homoseksualce je treba ostro kaznovati.

Avtoritarna osebnost se oblikuje v določenih odnosih staršev do otrok, zlasti v primerih strogega in rigidnega nastopanja staršev, ko ti od otrok zahtevajo brezpogojno disciplino in ubogljivost. Značilno je poudarjanje varnosti statusa in abstinence od vsake spontane manifestacije. Pri otrocih se zato razvija sovražnost do staršev, ki pa se ne sme usmeriti vanje, zato to sovražnost potlačijo, identificirajo se z avtoritarnimi starši in jih idealizirajo. Svoje sovražne impulze pa projicirajo na tiste družbene skupine, ki so v manjšini in imajo nižji družbeni status.

Karakteristike avtoritarne osebnosti so v resnici obrambni mehanizmi, ki preprečujejo izražanje potlačenega sovraštva do avtoritarnega očeta. Strah pred lastnimi sovražnimi impulzi pripelje individua do rigidne organizacije osebnosti, do stereotipnega mišljenja in bežanja od ukvarjanja z lastnimi doživljaji ter v obsodbo vsega, kar odstopa od konvencionalnih vrednot.

Verjetno je v nekaterih postavkah in rezultatih, do katerih je prišel Adorno, mogoče diskutirati, toda ne moremo se spuščati v to. Adornovo raziskavo omenjamo zato, ker je v šestdesetih in sedemdesetih letih (zlasti v dobi antiavtoritarnega študentskega gibanja v ZRN) postala vir, iz katerega so zajemali mnogi, ki so se teoretsko ali praktično ukvarjali (in se še ukvarjajo) z antiavtoritarno vzgojo.

Tako je M. von Freyhold, Adornova učenka, prišla do ugotovitve, da postane avtoritarizem permanentna dispozicija šele takrat, ko med primarno in sekundarno socializacijo obstaja kontinuiteta in se ti med seboj prepletata.

Nemški sociolog Schwendter pa poiskuje sestaviti skalo za merjenje karakteristik neavtoritarne osebnosti. V tej zvezi se večkrat omenjajo: toleranca, pacifizem, internacionalizem, seksualna svoboda, nekonformizem, eksperimentiranje na področju vzgoje, učenja, družine ipd., solidarnost, participativna demokracija, spontanost, kreativnosti itd. Vse te nesistematično naštetne karakteristike imajo že na prvi pogled nasprotni predznak kot tiste, ki so značilne za avtoritarno osebnost.

Treba pa je pripomniti, da sta tako »avtoritarna osebnost« kot »neavtoritarna« idealna tipa. Tako je M. V. Freyhold ugotovila, da se z A-skalo, ki so jo skonstruirali v sociološkem seminarju v Frankfurtu in ki deloma temelji na Adornovi F-skali, da »meriti« le klasični avtoritarni sindrom, medtem ko se »fleksibilnih oportunistov« ne da identificirati — zato je treba razviti novo tipologijo. Po drugi strani pa imajo tudi neavtoritarci včasih nekatere avtoritarne poteze (in obratno).

Omenil bi še, da so se še pred drugo svetovno vojno pojavile teorije (in raziskave), po katerih je patriarhalna družina tista, ki formira avtoritarne osebnosti. Bila naj bi »ideološka tovarna buržoazne družbe«. V skladu z meščansko moralno in ideologijo hočejo starši vzgojiti pridnega in ubogljivega otroka. Da bi bilo to možno, mora priti do represije seksualnosti. Družina je apostrofirana kot dramatično polje medsebojnega vpliva subjektivnih (naravnih) potekov in objektivnih družbenih procesov. Stopnje družinske socializacije registrirajo transformacijo ekonomskih in ideoloških procesov v psihične. Znan je zlasti Wilhelm Reich in v manjši meri Horkheimerjev projekt Avtoriteta in družina (1936).

Razlika med avtoritetom in avtoritarnostjo

Ko govorimo o primarni socializaciji,* smo na nekakšiem »biološkem« področju. Odrasel (starši) je za otroka avtoriteta »po naravi«.

* Strah, da bi starši otroka zapustili, evocira pri njem pogojno refleksno reakcijo, tako da se tudi pozneje, ko odraste, podvrže tistim, ki so nad njim. Starši namreč otroka frustrirajo, otrok zato do njih občuti agresivnost, ki pa je ne sme pokazati. Kot korelat nastopi pri njem strah in občutek krivde. Ta strah pa je s strani staršev manipuliran in perpetuiran. Tako se vzpostavi avtoritaran odnos (Mendel, lit. pod 4).

Otrok namreč ne imitira le načina vedenja staršev, ampak tudi njihov emocionalni »ton«. Prirojen nagon po posnemanju tako postavlja starše kot avtoriteto. To pa seveda ne implicira avtoritarne vzgoje. Nasprotno. Doba kljubovanja pri majhnih otrocih (2—3 leta) ni nujna faza, ampak kaže na pretiranost zahtev po adaptaciji. Pogoste kljubovalne reakcije so znak, da je vzgojitelj preveč avtoritar. Zato po mnenju Schmiedbauerja ne gre toliko za antiavtoritaro vzgojo kot za vzgojo s čim manj represije (represionsarme Erziehuig). To je toliko bolj važno poudariti, ker v zadnjem času pogosto enačijo antiavtoritaro vzgojo z *laisse-fair* vzgojo, kar pa je čisto zgrešeno.

Tako Lippit in White razlikujeta tri stile vodenja: **avtoritarni** (avtoritarni, dominantni), **demokratski**, **laisse-faire**. V prvem vse zadeve ureja vodja. Tisti, ki so v taki skupini, se čutijo manj zadovoljne, so manj spontani. Tekmujejo za pohvalo vodje, so podredljivi in si hočejo vsak zase pridobiti moč. Značilno je iskanje »grešnega kozla«, nekoga, ki se razlikuje in ki naj bi bil odgovoren za vse napake v skupini. Popolnoma so odvisni od vodje in sami nič ne naredijo. Pojavljata se frustracija in agresivnost (ki je značilna tudi za *laissez-faire* vzgojo). Otrokom ne gre za to, da bi vzpostavili dobre odnose z vrstniki, ampak so centrirani na vodjo.

Za demokratski stil vodenja je značilno, da so odločitve sprejete na podlagi mnenja vseh. Vodja da na izbiro različne alternativne informacije in prepusti skupini, katera bo izbrala. Ne daje ukazov in ne sili posameznikov, temveč čaka, da se sami odločijo. Ne izogiba se pohvali ali graji, vendar mora vsako pohvalo ali grajo utemeljiti. V vsakem primeru skuša prevzeti vlogo aktivnega člana skupine in kot tak šele lahko apelira na skupino.

V *laissez-faire* stilu igra odrasel oz. vodja čisto pasivno vlogo in malo skrbi za to, kaj skupina dela. Sicer na začetku reče, da ga lahko kdo vpraša za nasvet, toda ne sodeluje pri odločitvah skupine. Dejani in storitev članov skupine ne skuša ovrednotiti.

To, kar je treba imeti pred očmi, je po mnenju Schmiedbauerja, razlika med **demokratsko** in **laissez-faire** vzgojo. Ta razlika pa je identična z razliko med avtoriteto (se pravi »stvarno«, dejansko avtoriteto) in avtoritarnostjo. Sinonima za demokratski stil vodenja ali vzgoje sta socialno integrativna vzgoja (Anderson) in permisivna vzgoja (pri nas npr. Bergantova).

Nekatere raziskave so pokazale, da močno prevladuje avtoritarni stil vzgoje (in vodenje), tako naj bi bilo 97 odstotkov vseh učiteljevih komunikacij oziroma izrazov v razredu avtoritarne narave. Pri nas je isto ugotovila dr. Bergantova: »Pri tem pa najbrž ni nič novega to, kar so pokazale nekatere empirično zasnovane diplomske naloge študentov pedagogike, da so vzorci represivnega vzgajanja v Sloveniji še dokaj splošni in se le s težavo umikajo.«

Da bi se učitelj izognil avtoritarnim vzorcem, bi moral poznati poleg frontalnega pouka razne oblike individualnega dela z učenci in različne tehnike skupinskega vodenja in pouka.

(Naj omenim še, da se izrazi avtoritarna, represivna, dominantna vzgoja uporabljajo kot sinonim).

Pri roki imamo podatke, iz katerih je razvidno, da je 81 odstotkov manj inteligentnih otrok strogo vzgojenih (avtoritaro), tako vzgojenih inteligentnih pa je le 14,7 odstotka (po Schmiedbauerju). Različni avtorji (Getsels, Jackson, Harwey) so ugotovili, da so bili kreativni otroci deležni bolj demokratske vzgoje.

Mantell, ki je proučeval osebnostno strukturo ameriških prostovoljcev v Vietnamu, je dognal, da so bili ti strogo vzgajati in da izhajajo iz avtoritarnih družin.

Po mnenju Schmiedbauerja pa so se spremenile mnoge značilnosti avtoritarne osebnosti, ostala pa je bazična, agresivna intolerantnost.

Mnogo ljudi identificira antiavtoritaro vzgojo z odklanjanjem čistoče in urejenosti ter reda. V resnici ne gre za odklanjanje tega, mar-

več za vprašanje, kako doseči pri otroku čistočo in red. Antiavtoritar-
na vzgoja se sklicuje na prostovoljnost otroka, gre ji za vzgojo, ki bo
otroku omogočila, da bo sam usmerjal svoje sposobnosti, potrebe in
naloge.

Praktični poizkusi v smeri antiavtoritarne vzgoje (permisivna).

II. Izkušnje z neavtoritarno vzgojo

Eden izmed najbolj znanih poizkusov je Summerhill, internatska
šola, ki jo je ustanovil A. S. Neill leta 1921 v Angliji. Vendar pa to
ni prva šola take vrste, leta 1889 je Cecile Reddie ustanovila šolo ime-
novano Abbotaholme, K. Hahn pa 1903. Gordonstoun. Omenil bi še
Wero Schmidt, ki je 1921 inicirala v Moskvi tako imenovani »otroški
laboratorij«.

Takoj je treba reči, da je psihoanaliza (zlasti pa Freud in Reich)
odigrala največjo vlogo pri formiranju Neillovih libertinskih peda-
goških konceptov.

Ker Sumerhill še vedno obstaja, je evidentno, da je Neillov peda-
goški eksperiment uspel. Njegov pedagoški motto je, da ni problema-
tičnih otrok, temveč da so le problematični starši. »(Otroka) prepu-
stiti samemu sebi in ne dovoliti vpliva odraslih, tako da se razvija
glede na svoje možnosti«. Po njegovem je otrok po naravi razum-
en in realističen in je treba to dejstvo v vzgoji maksimalno upošte-
vati.

V Summerhillu je udeležba pri pouku prostovoljna, ni domačih
nalog in ne izpitov. Hišni red in vse, kar je v zvezi z življenjem skup-
nosti (učencev in pedagogov), je skupno prediskutirano na demokra-
tično vodenih tedenskih sestankih. Tu se govori o pravilih (in dejavno-
stih), nujnih za obstoj skupnosti, se jih odpravlja in postavlja nove ali
izboljšuje. Vsak član ima en glas, od najmlajšega učenca do učitelja
in celo samega ustanovitelja. Niella (ta je pred kratkim umrl). Nekateri
otroci oziroma učenci so se udeleževali strokovnih predavanj, ki jih
je prirejal Neill. V vzgojo je treba pritegniti tudi občutke, emocije in
nagone in ne samo razum. Osnovni moment osebnosti je v seksual-
nosti. Zlasti je na Neillove nazore o otroškem spolnem nagonu vpli-
valo srečanje z Reichom. Vir mnogih težav, konfliktov in napetosti
vidi Neill v nerazrešeni seksualnosti. Seveda je v teoriji bolj radikalen
kot v praksi. To pa je tudi razumljivo, saj oblasti in starši ne bi toleri-
rale šole, v kateri bi se npr. štirinajstletnicam delila kontracepcijska
sredstva in bi bili uradno dovoljeni seksualni odnosi. Je pa seksualna
prosvetljenost del naravne otroškosti in v tem je Neill opravil pomemb-
no delo. Spolna vzgoja (ki ne pozna puritanske sramežljivosti) je se-
stavni del pouka. Kar se tiče ljubezenskih odnosov učencev, jim za to
ne dajo priložnosti, a jih tudi ne ovirajo, če do takšnih odnosov pri-
de. Na kakšen kompromis je moral biti Neill pripravljen, o tem nam
priča tale primer: Neill opazi, da sta šestnajstletnica in sedemnajstlet-
nik, ki sta pred kratkim prišla v Summerhill, pozno ponoči še vedno
skupaj. Reče jima, da nima nobenih moralnih predpisov, kar se tiče
predsodkov, kar se tiče njunega razmerja, toda pove jima, da bo šola
v finančnem pogledu prizadelo, če bi dekle zanosilo. Šola bi namreč
prišla pri oblasteh in starših na »slab glas«. Prve je ne bi več tolerirale
in drugi ne bi več pošiljali svojih otrok v to šolo in tako ne bi bilo
zadosti denarja itd.

Delo, igra, gledališče, šport so sestavni deli življenja v Summer-
hillu. Pred časom je obstajalo pravilo, po katerem je moral vsak uče-
nec delati na polju 12 ur tedensko, učitelji pa po 2 uri. Kmalu pa so
se otroci naveličali delati in so na skupnem sestanku odpravili to opravi-
lo. Ko so potem začeli graditi zdravstveno postajo, za kar so se sku-
paj odločili, so učenci zahtevali plačilo in niso hoteli delati, tako da
so zgradbo naredili učitelji sami. Ko pa so otroci čez nekaj časa po-
trebovali shrambo za kolesa, so jo naredili čisto sami in v kratkem ča-
su. Neill je iz takih izkušenj sklepal, da so **interesi otrok usmerjeni na**

neposredne potrebe, prihodnost jih ne zanima. Kar navadno okvalificirajo za lenobo, je otrokova nezainteresiranost ali slabo zdravstveno stanje. To velja za otroke in mlade od osmega leta naprej. Drugače je z otroci od treh do osmih let. Le-ti so zelo delovni in radi pomagajo. Vzrok zato je v njihovi identifikaciji z odraslimi. Po mnenju Neilla naj ne bi bilo za otroke in mladino do 18 leta v zdravi civilizaciji delo obvezno.

Veliko pozornost v Summerhillu posvečajo spontani in neplanski igri. Zdi se, da gledališče fungira kot vrsta psihodrame. Tekste pišejo otroci oz. učenci sami in le redko učitelji. Prav tako učenci poskrbijo za kostume in sceno. Udejstvujejo se tudi pri plesu in glasbi ter športu.

Avtoritarne odnose v Summerhillu eliminirati z uvedbo samoregulacije učencev (in učiteljev). Neill je to takole formuliral: »Samoupravljanje ima neskončno veliko vzgojno vrednost.« Obstajajo pravila in zakoni in s tem seveda tudi tisti, ki jih kršijo. Kazni so v glavnem denar (odtrgajo jim od žepnine ali denarja za kino). Vse prestopke (npr. če prodajo obleko, plezajo na drevesa, se slabo obnašajo v kinu, kradejo itd.), ki so jih zapazili učenci sami ali učitelji, obravnavajo na skupnih sestankih.

Pojavi agresivnosti, destruktivnosti in laži so aktualni in je treba precej truda, da se jih odpravi. Agresivnost, ki je posledica osvražnosti (t. j. pervertirane ljubezni, npr. do staršev), je mogoče ozdraviti le z ljubeznijo, ker »ljubezen izzove ljubezen in sovraštvo sovraštvo«. Lažejo otroci iz strahu in če ta izginja, izgine tudi laganje. Kar se tiče destruktivnosti, ki jo morajo otroci nekako izživeti, pa Neill pripominja, da bi moral biti človek milijonar, da bi otrokom dal popolno svobodo (otroci namreč poškodujejo in uničijo mnoge predmete in naprave).

Kritiki očitajo Neillu zlasti to, da ne reflektira političnih konsekvenc v dvojnem smislu. V Summerhillu da se zbirajo samo otroci premožnih staršev in intelektualcev, se pravi, da je ta šola dostopna samo eliti. Po drugi strani pa da je ta šola le osvobojen otok sredi represivne družbe, kamor se morajo otroci vrniti. Na to pa niso niti pripravljene, saj nekateri avtorji poročajo o majhni frustracijski toleranci pri otrocih, ki so nekaj časa preživeli v Summerhillu.

Poleg teh očitkov, ki niso brez podlage, je ena glavnih pomanjkljivosti Summerhilla v tem, da učenci nimajo prostora, kjer bi lahko bili nekaj časa sami, preveč so izročeni skupinski dinamiki. Skupinska vzgoja ima kljub svoji superiornosti tudi nekatere negativne aspekte. Ti pa so postali očitni tudi v kibucih.

Vzgoja v kibucih

Kibuc je agrarna naselbina z nekaj industrije. Ponavadi živi tu 1000 do 2000 prebivalcev. Kibuc je ekonomska, politična in socialna enota, vendar ni avtarktičen. Vsa lastnina pripada skupnosti. Nekaj privatne lastnine je dovoljene šele pred kratkim; člani dobijo tudi »žepnino«. Organizacija vsakdanjega življenja temelji na samoupravljanju.

Vzgoja otrok je kolektivna. Otroci in mladina žive v posebnih ločenih prostorih (oziroma hišah) od četrtega dneva po rojstvu. Starši imajo stike z njimi, vendar kljub temu, da so omejeni, pride do intenzivnejšega odnosa med starši in otroci kot v normalnih družinah. Starši delajo določen čas in so potem čisto prosti, ni jim treba skrbeti za gospodinjstvo, ki je skupno, ne za nego in oskrbo otrok. Otroci, stari eno do dve leti, pridejo v malo otroško hišo, kjer sta dve ali več skupin po šest otrok. Imajo skupno sobo za igro in jedilnico. Od tretjega leta in pol do četrtega so v otroškem vrtcu, kjer ostanejo do sedmega leta. Od sedmega do dvanajstega leta so v otroški hiši, kjer jih že navajajo na samoregulacijo. Od trinajstega do osemnajstega leta pa so v mladinski hiši.

Značilno je, da se sicer tipična ojdipovska situacija ne razvija. To pa zato, ker otroka že od rojstva navajajo na to, da ne pripada samo star-

šem ali eni osebi. Družina eksistira le v psihološkem, ne pa v strukturalno funkcionalnem smislu.

Prednosti kolektivne vzgoje:

- starši se v prostem času nemoteno ukvarjajo z otroci in s tem oboji zadovoljijo svoje potrebe drug po drugemu,
- starši se ne pojavljajo kot nekaj vsemogočnega, ampak kot prijatelj,
- škodljivi vpliv staršev (npr. če so nevrotični) je zmanjšan na minimumu, prav tako nimajo priložnosti otroke tiranizirati,
- otroci imajo občutek gotovosti, ker skupnost sprejme nase vso skrb in odgovornost za njihovo oskrbo in eventuelni študij in se jim ni treba bati ločitve staršev, še posebno, ker so ženske ekonomsko samostojne.

Slabosti:

- otrok nima možnosti biti sam, da bi vzpostavil notranji dialog s svojim jazom, in na ta način kompenziral vsepovsod prisotno kolektivno ozračje,
- ta problem je zlasti opazen med teenagerji.

Zelo razširjeno mnenje, da je prezgodnja ločitev otroka od matere škodljiva in nevarna, ni potrjeno, nasprotno, nekateri avtorji (npr. Bettelheim) so mnenja, da je to prvi pogoj za »otroke prihodnosti«.

Socialno-pedagoške komune

so posebne oblike skupnosti, kjer po pravilu živi 4—8 mladih skupaj z enima ali dvema socialnima delavcema ali pedagogoma. V ZRN jih imenujejo še mladinska stanovanjska skupina, mladinske kolektive ali komune in vzgojne kolektive. V našem primeru gre za komune, nastale v kontekstu socialnega dela. V zadnjem času so se namreč razvile podobne ustanove za pomoč odpuščenim mladim kaznjencem, kot tudi komune, kjer je poudarek na terapevtskem delovanju, npr., za narkomane. V knjigi*, iz katere povzemam nekatere zanimive ugotovitve, je govor o tistem delu mladine, ki je po socialnem izvoru, poklicu in življenjski perspektivi del delavskega razreda, in sicer tistemu delu, ki je podvržen procesu »marginalizacije« (potiskanju na obrobje družbe); to so »kandidati za lumpenproletariat«.

V letu 1969 nastali prvi kolektivi so bili mišljeni kot alternativa vzgojnim domovom; nekdanje gojence naj bi motovirali za boj proti metodi adaptacije in kapitalističnemu družbenemu sistemu.

Osnovni postulati nove vzgoje so:

1. odprava fiksacije na avtoriteto, konkurenčnega vedenja in potlačevanih mehanizmov;
 2. učenje solidarnosti s kooperacijo v skupnosti in v hiši ter z integracijo v skupino;
 3. zavedati se je treba osamitve in izolacije, ter ju odpraviti;
- Socialne sposobnosti se razvijajo, če se mladi za uveljavitev svojih interesov na ustrezen način organizirajo. Na ta način se osvobodijo svoje izolacije in ujetosti v usodo;
4. odprava pritiska po storilnosti in internaliziranih občutkih krivde;
 5. izboljšava izobrazbene in delovne situacije, pri čemer je treba spodbujati delovno motivacijo;
 6. bistvene naloge so v pojasnitvi ekonomskih protislovij, razvoju in okrepitevi jaza in delovne sposobnosti.

Kar se tiče organiziranosti in upravljanja, prevladujejo tale načela: samoupravljanje, odpovedi uporabe disciplinskih in avtoritarnih metod, člani so v kolektiv sprejeti prostovoljno, samovzgoja vseh s posredništvom kolektiva, tako da skupno življenje ni definirano z »laissez faireom«.

* Lit. pod št. 9.

Skupni sestanki so enkrat ali dvakrat tedensko. Predmet diskusije so koncepti samovzgoje in samoorganizacije (tako npr: je bil v eni komuni ustanovljen gospodarski odbor, ki je skrbel za finance in razdeljeval kuhinjska opravila med člane; za vzdrževanje čistoče v celi hiši je bil narejen načrt, tako da je bilo čiščenje skupno in ob določenih terminih: sklenili so, da se morajo vsi, razen šolarjev, zaposliti in prispevati v skupno blagajno najmanj 200 mark mesečno itd.), posredovanje izkustev, pogovor o odnosu v komuni itd.

Evidentno je, da je akcent v povezavi kolektivne samovzgoje s protikapitalističnim političnim angažmajem. Za nas je važno to, da se v tako obliko interakcije med vzgojiteljem in vzgojenimi (v tem primeru so to »vedenjsko oz. delikventni moteni«) priti do rezultatov, ki so spodbudni, čeprav za nas morda ni aktualen moment politične angažiranosti in organizacije. Videti je, da število takih komun narašča in da se bodo morali s tem sprijazniti tudi centri za socialno delo, ki so do sedaj finančno in strokovno podpirali te poizkuse v manjši meri. Zdaj se ti socialno pedagoški kolektivi srečujejo z mnogimi težavami, obstajajo precejšnje fluktuacije, dosti je obiskov, ki skupino motijo, prav tako občasnih bivanj; predvsem pa so problemi z oblastmi, s centri za socialno delo in večkrat tudi s policijo. Odnosi med socialnimi delavci oziroma pedagogi in »gojenci« so včasih kritični, prvi se znajdejo v dvojni vlogi: po eni strani morajo opravljati funkcijo kontrolorja, po drugi strani pa pojasnjevati mladini vzroke njihove marginalne situacije.

III. »V sosednji koloniji otroke kaznujejo, pri nas pa ni kazni, imamo pa zato sestanke«*

Kako je bilo z avtoriteto in avtoritarnostjo v TK? Je TK bazirala na anti-(ne)-avtoritarni vzgoji? Že skoraj uradna interpretacija TK je ta, da so glavni principi zaobseženi v treh kategorijah: skupinsko vodenje, neavtoritarni vzgojni prijemi in spodbujanje k verbalizaciji občutij in notranjih napetosti. Že takoj pa lahko povsem kategorično (iz)rečemo trditve, da antiavtoritarnost lahko opredelimo kot centralen ali pa čisto marginalen pojem (oz. komponento). Ne moremo je namreč izolirati od vseh aspektov in segmentov v vsakdanjem življenju TK. To pa z drugimi besedami povedano pomeni, da je bila neavtoritarna vzgoja (atmosfera) realizirana toliko, kolikor so se samorealizirali otroci in vzgojitelji.

Gotovo pa je, da za neavtoritarno vzgojo ne zadostuje ideološko prepričanje in še tako dobri nameni, temveč da je neizogibna uporaba nekaterih metod, »tehnik« (poznavanje skupinske dinamike, razne tehnike za intenziviranje verbalnih in neverbalnih komunikacij v skupine, metode relaksacije ipd); po drugi strani pa je nujna neka emocionalna naravnost (ton) kot npr: tolerantnost, komunikabilnost (toda tudi receptivnost), zmožnost vživetja v otroka itd.

Po mojem mnenju lahko govorimo o dveh bistvenih karakteristikah TK, ki sta se izoblikovali skozi a) proces negacije institucionalnega reda, b) proces formiranja neavtoritarne osebnosti (oz. atmosfere).

Oba procesa sta medsebojno odvisna in simultana.

*

* Izjava 13-letnega gojenca TK (terapevtske kolonije) na enem od sestankov skupnosti.

** Avtorju članka se zdi potrebno, da opozori na dejstvo, da je bil v TK le opazovalec, čeprav ne gre zanikati njegovih intenzivnejših kontaktov z otroki in vzgojitelji.

Negacija (dezinstitucionalizacija) institucije

TK* je nastajala v konfrontacijah. Te so bile zunanje in notranje. Poskušajmo sestaviti taksonomijo teh konfrontacij:

- A) TK* — uprava mladinskega zdravilišča
TK — vaško okolje
TK — javno in strokovno mnenje
TK — starši**
- B) vzgojitelji — gojenci (oz. otroci)
vzgojitelji — vzgojitelji
otroci — otroci
vzgojitelji — vodstvo TK

V prave konflikte so prerasle konfrontacije zlasti na relaciji TK — uprava zdravilišča, ter TK — vaško okolje. Ostale konfrontacije so se pojavljale kot konflikti le sporadično. Ne bomo se spuščali v analizo narave teh konfrontacij, saj je večina njih opisana v drugih člankih (v tej številki o njih pišeta Bojan in Srečo).

Vse te konfrontacije (konflikti) so indikator nekega določenega razpoloženja, določene naravnosti, ki priča o inventivnosti (za nekatere šokantnosti) nekega početja. Nenadoma so se socialno akumulirane napetosti razkrile v doslej nepoznani luči. TK je vzdržala tako na notranjem kot zunanjem sektorju. Pravzaprav se je pokazalo, da je bila možna konstruktivna razrešitev le na podlagi obeh procesov, na katerih je TK bazirala. Se je TK konstituirala kot protiokolje? Če izhajamo iz določenega pojmovanja protiokolja*, mora biti odgovor negativen. Prihaja do substitucije protiokolja in protiinstitucije. Protiokolje nam namreč označuje mrežo protiinstitucij (na makro nivoju to pomeni, da gre za takšne institucije, ki se samoodpravljajo z realizacijo samouprave in z odpravo hierarhije vlog). Taka protiinstitucija pa je bila ravno TK. Lahko pa rečemo, da je fungirala kot začasno (oz. občasno) protiokolje.

Zgodil pa se je paradoks, ki pa je precej običajen: otroci (gojenci) so (vsaj) v začetku **zahtevali institucijo** in institucionalni red. Zahtevali so vzgojitelja kot imitacijo lastnih izkušenj z »Očetom« (pa naj bodo to starši, učitelj, psiholog itd.). Institucija kot ekstrapolacija družinske matrice (D. Cooper). Zgodilo pa se je, da so se otroci znašli v amorfnih in skoraj kaotičnih situacijah: v skupinah ni bilo nobene fiksne razdelitve vlog na bazi nadrejeni (ki naj bi usmerjal celotno delovanje) — podrejeni (ki naj bi se k njemu obračali in se mu podrejali). Odpadla je možnost psevdovzajemnosti (pseudomutuality — teorijo o tem je razvil Wynne, glej tudi lit. pod št. 10). Kooperacije nenavajeni otroci so »postali« agresivni in destruktivni. Verjetno je bila ta faza odreagiranja nujna in je treba nanjo gledati kot na instruktivno pot do »osebne rasti« tako otrok kot vzgojiteljev.

»Naj (otroci) izkolnejo ta svet«, je to obdobje komentiral eden od vzgojiteljev in imel je prav, kljub vsem neprijetnostim in konfliktom, ki jih je tak način vedenja sprožal.

TK je imela svoja pravila in prepovedi (npr. ne sme se oddaljevati preveč od skupine, ni lepo drugim govoriti o težavah, ki jih nekdo ima v skupini, npr. če je neuretik itd.), toda teh je bilo dosti manj, kot je navadno. Otroci so bili z njimi seznanjeni že prvi dan bivanja

* Sestavljajo otroci (gojenci), vzgojitelji, strokovno vodstvo.

** Posebna ostrejša oblika konfrontacije je bila na relaciji vzgojitelji-starši ter v prefinjeni obliki otroci-starši (gre za obiske staršev).

* P. Schwendter: Theorie der Subkultur, glej tudi D. Satar: Sociologija in alienacija, Časopis za kritiko znanosti ... št. 4—5, 1974, str. 12.

v koloniji in so o njih večkrat diskutirali v skupini. In kar je bilo najbolj očitno; ni bilo vgrajenih mehanizmov sankcioniranja. Odsotnost takšne vrste feed-backa vzgojiteljev pa je, kot že rečemo, v otrocih v začetku zbujal vtis dezorganizacije (anomalije).

Izhajamo iz Goffmanove teorije o primarni in sekundarni prilagoditvi instituciji (lit. pod št. 11) in se vprašujemo, na kakšen način in s kakšno strategijo so se otroci prilagodili TK. Še prej je treba omeniti, da TK ni imela fiksiranih in strogo razdelanih ciljev in sredstev, s katerimi bi jih dosegli (v tem smislu je bila eksperimentalna). Otroci (pacienti?) namreč niso bili objekt obdelovanja in terapije; lahko pa rečemo tudi tako: če otroci to niso bili, potem so bili »vzgojitelji — terapevti« objekti otrok. To se je dogajalo v dvojnem smislu: v smislu izživljanja enih nad drugimi, do česar je prišlo le v nekaterih primerih (relacija objekt — objekt) in v smislu odpravljanja distance na vseh nivojih — vzgojitelji so se pustili učiti od otrok (relacija subjekt—subjekt). Goffmanovo teorijo tako lahko sprejmemo le z neko bistveno korekturo^{*}. Primarna prilagoditev (akceptiranje ciljev in pravil TK) vsaj na začetku ni eksistirala, lahko pa bi o njej (pri nekaterih otrocih) govorili o drugi polovici kolonije (glej prispevek Tamare). Prevladovala je sekundarna prilagoditev (ne priznane bolj ali manj ilegalne izmaknitve institucionalnem redu). So pa to strategijo vzgojitelji **pospeševali** in ni veljala za nujno zlo (seveda pa niso bile možnosti za to strategijo neomejene).

V tej zvezi je v TK potekalo pestro notranje življenje (wunderlife) — sistem procedur in kompromisov z vzgojitelji (»oblastjo«), ki so posledica sekundarne prilagoditve. Oglejmo si primer **izmaknitve** (notranjega življenja kolonije):

Domenjeno je bilo, da bo v soboto zvečer kres ali taborni ogenj; čeprav so se otroci s tem strinjali, kakega posebnega navdušenja ni bilo med njimi. Tako so morali vzgojitelji, ko se je začelo mračiti, kar resno priganjati nekaj gojencev, ki se jim nikakor ni dalo iti. Kres je bil v nekem zapuščenem kamnolomu, v podnožju hriba, oddaljen kakih 200—300 m od zdravilišča. Ko smo vendarle prispeli na to mesto, so nekateri posedli, drugi so se ukvarjali z drvni, vendar je bilo vse skupaj slabo pripravljeno. Med vzgojitelji je šel glas o dveh dekletih, ki sta zginili nekam, verjetno kadit cigarete. Sedel sem med otroki in se nekaj pogovarjal. Očitno je bilo, da pravzaprav samo mlajši s pričakovanjem spremljajo celotno dogajanje, medtemko so starejši izgledali čemerni in nezainteresirani. Naenkrat je izbruhnil glasen prepir med dvema fantoma. Ne spominjam se natančno, kako se je začelo, niti, kaj je bil povod. Mislim pa, da je bilo tako: eden je drugemu rekel nekaj, kar temu ni bilo povšeči, in ta ga je nazaj kolerično nadrl, drugi pa seveda ni »šparal«. Izbruh pritajene napetosti in rivalstva. Nato sta skočila drug v drugega in se začela obdelavati, nakar smo ju potegnili narazen. Marko je imel za pasom nož (rabil ga je za izdelavo lokov in puščic) in to je izzvalo dodaten bes pri Samu. Plaz kletvic v zelo agresivnem tonu se je kar nadaljeval. Nenadoma je Samo poln besa in s solzami v očeh demonstrativno zapustil prizorišče. Ko se je scena malo umirila, sem vstal in se napotil za njim. Kmalu sem ga dohitel. Na moje pripombe in vprašanja ni odgovarjal, pa tudi ni pokazal, da sem mu odveč ali da mu »težim«. Utihnil sem in molče sva šla proti zdravilišču. Kmalu se je z njega kar usulo: »Pizda mu materna, samo izziva, zmeraj me izziva. Čisto sem popizdil. Ubil ga bom. Če bi imel sekiro, bi mu glavo razbil« itd. v takem stilu. Malo

* Kljub svoji pretežno protiinstitucionalni usmeritvi je TK še vedno posedovala nekatere institucionalne poteze. Ali kot pravi F. Basaglia, treba bo še naprej vztrajati v protislovni situaciji; uporabljati institucijo, ki jo odklanjajo, opravljati terapevtsko delo, v katerega niso prepričani (to je usoda »terapevtske skupnosti«). Lit. pod 12.

pred vhomom sva se ustavila in skušal sem izvedeti, zakaj je pravzaprav tako »popizden« in zakaj ga Marko izziva. Odgovora seveda nisem dobil (in ga verjetno tudi nisem mogel dobiti). Čez nekaj časa sem izvedel, da sta oba »cvikala« na neko punco iz Marjetine skupine. Verjetno pa se je v teh kletvicah in grožnjah skrivalo še kaj več. (Samo je npr. pred časom doma poskušal narediti samomor.) Za kompleksnejšo psiho-analitsko interpretacijo bi bilo treba več napora in znanja ... Vstopila sva v sobo in izkazalo se je, da sta tu še dva fanta iz iste skupine, ki sta se tudi izognila kresu. Ko sem ju vprašal, zakaj sta šla od skupine pri kresu, sta rekla, da je ta kres »za en kurac«, da je to le za male in da bi takšne prireditve morale biti posebej za mlajše in posebej za starejše. Na moje vprašanje, kaj pa jih privlači ali zanima, sta odvrnila, da je to ples in glasba, pa »pičke« (toda ker imajo s temi zadnjimi le malo izkušenj, jih bolj gledajo). Bil pa je ravno ples v zdravilišču; rekli so, da gredo tja. Samo se je začel preoblačiti, vmes pa je poročal o svojem sporu z Markom in se bo kmalu čisto umiril. Vprašal sem jih, če grem lahko z njimi; nič niso imeli proti in smo odšli na plesišče. Na ploščadi se je ob zmerni pop glasbi zvijalo precej fantov in deklic. Sedli smo in opazovali. Ena ali dve dekleti iz plesišča sta začeli nagovarjati Samota, naj gre plesat, njemu pa je bilo nerodno in ni hotel iti. Nazadnje se je le vdal in se pridružil plesu. Isto je naredil Janez, Jure, plašen 13 letni fant, pa je obšel na stolu in radovedno opazoval ...

Evidentno je, da so se ti trije fantje izognili enemu od ritualov skupnosti (kresu — taborni ognji so bili skoraj vsak teden na programu) in so skušali sami poiskati druge kanale za samoekspresijo (oz. zadovoljitev svojih potreb). Kaznovani niso bili, pač pa so vzgojitelji v naslednjih dneh bolj poskrbeli za ples in za boljšo glasbo, kot je bila prej. So pa bile še druge izmaknitve, ene so se vključevale v permissivno ozračje kolonije, druge so bile ekstremno »pobalinske«.

Neavtoritarna osebnost

Izhajajoč iz poznavanja karakteristik (klasične) avtoritarne osebnosti in osebnega znanstva z vzgojitelji lahko rečem, da so bili vzgojitelji (pretežno?) neavtoritarno usmerjeni. Kolonija je bila zanje testiranje lastnih osebnih antiavtoritarnih potez in testiranje prepričanja, da je mogoče v vzgoji prakticirati neavtoritarni stil. Kaj pa otroci? Pri njih moramo biti previdni s kakršnimikoli izjavami. Na začetku je bilo pri večini opaziti dve potezi: avtoritarno submisivnost in projektivnost (glej Adorno). Pozneje so se (verjetno) vedno bolj seznanjali s skupinsko senzibilnostjo; pridobili so posluš za druge in neko mero tolerance, kar je polagoma vodilo k zapuščanju agresivnega in egocentričnega vzorca vedenja. Za njih so bile zelo pomembne čisto druge izkušnje z odraslimi (vzgojitelji).

Razkranje konformnosti (banalen primer: mati je na sestanku po koloniji poročala o 10-letnem sinu, ki je hotel tudi v šolo nositi ogrlico, ki mu jo je dala vzgojiteljica, ona pa mu tega ne pusti, nosi jo lahko le doma, pa še to si je moral, vse kaže, izboriti). Spet druga mama je povedala da se 10-letni sin, ki je bil prej vedno tog in melanholičen, zdaj sprosti, ko tolče po bobnu, tretji v prostem času veliko riše itd. Vsega tega so se naučili v koloniji — šele ta je vsaj za nekatere predstavljala življenjsko situacijo, ki je spodbujala, motivirala, provocirala ... Ena od možnih poti k samoaktualizaciji.

Nesmiselno bi bilo sedaj govoriti o tem, da so se otroci v koloniji znebili svojih latentnih in manifestnih avtoritarnih potez in da so vzgojitelji na drugi strani verificirali svojo ideološko antiavtoritarnost. Dogajalo se je nekaj drugega: oboji (in ne samo oni) so bili vpleteni v na trenutke srhljivo intenzivno dogajanje ... Blagodejni sledovi ...

Franko Adam

I. LITERATURA:

1. Th. Adorno: Studien zum autoritären Charakter (Suhrkamp, 1973).
2. W. Schmiedbauer: Erziehung ohne Angst (dtv, 1974).
3. M. V. Freyhold: Autoritarismus und politische Apathie (Ev. Verlagsgesellschaft, 1971).
4. G. Mendel: Plädoyer für die Entkolonisierung des Kindes- Soziopsychanalyse der Autorität (Walter V., 1973).
5. M. Bergant: Permisivna in represivna vzgoja (Sod. pedagogika, št. 5/6, 1971).
6. I. V. Bönnighausen, J. Dreissbach-Olsen: Experiment Erziehung- Antiautoritäre Erziehung — und was nun? (Verlagsgesellschaft R. Müller und Schulfernsehen, 1973).

II.

7. A. S. Niell: Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung (rororo, 1971).
8. B. Bettelheim: Die Kinder der Zukunft (V. F. Molden, 1971).
9. Liebel, Swoboda i. dr.: Jugendwohngemeinschaften — Alternative zur Fürsorgeerziehung (Juventa V. 1972).

III.

10. A. Kos Mikuš: Dynamika obiteljskega života i emocionalni razvoj djeteta (Arhiv za zaščitu majke i djeteta, 2—3, 1973).
11. I. Kuvačić: Sub-kultura ali kontrakultura mladih (Časopis za kritiko znanosti ... št. 2—3, 1974).
12. F. Basaglia: Die negierte Institution oder die Gemeinschaft der Ausgehossenen (Suhrkamp, 1971).

... v Veliki Britaniji in prav naključno, ker sem začel zanimivo raziskovati s temi idejami — s politično teorijo, med katerimi so druge kole in stvari naredili kritiki, je začel novo kolektivno raziskovanje, na principih avtoritarne vzgoje. Ves čas se je bil namreč zavedal, tudi v otušku in mladinski psihologiji in praksi tudi s psihanalizo. Število strokovnih počastitev in v letih je postala njegova črna smrtovna spona: njegova knjiga, zbirka »Summerhill« (1962), se pojavila v prvem tisku. Pri nas je izšla leta 1968. »Summerhill« pred leti objavljala »Kritika znanosti« (Nedovno pedagogična sredstvo je približno takle: Otrci pomenijo odobravanje — ljubezen in odobravanje. Gremi nad njim in ga s svojo priljubljenostjo svojih sodobnikov in nekaterih obratnih teorij je vzgojiteljstvo. To je, ki velikokrat povzroči nepopravljivo škodo v razvoju otrokove osebnosti v tem smislu, da eden njegovih problemov ni problematičnost otrok, temveč problematičnost staršev odziva vzgojiteljev. Neč je raje rekel, da ni slabok mislec, ampak predvsem praktični raziskovalec in človek, neč a profesor filozofije, vendar so njegova teoretična razmišljanja prepletena z osebnimi izkušnjami, delovnimi izkušnjami, iz katerih v določeni meri potegne praktična logična konsekvence, medtem ko v nekaterih drugih povsem empiričnih. Njegova najbolj občutljiva in najbolj točna je vprašanje politične opredelitve. Neč je bil v začetku svojega pedagoškega delovanja aktiven udeleženec vseh njegovih političnih in socialnih gibanj; od čez leta in leta se razvijalo, da bila njegova politična in socialna teorija svoje teoretične osnove, od katera pa je tudi njegovo razmišljanje nad naučno komunikacijo strokovno, ki v svojih razmišljanjih ni bila prazna, ampak problematičnost, ki se povezuje med seksualno in politično razmišljanje. Neč se je bil bolj odločno kot Reich odvil od političnega udeleževanja in do konca ostal »neobčutljiv«, politično brezobčutljiv, nezainteresiran za človekove probleme in za celotno družbeno-politično razmišljanje vseh pedagoških razprav. Neč, ki v kapitalističnem svetu svoje otroke ne naučil, ki se kapitalizmu ni in antagonistična (med drugimi je nečeno ukinil navedeno avtoritarne sisteme in dosledno uvedel svoj kolektivno vzgojitelstvo, v katerih se ne neč mejni točki

NEKAJ MISLI O PROBLEMIH SPOLNE VZGOJE

(ob Neillovi knjigi »Summerhill«)

Remember when you were young,
you shone like the sun.
Now there's a look in your eyes,
like black holes in the sky.
You reached for the secret too soon,
you cried for the moon.
Threatened by shadows at night,
and exposed in the light.
Nobody knows where you are,
how near or how far.
Pile on many more layers
and I'll be joining you there.
And we'll bask in the shadow of yesterday's triumph
and sail on the steel breeze.
Come on you boy child, you winner and loser,
come on you miner for truth and delusion, and shine!

Pink Floyd, Shine On You Crazy Diamond

Namesto uvoda: Alexander Sutherland Neill (1883—1972), Škot po rodu, je študiral angleščino na edinburški univerzi, učil dvanajst let po škotskih državnih šolah in nato še dve leti v Londonu. Leta 1921 je v Dresdenu s sodelavci ustanovil internacionalno šolo, ki se je kmalu preselila v Avstralijo. 1924. leta se je vrnil v Veliko Britanijo in prav makarenkovsko spet začel oziroma nadaljeval s tem delom — s petimi otroki, nad katerimi so druge šole in starši naredili križ, je začel novo šolo/kolonijo. Summerhill, na principih neavtoritarne vzgoje. Ves čas se je bil namreč ukvarjal tudi z otroško in mladinsko psihologijo in precej tudi s psihoanalizo. Število otrok je počasi raslo in z leti je postala njegova šola svetovno znana; njegove knjige, zlasti »Summerhill« (1962), so prevajali v mnoge tuje jezike. (Pri nas je izvlečke iz »Summerhilla« pred leti objavljala »Naša žena«.) Neillov pedagoški credo je približno takle: Otrok potrebuje odobravanje — ljubezen in odobravanje. Grmeti nad njim in ga s silo prikrojevati svoji podobi ali neki drugi izbrani normi je vzgojiteljev fiasko, ki velikokrat povzroči nepopravljivo škodo v razvoju otrokove osebnosti; v tem smislu jedro mnogih problemov ni problematičnost otrok, temveč problematičnost staršev oziroma vzgojiteljev. Neill je zase rekel, da ni globok mislec, ampak predvsem praktik/izvajalec (a doer, not a profound thinker), vendar so njegova teoretska izvajanja prepletena z osupljivo lucidnimi, daljnosežnimi spoznanji, iz katerih v določenih primerih potegne precizno logično konsekvenco, medtem ko v nekaterih drugih površno simplificira. Njegova najbolj občutljiva in najšibkejša točka je vprašanje politične opredelitve. Neill je bil v začetku svojega pedagoškega delovanja aktiven udeleženez takrat novega psihoanalitičnega gibanja; od Freuda in Reicha (z Reichom sta bila osebna prijatelja) je povzel večino svoje teoretske osnove, od Reicha pa najbrž tudi njegovo razočaranje nad nemško komunistično stranko, ki v svoji ortodoksni ni bila pripravljena problematizirati teze o povezavi med seksualno in politično represijo. Neill se je še bolj odločno kot Reich odvmil od političnega udejstvovanja in do konca ostal »nevtralen«, politično brezbarven, nezainteresiran za širši družbeni kontest in za očitne družbeno-politične implikacije svojih pedagoških nazorov. Neill, ki v kapitalističnem svetu vzgaja otroka po načelih, ki so kapitalizmu tuja in antagonistična (med drugim je recimo ukinitel hierarhično avtoritarni sistem in dosledno uvedel razvito obliko samoupravljanja v koloniji), se na neki mejni točki

odločno uštavi in nam zatrdi, da ga družbeno-politični kontekst ne zanima, to ni predmet njegovega ukvarjanja in on prav gotovo ni homo politicus. Že sam predgovor k »Summerillu« pa živo izpričuje njegovo neprikrito osebno prizadetost ob današnjem stanju in perspektivah zahodne civilizacije — to poglavje je ena sama lamentacija zavzetega družbenega kritika, ki ga la condition humaine spravlja v grenak revolt in zaskrbljenost. Ob koncu predgovora pa še navede ilustrativen majhen dogodek iz šolske prakse:

Učiteljica je pri pouku zgodovine pripovedovala otrokom o Neronu. »No, otroci, po vsem tem, kar sem vam povedala, kaj mislite, je bil Neron dober ali slab človek? Ti, Billy.« Billy: »Prosim, tovarišica, meni ni nikoli nič naredil.«

Ob tem Neill grenko pripominja: Billyjeva filozofija vlada današnjemu svetu...¹ Če tebi ni nič hudega, zakaj bi te vznemirjala beda drugih... Ta poudarjena Neillova ugotovitev, »Billyjeva filozofija vlada današnjemu svetu«, ima svojo težo in sporočilo, vendar ostaja v okvirih starega meščanskega humanizma, katerega diapazon pa je za uspešen spopad z billyjevskimi filozofijami seveda daleč premajhen. Ta teoretski manko je pri analizi Neillovega pedagoškega dela težko prezreti, vendar je hkrati tudi jasno, da to ni zadosten argument za diskvalifikacijo njegovega v jedru revolucionarnega teoretskega doprinosa. Osrednji predmet Neillove raziskave, i.e. pojmovanje in odnos do otrokove osebnosti, je namreč radikalno, kritično in zelo konstruktivno obdelan, in v tem smislu dragocen prispevek ne samo naprednim pedagoškim teorijam, ampak naprednim družbenim prizadevanjem našega časa nasploh.

Non omnis moriar.

Brez uvoda: Zakaj razpravljati o spolnosti? En razlog je neveličastno dejstvo, da ni kupa peska, v katerega naš noj ne bi skrtil svoje glave, če gre za to kočljivo vprašanje. Naslednji razlog se jasno pokaže, če poskušamo analizirati bistvene komponente sporočila, ki ga daje povprečni odgovor na vprašanje, zakaj NE razpravljati o spolnosti. Poskuse osvobajanja spolnosti od mistifikacije in tabuiranja smo vse preogosto tudi pri nas obravnavali kot »buržoazno vulgarizacijo«, v politično neangažiranih krogih kot napad na dostojnost, ali v najboljšem primeru kot nekaj irelevantnega in torej nepotrebne. Pričujoči zapis nima nobenih pretenzij, kar zadeva znanstvenosti ali sistematičnega pristopa k problematiki — gre samo za nekaj drobcev iz razmišljanja o določenem aspektu človekovega življenja v določeni skupnosti. Tudi ne odpira vprašanja, zakaj je situacija prav takšna in ne drugačna — za to bi bila potrebna kompleksna študija, ki bi obdelala celo vrsto ekonomskih, političnih in kulturno-zgodovinskih momentov ter adekvatno analizirala specifične probleme in protislovja naše današnje situacije. Marica Dekleva v »Temeljnih značilnostih socialistične etike in morale« piše: »Moralna vzgoja mora potemtakem posredovati človeku vse moralno izkustvo družbenega razvoja. Če naj človeka osvobaja, mora nujno odgovoriti na vprašanje, **zakaj** je prišlo do določenih moralne norme, omogočati mora razumevanje moralnih norm.«² (podčrtala A. J. —S.) Osvetliti ta »zakaj« pa je, kot rečeno, obsežno podvzetje, ki bi zahtevalo veliko mero sistematičnega interdisciplinarnega dela. Zadovoljujem se torej s skromnim poskusom ugotavljanja, kako je v splošnem danes s spolno vzgojo v naši socialistični družbi — kaj se dogaja v naših družinah, v šolah, kaj predlagajo teoretski prispevki kompetentnih, kaj posredujejo sredstva javne pomunikacije, kakšni so odmevi v naši zavesti.

Danes najbrž ni več strokovnjakov, ki bi trdili, da otroci in mladostniki ne doživljajo nikakršnih seksualnih vzgibov ali da ne registrirajo

¹ A. S. Neill: Summerhill; Pelican Books, 1968, str. 13.

² M. Dekleva: Temeljne značilnosti socialistične etike in morale; v knjigi O socialistični etiki in morali, Založba obzorja Maribor, 1972 str. 20.

tovrstnih izkustev ljudi v svoji okolici. Kakšen je torej naš odnos do tega njihovega dogajanja? Očitno je, da je še večina današnjih staršev in vzgojiteljev doraščala v obžalovanja vredni seksualni represiji in z močnimi občutki krivde in sramu v zvezi s telesnostjo. To pa je posredno tudi eden osnovnih problemov v spolni vzgoji njihovega otroka. John Holt je za motto svoje knjige »Freedom and Beyond« zapisal: Boj se človeka, ki se počuti zaslužjenega. Hotel bo narediti sužnja iz tebe.³ Kako torej prekiniti ta začarani krog?

V spolni vzgoji gre v osnovi za tri vprašanja: — v kakšni luči odrasli (zavestno in nezavedno) predstavijo otrokom vrednost, mesto in pomen seksualnosti v človekovem življenju; — kako jim razložijo proces človekove reprodukcije; — kakšen je odnos odraslih do paraseksualnega in seksualnega udejstvovanja otrok in mladostnikov. Najprej pa se je seveda treba odločiti, ali je spolna vzgoja v socializmu potrebna ali ne, in če je, kaj je cilj teh prizadevanj. Dr. Jože Potrč se v »Socialistični etiki in morali« sklicuje na mnenje priznanega sovjetskega pedagoga A. S. Makarenka in navaja njegovo »sarkastično obračunavanje z gosposkimi teorijami«:

Vsekakor moramo priznati, da je Makarenko popoln v obrambi osnovnih pridobitev spolne vzgoje pred buržoazno vulgarizacijo. Vulgarizacija je v tem, da posamezni buržoazni pedagogi mislijo, da so iznašli nekaj novega in izvršili revolucijo, ko govorijo »resnico o spolnem«, nudeč otrokom spolni pouk vseskozi docela naturalistično. Nekateri seksologi tako hudo pretiravajo v »iskrenosti«, da zahtevajo, da se morajo že desetletni otroci poučiti o **skrivnosti rojstva** (podčrtala A. J. —S.) in seveda tudi o spolnem življenju **lastnih staršev**. V **Knjigi za starše** Makarenko sarkastično obračunava s temi gosposkimi teorijami. Navaja primer, ko je oče privedel petletnega sina, da bi videl, kako njegova mati rodi. Poleg te najbolj grobe oblike »spolnega pouka« omenja »idealne« starše, ki bi želeli spolni problem »pojasniti« tako, da bi ta postal nekako nespolen, nekako drugačen, čistejši, višji. Vendar se je izkazalo, pravi, da **skrivnost rojstva** (podčrtala A. J. —S.) nima dveh variant. Kar se tiče »strašnih posledic« za človeški rod zaradi pomanjkanja spolnega pouka na višji znanstveni stopnji, ki ga zahtevajo spolni revolucionarji, pravi Makarenko, je treba vedeti, da od začetka sveta ni bil zabeležen niti en primer, da bi mladi ljudje, ki so stopili v zakon, ne imeli dovolj predstav o **skrivnosti rojstva**, pravzaprav o **tajni spočetja**.⁴ (podčrtala A. J. —S.)

Mogoče bi bilo zanimivo prelistati almanaha, ki so od začetka sveta beležili to kroniko. Mogoče res ni zabeležen noben tak primer, ampak tu gre nesporno za vprašanje zaupanja — namreč za vprašanje, ali so bili anketirani res vsi mladi ljudje, ki so stopili v zakon . . .

Makarenkova implikacija je jasna: spolna vzgoja pravzaprav ni potrebna, ker otroci in mladostniki sami nekje načrpajo dovolj predstav in konotativnega vedenja o seksualnosti, erotiki, odnosih med spoloma in ljubezni nasploh. To seveda drži, proces seznanjanja z momenti in mehanizmi človeške seksualne prakse se nedvomno odvija tudi brez zavestnega sodelovanja staršev/vzgojiteljev. Vendar pa ravno za to gre, ay, there's the rub. Proces preobražanja družbe je na področju družbene zavesti zelo počasen, in dokler splošna družbena kvaliteta pojmovanja in zadržanj do človekove seksualnosti in psihosocialnih procesov na tem področju ne doseže neke bistveno drugačne, socialistične orientacije, je spolna vzgoja posameznika nedvomno potrebna, in to zlasti v okviru družine oziroma v okviru alternativne osnovne celice. Tu imajo starši in vzgojitelji pred sabo kompleksno nalogo (za katero se večinoma težko odločajo, ker dejansko zahteva ogromno vsestranskega napora) — revizijo in preorientacijo svoje lastne seksualne vzgojenosti in svojih zadržanj do telesnosti nasploh. In ker se ta preorientacija (kjer se sploh

³ J. Holt: Freedom and Beyond, Pelican Books, 1973, str. 5.

⁴ J. Potrč: O socialistični etiki in morali; Založba obzorja Maribor, 1972, str. 212.

dogaja) praviloma dogaja zelo počasi, je vsaka naslednja generacija skoraj v celoti spet podvržena istemu kondicioniranju, vzgojena v isti način dojemanja in vrednotenja svojega telesnega bivanja in dogajanja.

Ustavimo se za trenutek ob tistih Kakarenkovih »skrivnostih rojstva« in »tajnah spočetja«. Skrivnost rojstva, tajna spočetja. Operativni besednjak nazorno nakazuje mistifikacijo in tabuiranje reproduktivnih in seksualnih človekovih funkcij, tisto mistifikacijo, ob katero kot na neviden neprobojen zid naleti otrok že pri svojih prvih poizvedovanjih. Vse je zavito v nejasen oblaček, za katerim zavezano ruto v kljuno križi dolgonoga stara štorčlja. (To je eden tistih primerov, ko ima laž dolge noge, pa ga Bevk ni opazil.) Seveda pa ne gre samo za mistifikacijo in tabuiranje seksualnosti — povsem analogno se odvija proces obravnavanja (vsega) telesnega nasploh. Izhodiščna točka je razdelitev človeškega na telesno in duhovno, kar je oboje treba obvladovati; telesno v smislu potlačitve, duhovno v smislu razvijanja in izpopolnjevanja. Vzpostavljanje in vzdrževanje tovrstnega kondicioniranja se kaže (bolj ali manj direktno, in je bolj ali manj zavedno) v odporu in gnusu do telesa in njegovih funkcij in v povečevanju superiornosti intelekta.

Potrč: Značilna za seksologe, ki si prizadevajo za posebno spolno vzgojo otrok, je njihova zahteva, naj se »človeška spolnost« osvobodi »grešnega in sramotnega, prepovedanega in prekletega«. Ta zahteva je pravzaprav odgovor na krščansko asketsko moralo, na krščansko »proti-spolno« razpoloženje. To tendenco sprejemajo tudi mnogi marksisti, tako da pogosto zaidejo v drugo skrajnost ter nasedejo buržoazni vulgarizaciji in cinizmu. Človeška spolnost je namreč delikatno področje, o katerem se ne govori na cesti in po salonih, kot na primer o prebavi, ker je intimna in se je ne deli z vso družbo. Konec koncev tudi o zadovoljevanju ostalih telesnih potreb brez nuje ne govorimo, ker se v kulturnem okolju šteje to za manjvredno.⁵

Naša kulturnost bo torej razdelila človeka na spiritus in fizikus, priznala duhu zveličavnost in se odrekla telesu kot dognano manjvrednemu aspektu človeške dejanskosti. Na ta način so z eno samo učinkovito gesto zaprta vrata obljubljenе dežele »vsestranskega razvoja«, o katerem toliko govorimo in pišemo in beremo. Kako si torej naša kulturnost v praksi, na način konkretnih prizadevanj, predstavlja utiranje poti k vsestranskemu razvoju, ostaja razmeroma nejasno. Potrč nadalje pravi, da je človeška spolnost delikatno področje (kar nedvomno tudi je), in da o njej ne moremo govoriti kjerkoli, ker je intimna in se je ne deli z vso družbo. Tukaj ni povsem jasno, kaj je implikacija teze **spolnost je intimna**. Ali avtor meni, da človekove konkretne osebne realizacije spolnih potreb in želja nimajo svojega družbenega obeležja? Ali se spolnost, ena od oblik človekovega udejstvovanja v življenju določene skupnosti, lahko skrije za zaveso privatnosti, intimnosti, in se tako izogne družbenemu obravnavanju svoje specifične problematike?

Reich: V okviru naše razredne borbe smo našli dovolj časa za ukvarjanje s problemi športa, gledališča, religije, radia. Zakaj nismo prav tako dosledni pri problematiki seksualnosti mladine? Če se strinjamo, da smo se doslej izogibali temu vprašanju, si moramo razjasniti, zakaj je temu tako.

Navidezni vzrok je dejstvo, da upamo, da se bomo s tem, da vprašanja spolnosti ne bomo obravnavali, lahko v celoti posvetili revolucionarnemu delu in tako poudarili razliko med nami in tistimi buržoaznimi tipi, ki osredotočijo svoje zanimanje na problem spolnosti, in ki ne naredijo nič drugega, kot da brbljajo o tem. Takšno rezoniranje nas je pripeljalo v resno napako. Mnogi od nas so hoteli spolnost sploh zanemariti kot nekaj nebitnega ali celo »buržoaznega«. Lekcija, ki jo je dala realnost, pa je drugačna: zmotili smo se. Problem spolnosti moramo rešiti na revolucionaren način, in sicer tako, da izdelamo jasno

⁵ J. Potrč, citirano delo, str. 214.

seksualno-politično teorijo in nadaljujemo od teorije k seksualno-politični praksi, in integriramo oboje v celotnost proletarskega gibanja. To je, o tem smo prepričani, pravilna pot do neke definitivne rešitve problema.⁶

Tudi naša pedagoška teorija se še zmeraj nerada sooča z dejstvom, da bi morala zavzeti **bistveno drugačna stališča tudi na tem področju**, če naj govorimo o revolucionarni samoupravljalni pedagogiki. Na žalost so poskusi v tej smeri vse prehitro zavrnjeni kot buržoazni ali pedološki. Tudi »pedološko« je namreč še zmeraj aksiomatičen argument, ki sam po sebi takoj diskvalificira vsako nadaljnjo diskusijo. Žal. Malo je marksističnih pedagogov, ki bi bili pripravljeni uvideti, da je pedološka teorija učinkovito obdelala nekatera vprašanja, ki so bila drugod zamenjana, in da bi te obdelave utegnile biti kot integracijski elementi relevantne tudi za našo samoupravljalno pedagogiko. Neillova pedagoška šola, na primer, je med drugim temeljito obdelala prav vprašanje spolne vzgoje. Neill najprej zahteva od staršev kritično introspekcijo v smislu kritičnega poznavanja samega sebe in svojih osebnostnih problemov. Staršem ponuja v razmislek vprašanja, kot je recimo tole:

Sem jezen na sina, ki preklinja, ker sem sam bil strogo vzgajan, s klofutami in pridiganjem, v strahu do boga, v spoštovanju do nepomembnih družbenih konvencij, v močni seksualni represiji?⁷

S tem se repertoar seveda nikakor ne zaključuje; osebni problemi staršev lahko izvirajo še iz cele vrste drugih momentov. **Kakršenkoli že njihov izvor**, anatema otroka problematičnih staršev je onipotentni zakon perpetuacije, po katerem bodo starši praviloma prenesli na otroke večino svojih negativnih zadržanj, svojih inhibicij, frustracij, strahov in nezadovoljstev.

V Bergmanovih »Scenah iz nekega zakona« se Marianne in John pogovarjata o svojem seksualnem življenju in o Marianninih problemih v zvezi z njeno seksualno zavrtostjo:

Marianne: Zdaj poslušam. Popolnoma objektivno.

John: Včasih se vprašujem, zakaj dvigava toliko prahu okrog tega problema. Saj je to, da ima človek seksualne odnose s partnerjem, vendar povsem elementarna zadeva. Ljudje niso iz tega nikoli delali kakšnega groznega problema. Sam pa mislim, da je vse skupaj krivda tvoje matere. Ampak tebi seveda ni všeč, če to rečem.

Marianne ob koncu pogovora opazi, da hči še ne spi.

Marianne: Ampak, Kajsa, kaj ne spiš?

Karin: Ne.

Marianne: Zakaj ne?

Karin: Nočem spati, ker potem tako grozno sanjam.

Marianne: O čem sanjaš?

Karin: Vsakokrat, ko zaspim, sanjam, da je vojna.

Marianne: Bi popila kozarec mleka?

Karin: Bi, prosim.⁸

Galeša, Gartner, Palir: Zgodnje otroštvo je obdobje prve socializacije. Brez besed, s posnemanjem, otrok srka številna stališča, zadržanja in vedenje ljudi, s katerimi živi — najprej od staršev, nato od učiteljev in drugih. Mati pa še vedno nastopa kot organizator otrokovih izkušenj.⁹

⁶ W. Reich: *The Sexual Struggle of Youth*, v knjigi *Radical Psychology*, Tavistock Publications, 1973, str. 221.

⁷ A. S. Neill, citirano delo, str. 291.

⁸ I. Bergman: *Scener ur ett äktenskap*, Norsted & Söner, 1973, str. 70, 73.

⁹ Galeša, Gartner, Palir: *Vzroki osipa v osnovni šoli*, Založba obzorja Maribor, str. 50.

Razen principov, ki jih otrok »podeduje« v procesu vzgoje, ki jo posreduje splošna kvaliteta najožjega okolja, so odločilnega pomena tudi principi, ki jih starši otrokom privzgojajo zavestno. Na področju spolne vzgoje so to večinoma prohibicijski principi, ki so tem izrazitejši, čim bolj obremenjen je odnos staršev do lastne seksualnosti.

Neill: Mi odrasli smo bili poškodovani že v otroštvu, in na področju seksualnosti ne bomo nikoli mogli biti zares svobodni. **Zavestno** smo mogoče lahko svobodni, lahko si celo prizadevamo organizirati spolno vzgojo za otroke, vendar se bojim, da v podzavesti ostajamo takšni, kakršne nas je naredilo kondicioniranje v našem otroštvu — seksualnost sovražimo in bojimo se je.¹⁰

V primerih, za katere ta Neillova teza drži (in bržkone drži za visok procent staršev), je edino, kar starši/vzgojitelji na tem področju lahko konstruktivnega naredijo za otroke, prizadevanje, da z zavestno revizijo svojih odnosov do seksualnosti (in odgovarjajočim obnašanjem) nevtralizirajo vpliv svoje podzavestne konfliktnosti na otroka. Neil se tukaj zavzema za nevmešavanje v otrokovo odkrivanje lastnega telesa, za nevmešavanje v infantilne in otroške paraseksualne igre, za ukinitve masturbacijske prohibicije in zlasti za odpravo vseh štorokljastih štorij in drugih banalnih izmišljotin in laži v zvezi s spočetjem in rojstvom.

Eh, moj brate,
nije šala,
tvoje priče
više vrede
nego one stare bajke
koje znamo več od dede
i od bake
i od majke

Gvido Tartalja

Otroku, ki je začel postavljati vprašanja, je treba na neposreden način, brez zadržkov in moraliziranja, seznaniti z dejstvi, ki naj bodo seveda ustrezno (kvantitativno) prilagojena stopnji njegove duševne razvitosti in sposobnosti dojemanja.

Neill: Če je bilo otrokovi naravni radovednosti ves čas zadoščeno z odprtimi, čustveno nenapetimi odgovori, se vprašanje spolnosti ne bo pojavilo kot nekaj, kar je treba posebej poučevati. Končno otroku tudi ne predavamo posebej o njegovem prebavnem aparatu ali izločalih. Termin »spolni pouk« izhaja iz dejstva, da je seksualna aktivnost inhibirana in mistificirana.¹¹

Pri vsem tem je treba poudariti, da so Neillova prizadevanja na področju spolne vzgoje prežeta z nedvoumnimi načeli etike, ki bi jo brez zadržkov lahko označili za socialistično etiko. Vzgojni smoter Neillove spolne vzgoje je ireduktibilna komponenta njegovega splošnega vzgojnega smotra — cilj je osvobojen, **srečen** človek, ki je kreativno razvil svoj duhovni in materialni potencial, moralen človek, ki pa ni moralist (Neill vztraja na bistveni kvalitativni razliki teh pojmov), avtonoma, neuniformna osebnost, ki se kljub visoki stopnji individualizacije neproblematično vklaplja v družbeno življenje.

Neill piše, da so najbolj asocialni, nevrotični, problematični otroci, ki so prišli v njegovo šolo/kolonijo Summerhill, izhajali iz poudarjeno avtoritarnih, represivnih domov, kjer je med drugim vladala tudi seksualna represija. Eden velikih problemov teh otrok je bil nediferenciran močan občutek krivde in sramu v zvezi z lastnim telesom. Otroci so se bolešno sramovali golote, kar je bila po Neillovem mnenju direktna posledica vpliva inhibiranosti staršev.

Neill: Golote ne smemo nikoli zatirati. Mali otroci bi morali videti starše gole že od začetka. Vendar pa je otroku treba povedati, ko je

¹⁰ A. S. Neill, citirano delo, str. 183.

¹¹ A. S. Neill, citirano delo, str.194.

dovolj star, da lahko to razume, da nekateri ljudje ne marajo videti otrok golih, in da naj v prisotnosti takih ljudi nosi obleko.

Ze samo dejstvo, da zakon ne dovoljuje razgaljenih spolnih organov, bo najbrž obremenilo otrokov odnos do človeškega telesa. Jaz sem se slekel ali vzpodbudil k temu kolegico iz personala, da smo zadovoljili radovednost kakšnega majhnega otroka, ki je bil obremenjen z občutkom greha v zvezi z goloto. Po drugi strani pa je napačno vsakršno vsiljevanje nudizma otrokom. Živijo v oblečeni civilizaciji in golota ostaja nekaj, kar zakon prepoveduje.¹²

Ce primerjamo ta način razmišljanja z razmišljanjem naših avtorjev, vidimo, da:

So nekateri seksologi, ki v imenu »narave« želijo nekakšen ekshibicionizem, namreč naj starši pokažejo otrokom spolne organe, češ da so ti »naravni«, prav tako enakopravni kot npr. nos itd. Stvar pa je v tem, da vzgoja v socializmu temelji na vsem kulturnem razvoju in na vseh kulturnih tradicijah. Šele na tem se mora graditi dalje. Vsaka druga pot je nepravilna in nevredna borcev za socializem.¹³

In pal sem, kakor truplo pade... (Dante)

Iz te podučitve seveda lahko povzamemo, da je stvar v tem, da se v socializmu ne gre osvobajati klerikalno-moralističnih predstav o pokvarjenosti in nečistosti telesa, ker bi se s tem postavile na glavo kakšne pozitivne kulturne tradicije... Kar pa se tiče vprašanja, ali so spolni organi »naravni« ali ne, pa lahko samo upamo, da so kljub napredku znanosti pri večini ljudi (tudi v socializmu) še zmeraj — naravni...

Novak: **Socialistična družba, ki stremi za popolno odpravo izkoriščanja človeka po človeku, osvobaja človekovo delo, s tem pa tudi njegovo osebnost.** Na področju spolnosti pa človeka osvobaja vseh tistih spon, ki so ga prav s spolnostjo zasužnjevale. **Socializem** torej uresničuje tudi osvoboditev ljubezni izpod jarma zastarelih predsodkov, hkrati pa to pomeni ne le svobodo, ampak tudi odgovornost.¹⁴

Socializem torej uresničuje osvoboditev ljubezni izpod jarma predsodkov in (upajmo) izpod jarma manipulativnih seksualnih ideologij, pa naj jih paradira cerkev, politične stranke ali katerakoli druga zainteresirana družbena sila. Osvobojenost človekove telesnosti šele omogoča zavest o pravici (in s tem neobremenjeno udejanjenje) polnokrvnega nerazvrednotenega spolnega življenja — pravici, ki je hkrati človekova osebna in družbena odgovornost. Tu bi lahko rekli z Marxom: Ne določa zavest življenja, marveč življenje določa zavest (Nemška ideologija). Če sprejmemo to predpostavko, je še bolj jasno, da se socialistična družbena skupnost ne bi smela obnašati kot sramežljiva kmečka nevesta, temveč aktivno vzpodbujati in pospeševati proces dezalienacije človeka od njegovega telesnega bivanja.

Neill končno podaja tudi nedvoumno obsodbo hipokritične morale družbe, ki v svoji ekonomski propagandi skoraj neomejeno izrablja človekovo spolno odzivnost, istočasno pa vzdržuje farško moralo kot kriterij za sprejemljivo seksualno prakso. Žalostno je res: filmska, literarna in show plaža, reklamna industrija etc. naravnost obsipavajo (mladega) človeka s preračunano dražljivostjo pikantne centimetrske erotike; erotike, ki je hkrati ponujena in odrečena, hkrati vsiljena in prepovedana. Potrošniška družba ne samo tolerira, ampak dejansko promovira seks-eksploatorsko komercialno politiko, istočasno pa s pokroviteljsko moralnostjo prepoveduje svojim mladostnikom vsakršen seksualni izraz. Mladostnik ima za realizacijo svojih spolnih potreb in želja praktično dve možnosti: masturbacijo ali skrivne spolne odnose. Moralisti, pravi Neill, prepovedujejo oboje, ne ponujajo pa nobene alternative.

¹² A. S. Neill, citirano delo, str. 202, 203

¹³ J. Potrč, citirano delo, str. 215.

¹⁴ F. Novak: Mladina in odnosi med spoloma, izdal Koordinacijski odbor za načrtovanje družine Slovenije, 1970, str. 10.

Demšar: Vsi starši in vzgojitelji smo šli to pot, vsi smo naskrivaj masturbirali, vsi nosili v sebi strah in krivdo, pa še danes ne vemo, v čem smo bili krivi, kaj je tisto, kar je bilo narobe. Zato poskusimo razumeti svoje otroke, računajmo s tem, da masturbirajo, vzemimo jih take, kakršni v resnici so, in se pogovorimo z njimi tudi o tem poglavju človekovega življenja. Naj začutijo, da vemo za njihove zadrege, pa da jih tudi razumemo in jim želimo pomagati, če potrebujejo našo pomoč, pomagati najti tiste vrednote v življenju, ki ga delajo polnega, lepega, bogatega; vrednote, ob katerih bo v mladih letih samozadovoljevanje, kasneje pa normalno spolno življenje s spolnim partnerjem imelo pomembno mesto, ki mu v življenju vsakega zdravega človeka tudi gre.¹⁵

Tudi Demšar v vsej svoji blagohotnosti postavlja masturbaciji kot antitezo **normalno** spolno življenje. V zadnji instanci torej masturbacija mogoče le ni čisto normalna zadeva, čeprav smo »vsi šli to pot«. Ta podton je prisoten v praktično vsej naši literaturi o spolni vzgoji, in to tudi v poglavjih, ki govorijo o masturbaciji zdravega, neproblematičnega mladostnika — torej tudi kadar ne gre za tako imenovano ekscesivno masturbacijo, ki odraža določene razvojne motnje. Če odštejemo take primere, nam ostane mladostnikova masturbacija kot zadovoljevanje **spolnih** potreb. Postavlja se preprosto vprašanje: zakaj prepovedujemo mladostniku zadovoljevanje spolnih potreb?

Puhar: Pravilna ocena samozadovoljevanja je odvisna od tega, kaj za človeka dejansko pomeni. Če pomeni samo iskanje izhoda iz začasne zadrege sicer družbeno prilagodljivega posameznika, potem nevarnost samozadovoljevanja ni **izredno velika**. (podčrtala A. J. —S.)¹⁶

Bodimo hvaležni za to pomiritev v zvezi z izredno velikostjo nevarnosti samozadovoljevanja. Avtorica je poglavje, naslovljeno »O nekaterih nezaželenih pojavih v obdobju spolnega zorenja«, začela prav z nezaželenim pojavom masturbacije. Mi torej ne želimo, da bi naši mladostniki masturbirali. Zakaj, zakaj ne upoštevajo te naše želje?

Puhar: Zanimivo je v tej zvezi mnenje nekaterih piscev, da strašijo mlade ljudi pred posledicami masturbacije največ starši, ki še sami niso premagali kakršnihkoli neugodnih izkušenj s področja spolnosti. Po njihovem mnenju poskušajo taki starši na ta način sami sebe osvoboditi lastnih mučnih občutkov. Te sodbe seveda ni mogoče posploševati in še celo ne misliti, da je to edini vir zgrešenih vzgojnih posegov v zvezi z masturbacijo.¹⁷

Strašenje pred posledicami masturbacije se je dandanašnji nekoliko moderniziralo; i.e. omililo. Tako daleč smo kljub vsemu že prišli, da smo pripravljene priznati, da sušenje hrbtenjače, blaznost, odpadanje ušes (in drugih organov) mogoče povzroča kakšna druga pregreha in ne ravno masturbacija. Starši in učitelji, ki še imajo obe ušesi, so večinoma pripravljene narediti to koncesijo. Vendar te trditve ni moč jemati absolutno.

Neill: Spomnim se nekega gospoda, militarista, ki je razmišljal o vpisu svojega devetletnega sina (v Summerhill, op. A. J. —S.).

»Šola se zdi kar v redu«, je rekel, »Bojim pa se ene stvari. Dečko se tukaj morda nauči masturbirati.«

Vprašal sem ga, zakaj se tega boji.

»Tako zelo mu bo škodovalo,« je dejal.

»Vam in meni pa ni tako zelo škodovalo, kaj bi rekli?« sem družabno pripomnil. Mož je prav na hitro pograbil sina in odšel.¹⁸

Splošno razširjeno mnenje je, da je mladostnikovo masturbacijo (da ne rečem masturbacijo nasploh) treba skrbno in odločno prepreče-

¹⁵ F. Demšar: Odkod in kako, Prešernova družba, 1971, str. 137

¹⁶ H. Puhar: O spolni vzgoji, izdala Knjižnica Zveze prijateljev mladine Slovenije, 1956, str. 83.

¹⁷ H. Puhar, citirano delo, str. 85.

¹⁸ A. S. Neill, citirano delo, str.

vati, ker je to nenormalen, mogoče celo rahlo preverzen pojav in razen tega vražje nevarna zadeva. Mandić-Erceg v svoji študiji o seksualnem obnašanju in problemih mladine v BiH podajata mnenje različnih seksologov o masturbaciji; med drugim navajata tudi znani citat iz Ellisove knjige »Sex Without Guilt«:

Ellis: Težko si je zamisliti bolj koristno in neškodljivo človeško dejanje, ki sprošča napetost, kot je masturbacija, ki se izvaja spontano, brez strahov in skrbi, ki so nam puritansko vlivani v glavo, so pa v resnici brez vsakršne osnove. Pobrigajmo se, prosim, da zdaj, ko so Kinsey in njegovi sodelavci čvrsto utrdili to dejstvo, naši priročniki o seksu in teksti o spolni vzgoji to jasno izrečejo v povsem običajni angleščini.¹⁹

Problematika drugih oblik seksualne dejavnosti mladine pa se tukaj sploh ne bi dotikala.

Koliko časa bo še preteklo, preden priročniki o seksu in teksti o spolni vzgoji to jasno izrečejo v povsem običajni slovenščini?

Namesto zaključka: Spet in spet bomo poslušali, brali in pisali o vsestranskem razvoju in vsestransko razviti osebnosti, ki je produkt takšnega razvoja, ki je ena osnovnih postavk uresničevanja socializma. Pa je ta naš vsestranski razvoj res tako nedvoumno VSEstranski? Človek takole razmišlja med drugim tudi o konkretnem primeru spolne vzgoje, pa ga začne nadlegovati logika vsiljujočega se vprašanja: kako naj se mlad človek, ki mu je bil spolni izraz v vsaki obliki odrekan in inhibiran že od mladih nog naprej, na magistratu, ko dobi družbeni blagoslov in s tem licenco za spolno udejstvovanje, pa nemudoma prelevi v kreativno, neobremenjeno, tudi v tem pogledu razvito osebnost? (Neill svoje razmišljanje o tem strne v kratko, logično misel: Če je seksualnost umažana že v otroški sobi, ne more biti zelo čista v poročni postelji...²⁰) In naprej: Kako lahko pričakujemo, da bo socializem osvobodil človeka »vseh tistih spon, ki so ga prav s spolnostjo zasujnjevale« (Novak), pri tem, da je naš zavestni, aktivni prispevek k temu osvobajanju tako klavno majhen?

Vredno bi se bilo zamisliti nad pomanjkanjem konstruktivnega razmišljanja o vprašanju naše spolne vzgojenosti in našega spolnega vzgajanja. In še toliko bolj nam pomanjkanjem konstruktivnejše vzgojne prakse na tem področju. Med ekstremnima reakcijama na tovrstna prizadevanja — obupno zadrego na eni strani in svetim ogorčenjem nad »pokvarjenostjo nekaterih« na drugi — je še cel spekter negativnih razpoloženj, ki so vse prej kot vzpodbudna. To je nujna težava, s katero je treba računati. Kajti, kot pravi Kate Millet v svoji knjigi »Sexual Politics« ob koncu poglavja, ki analizira teze »Izvora družine, privatne lastnine in države«: Engels je bil v svoji dobi herezija. Po vseh teh desetletjih je še vedno herezija. Sicer pa je revolucija zmeraj bila herezija, seksualna revolucija pa najbrž še najbolj.²¹

Anka Jančič — Satler

Tako je Marx zapovedoval, vendar je bilo v praksi, v vsaki družbi po vladnem redu. Ali je to res, ali ni? Kakšna zakonodajala? Ne. Prvotno se je razvil iz pogreševanja, proizvodnje in je bil zelo porneje povzdigljen v zakon. Tako je zakon teh raznih oblik delitve dela postal utvorna postavka družbene organizacije. Kar so bile delitve dela v delavskih in mlaj v vseh teh družbenih oblikah zelo malo razvite? Leta 1849 pa je Marx zapisal: V Egiptu je bilo delo in delitev dela — in

¹⁹ Q. vobni teh delov sta: L. Cassi, *Sexualità e socialismo: un'analisi marxista*, Salsobon, 1962, št. 3.

²⁰ Razprava so bile objavljene v *Revolutionary journal* v mnogih delcih. Prosti izvirni teksti so v knjigi: V. Lukanović, *Kuharstvo, romantizem in arhitekti*.

¹⁹ P. Mandić, V. Erceg: Problemi polnog razvoja i ponašanja mladih, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo 1969, str. 32.

²⁰ A. S. Neill, citirano delo, str. 193.

²¹ K. Millet: *Sexual Politics*, Sphere Books Ltd, str. 127.

PRISPEVKI K HISTORIČNEMU MATERIALIZMU

MARX IN AZIJSKI PRODUKCIJSKI NAČIN

V zadnjem razdobju je ponovno oživelo razpravljanje o azijskem produkcijskem načinu. Marx ta način proizvodnje omenja v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije«, ki ga je napisal 1859. leta. Zadnje razdobje je drugo živahnejše razdobje razpravljanja o tem načinu proizvodnje. Prvo je bilo konec dvajsetih in v začetku tridesetih let našega stoletja¹. V marksistični literaturi pa je bila misel o azijskem produkcijskem načinu ves čas prisotna. V zadnjem razdobju so se je oprijeli tudi nemarksistični avtorji. Marxovo pojmovanje azijskega produkcijskega načina različno razlagajo. V zadnjem razdobju prevladuje mnenje, da je Marx azijski produkcijski način enačil z družbeno strukturo na stičišču dorazredne in razredne družbe². Toda tudi pri tej razlagi temu načinu proizvodnje pripisujejo različna obeležja. Vsa pa naj bi sovpadala z Marxovim. Pri tem prezrejo Marxova in Engelsova načela, po katerih sta ločila načine proizvodnje in družbene oblike med seboj. Razpravljanje pa je opozorilo na pomanjkljivosti in enostranosti v marksističnih periodizacijah družbenega razvoja v polpreteklem razdobju. Hkrati pa razpravljanje vzpodbuja k temeljitejšemu razmišljanju o Marxovih načelih in uporabi teh načel pri delitvi zgodovinskega razvoja ljudstev in narodov sveta na posamezna razdobja.

Preden bom razložil Marxovo pojmovanje azijskega produkcijskega načina, kakor ga razumem, naj povem, da bi bilo pravilneje, če bi govorili o Marxovem in Engelsovem pojmovanju. Ta način proizvodnje je povezan z razvojem azijskih ljudstev. Če to ne bi bilo tako, ga Marx ne bi imenoval azijski. Zato je potrebno pokazati na družbeno strukturo v razvoju azijskih ljudstev, ki jo je Marx označil za azijski produkcijski način. Ta »način proizvodnje« Marx prvič omenja v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije«. O azijskem razvoju pa sta Marx in Engels pisala že prej. V »Nemški ideologiji« sta opozorila na posebnosti Vzhoda. Zapisala sta: »Če surova oblika, v kateri nastopa delitev dela pri Indijancih in Egipčanih, priklicuje pri teh dveh ljudstvih kastovstvo v državi in religiji, tedaj misli zgodovinar, da je kastovstvo moč, ki je ustvarilo to surovo družbeno obliko.«³ V »Bedi filozofije« je Marx zapisal: »V patriarhalnem režimu, v režimu kast, v fevdalnem in cehovskem režimu je obstojala delitev dela v vsej družbi po stalnem redu. Ali je ta red predpisal kak zakonodajalec? Ne. Prvotno se je razvil iz pogojev materialne proizvodnje in je bil šele pozneje povzdignjen v zakon. Tako je vsaka teh raznih oblik delitve dela postala osnova posebne družbene organizacije. Kar se tiče delitve dela v delavnicah je bilo v vseh teh družbenih oblikah zelo malo razvita.«⁴ Leta 1849 pa je Marx zapisal: »V Egiptu je bilo delo in delitev dela — in

¹ O vsebini teh razprav glej: L. Čarni, Diskusija o »azijskem produkcijskem načinu«, Sodobnost, 1968, št. 3.

² Razprave so bile objavljene v številnih revijah v mnogih deželah. Precej literature navajata v svojih delih Ju. V. Kačanovskij, Rabovladienje, feodalizm ili azijskij sposob proizvodstva, Moskva, 1974, in Gianni Sofri, Über asiatische Produktionsweise, Europäische verlagsanstalt Frankfurt a. M., 1972.

³ K. Marx — F. Engels, Werke, Dietz Verlag Berlin (Werke), zv. 3, str. 39. K. Marx — F. Engels, Izbrana dela v petih zvezkih, CZ Ljubljana (ID), zv. 2, str. 51.

⁴ Werke, zv. 4, str. 151. ID, zv. 2, str. 502.

kaste; v Grčiji in Rimu delo in delitev dela — in svobodni in sužnji; v srednjem veku delo in delitev dela — in fevdalci in tlačani, cehi in stanovi itd. V našem času delo in delitev dela — in razredi, eden med njimi poseduje vsa proizvodna orodja in življenjska sredstva, drugi pa živi samo tako dolgo dokler prodaja svoje delo.«⁵

Po tekstu iz »Bede Filozofije« ni mogoče z gotovostjo trditi, da režim kast kaže na posebni način proizvodnje, ki bi se razlikoval od patriarhalnega in fevdalnega načina proizvodnje. Marx in Engels sta namreč v »Nemški ideologiji« menila, da so različne razvojne stopnje delitve dela »prav tako tudi različne oblike lastnine: t. j. vsakokratna stopnja delitve dela določa tudi razmerja individuov med seboj v odnosu do materiala, instrumenta in produkta dela.«⁶ Po obliki lastnine pa sta ločila posamezne stopnje v razvoju družbe. Prej bi se odločil, da je Marx v »Bedi filozofije« patriarhalni in kastovski režim smatral za eno oziroma prvo stopnjo v razvoju družbe. Malo verjetno je, da bi Marx v »Bedi filozofije« (1847) po sorazmerno kratkem času uvedel v periodizacijo družbenega razvoja novo razdobje, ki ga z Engelsom v »Nemški ideologiji« ne bi ločila. V tem tekstu pa pišeta o kastah. V »Bedi filozofije« je Marx v istem stavku ločil fevdalni in cehovski režim. Teh dveh režimov pa ni nikjer smatral za dve razdobji v razvoju družbe. Marx tudi ne govori o posebnih načinih proizvodnje, ampak o »posebni družbeni organizaciji«. Naj k temu dodam, da je Marx 9. februarja 1853 napisal članek »Vojvodinja Sutherland in suženjstvo«. Tu je vzporejal škotski klan, rusko srenjo in stare azijske skupnosti. Smatral je, da klan »pripada družbenemu stanju, ki je v splošnem procesu zgodovinskega razvoja za celo stopnjo nižje od fevdalne ureditve, torej k patriarhalnemu družbenemu redu«.⁷ Za klan pa je značilna skupna lastnina. Kaste spadajo v azijsko skupnost. Ta skupnost pa k patriarhalnemu redu ali v razdobje plemenske oblike lastnine, kakor sta Marx in Engels zapisala v »Nemški ideologiji«. Tako je očitno, da Marx v »Bedi filozofije« ni ločil posebne stopnje v razvoju družbe, ki bi jo povezal le z azijsko strukturo.

Marx je 2. junija 1853. v pismu Engelsu zapisal, da Bernier »po pravici vidi osnovno obliko za vse pojave Vzhoda — on govori o Turčiji, Perziji, Hindustanu — v tem, da tam ni bilo privatne lastnine zemlje. To je resnični ključ k vzhodnemu nebu.«⁸ Nekaj dni zatem je Engels (6. junija 1853) odgovoril na Marxovo pismo in med drugim zapisal, da je neobstojanje privatne lastnine »stvarni ključ za razumevanje celotnega Vzhoda. V tem je osnova verske in politične zgodovine. Kako to, da vzhodna ljudstva niso prišla do zemljiške lastnine, celo do fevdalne ne? Mislim, da je vzrok v glavnem podnebje povezano z naravo tal, posebno z velikimi puščavami, ki se širijo od Sahare preko Arabije, Perzije, Indije in Tatarske do najvišjih azijskih visočij. Umetno namakanje je tukaj pogoj poljedelstva, a to zadeva ali srenje, province ali centralne vlade. Vlade na Vzhodu so vedno imele tri ministerstva: finančno (ropanje svoje dežele), vojno (ropanje svojih in tujih ozemelj) in javna dela, skrb za reprodukcijo.«⁹ Tako sta Marx in Engels ponovno ugotavljala, da v Aziji ni bilo privatne lastnine zemlje. Če te ni bilo, spada azijska struktura v razdobju arhaične družbe. Kdaj v Aziji ni bilo privatne lastnine zemlje oziroma, kdaj je Azija prešla arhaično stopnjo razvoja? Odgovor najdemo v znanem Marxovem članku »Britansko gospostvo v Indiji«, ki ga je napisal 6. junija 1853. Tu je skoraj dobesedno ponovil že navedene misli iz Engelsovega pisma. Poleg tega Marx ugotavlja, da sta bila v Indiji od

⁵ Werke, zv. 6, str. 187—188.

⁶ Werke, zv. 3, str. 22. ID, zv. 2, str. 20.

⁷ Werke, zv. 8, str. 501.

⁸ Werke, zv. 28, str. 254. K. Marx — F. Engels, Prepiska, Beograd, 1960, zv. 1—4. (Prepiska), zv. 1, str. 496.

⁹ Werke, zv. 28, str. 259. Prepiska, zv. 1, str. 500.

najstarejših časov poljedelstvo in obrt združena »v svojevrsten družbeni sistem, takoimenovani vaški sistem (village sistem), ki je dajal vsaki teh majhnih enot samostojno organizacijo in lastno življenje.«¹⁰ Nato pa zaključuje, da so te majhne nespremenljive oblike družbenega organizma »po večini razpadle in izginjajo, toda ne toliko zaradi brutalnega posega britanskega davkarja in vojaka v vaško skupnost kakor zaradi angleškega pamega stroja in angleške svobodne trgovine. Te družbene skupnosti so temeljile na domači industriji, na specifični združitvi ročnega tkalstva, ročnega predilstva in ročnega obdelovanja polja, zaradi česar so se same oskrbovale. Angleški poseg v to skupnost ... je razkrojil te majhne na pol civilizirane skupnosti, ko je uničil njihov ekonomski temelj in s tem izvršil največjo in v resnici edino socialno revolucijo, ki jo je Azija kdaj doživela.«¹¹ Pred tem pa je Marx v istem tekstu zapisal: »Naj se je na oko politična podoba v preteklosti tako spreminjala, njen socialni red je ostal od prastarih časov do prvega desetletja 19. stoletja nespremenjen.«¹²

V razpravah o azijskem produkcijskem načinu omenjeni tekst večkrat navajajo. Tökei najdosledneje in najodločneje zagovarja, da moramo tekst razumeti tako, da je bila Indija ob vdoru Evropejcev na meji razredne družbe, oziroma na višji stopnji barbarstva po Morganovi periodizaciji. To pomeni, da Indija do tega časa ni poznala ekonomskih in socialnih sprememb.¹³

Tako razlago zavrača Kačanovskij, ki meni, da Marx ni mislil na socialni red v celoti, ampak le na spremembo v patriarhalnih vaških srenjah. To naj bi se kazalo tudi v Marxovi trditvi, da so bile v preteklosti Indije politične spremembe. Znano je, poudarja Kačanovskij, da je osnovno gibalno političnega življenja razredni boj. Tam, kjer ni razrednega boja, ki bi potekal znotraj države in na njenih mejah, tam ni političnega življenja. Stavek »največja in edina socialna revolucija, ki jo je Azija doživela« kaže razumeti le tako, da je vdor angleške industrije povzročil propad domače industrije. S tem pa tudi propad vaških srenj. To je bil po njegovi sodbi velikanski prevrat, velika socialna revolucija. Do tedaj ni bilo tako hitrega prevrata in preloma v socialnih pogojih, ni bilo revolucije na tem področju. K temu avtor dodaja, da sodobna znanstvena raziskovanja vedno bolj zavračajo tezo o večni »nespremenljivosti »Vzhoda«.¹⁴

Kačanovskemu lahko pritrdim, da je Marx s socialno revolucijo označil razpadanje vaških srenj in s tem razpadanje ustreznega načina proizvodnje. To je razvidno tudi iz Marxovega pisma Engelsu (14. junija 1853), kjer pravi, da je v obravnavanem članku o Indiji »angleško uničenje domače industrije prikazal kot revolucionarno.«¹⁵ Pri tem pa dodaja, da je britansko gospodstvo v Indiji bilo in je ostalo »svinjsko«. In vendar je potrebno pripomniti, da se po Marxovi sodbi z načinom proizvodnje počasneje ali hitreje izvrši prevrat v vsej ogromni vrhni stavi. Zato je glede na sodbo o azijski strukturi vseeno, kako razumemo »edino socialno revolucijo, ki jo je Azija kdaj doživela.« Očitno pa je, da je po Marxovem mnenju uničenje domače industrije bilo edina socialna revolucija. Torej se do tega obdobja v Indiji način proizvodnje ni spremenil. Družba je ostala na stopnji plemenske oblike lastnine. Da je tak zaključek pravilen, je razvidno tudi iz že navedenih Marxovih in Engelsovih tekstov, kjer ugotavljata, da v Aziji ni privatne lastnine zemlje oziroma, da ni zemljiške lastnine. Misel, da ni zemljiške lastnine, moramo razumeti tako, da ni bilo privatne zemljiške lastnine.

¹⁰ Werke, zv. 9, str. 131. ID, zv. 3, str. 562.

¹¹ Werke, zv. 9, str. 132. ID, zv. 3, str. 583.

¹² Werke, zv. 9, str. 130. ID, zv. 3, str. 581.

¹³ F. Tökei, *Sur la mode de production asiatique*, Budapest, 1966, str. 23, 69—70.

¹⁴ Ju. V. Kačanovskij, *Robovladienie, feodalizem ili azijskij sposob proizvodstva*, Moskva, 1971, str. 254—255.

¹⁵ Werke, zv. 28, str. 266. Prepiska, zv. 1, str. 506.

Marx je tudi pozneje pisal o orientalskem despotizmu in brezlastništvu.¹⁶ Da so dosedanji zaključki pravilni, priča tudi že omenjeno Engelsovo vprašanje, zakaj azijska ljudstva niso prišla niti do fevdalne oblike zemljiške lastnine, torej do fevdalne stopnje družbenega razvoja. Pozneje je Engels v »Anti-Dühringu« ugotavljal (1877), da vzhodnim jezikom manjka celo beseda »zemljiški gospod«. To misel so večkrat povsem napačno razlagali. Sklepali so, da je Engels tu zapisal, da v azijskem fevdalizmu ni bilo zemljiških gospodov. Vendar je Engels kmalu za tem zapisal: »Šele Turki so uvedli na Vzhodu v tistih deželah, ki so jih osvojili, neke vrste zemljiškogospodski fevdalizem.«¹⁷ Po Marxovi sodbi je bila med vzhodnimi deželami izjema Japonska. V tej družbi je bila »fevdalna organizacija zemljiške lastnine«.¹⁸

V marksistični literaturi velja, da je z nastankom privatne lastnine najtesneje povezan nastanek razredne družbe, z njo pa nastanek države in političnega življenja. To stališče zagovarja tudi Kačanovskij. Na tej osnovi tudi zavrača misel, da bi Marx in Engels Indijo pred vdorom Evropejcev uvrščala v arhaično družbo, ker pišeta o državi in političnem življenju. Engels je v »Anti-Dühringu« zapisal: »Kjer so stare skupnosti nadalje obstajale, so bile tisočletja od Indije do Rusije osnova najbolj surovi obliki, orientalski despotiji.«¹⁹ Stare skupnosti pomenijo arhaične skupnosti s skupno zemljiško lastnino. Sicer je pa Engels v pripravljanih delih za »Anti-Dühring« nedvoumno zapisal, da orientalski despotizem temelji na skupni zemljiški lastnini: »In tedaj bi odkrili, da temelji orientalski despotizem na skupni zemljiški lastni ni, da temelje antične republike ...«²⁰ Res pa je, da je Engels v »Izvoru družine privatne lastnine in države« nastanek države povezoval z nastankom privatne lastnine.²¹ Kako to razrešiti? O tem so večkrat razpravljali. Engelsu so celo očitali nedoslednost. V rokopisu »Frankovsko razdobje« (1881—1882), ki spada v okvir njegovih študij o Germanih, je Engels zapisal: »Oblika te državne oblasti je spet pogojena z obliko, kakršno imajo v tistem času skupnosti. Tam, kjer nastaja — kakor pri arijskih ljudstvih Azije in pri Rusih — v razdobju, ko srenje obdelujejo zemljo skupno ali v skrajni meri oddajo posameznim družinam v začasno obdelavo, kjer se torej še ni izoblikovala privatna lastnina zemlje, se je pojavila državna oblast v obliki despotizma.«²² Vse države pa ne nastajajo v tem razdobju in tudi ne kot despotske oblike. Če je Engels v »Izvoru družine, pravitne lastnine in države« nastanek države povezoval z nastankom razredne družbe, to samo priča, da je obravnaval zgodovinski razvoj tistih ljudstev, kjer je po njegovi sodbi država nastala s privatno lastnino. Ta država pa ni bila despotija. Tako med Engelsovimi sodbami o nastanku države v različnih tekstih ni nelogičnosti. Najbrž ni potrebno posebej dokazovati, da je tudi Marx nastanek države v obliki despotizma povezoval s skupno zemljiško lastnino. S to ugotovitvijo o nastanku države sem zavrnil ugovor Kačanovskega, ki nasprotuje mnenju, da bi Marx in Engels azijsko družbo uvrščala v arhaično družbo, ker ugotavljata, da je tam že bila država.

Tako sta Engels in Marx nastanek države povezovala z dvema različnima razdobjema v razvoju družbe. To sta pojasnjevala s konkretnim zgodovinskim razvojem, neštetimi različnimi empiričnimi okolišči-

¹⁶ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin, 1953. (Grundrisse), str. 377. ID, zv. 4, str. 51.

¹⁷ Werke, zv. 20, str. 164. F. Engels, Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti, Ljubljana, 1948 (Anti-Dühring), str. 201—202.

¹⁸ Werke, zv. 23, str. 745. K. Marx, Kapital, Ljubljana, 1973, zv. 1—3. (Kapital), zv. 1, str. 809.

¹⁹ Werke, zv. 20, str. 168. Anti-Dühring, str. 207.

²⁰ Werke, zv. 20, str. 510. Anti-Dühring, str. 410.

²¹ ID 1951, zv. 2, str. 399.

²² Werke, zv. 19, str. 475—476.

nami, neravnimi pogoji, resnimi odnosi, od zunaj delujočimi zgodovinskimi vplivi itd.²³ Pri tem je Engels poudarjal, da »država, v katero so se samorasle skupine istoplemenskih skupnosti najprej razvile le zato, da bi skrbele za skupne interese (namakanja na Vzhodu itd.), in zaradi obrambe proti zunanjim sovražnikom, dobi poslej prav tako še smoter, da z nasiljem ohranja pogoje življenja in gospostva vladajočega razreda proti vladanemu razredu.«²⁴

Ob razpravljanju o Marxovih in Engelsovih pogledih na azijsko družbo kaže Kačanovskemu pritrditi, da gradivo, s katerim razpolaga sodobna znanost, vedno bolj podpira mnenje, da so Indija in druge azijske dežele dosegle vsaj fevdalno stopnjo razvoja. Torej višjo, kakor sta Marx in Engels lahko sodila v začetku petdesetih let preteklega stoletja. Njuni pogledi so bili odvisni od gradiva, s katerim sta razpolagala. Ta misel je bila izrečena že pred desetletji.

Tako sta Marx in Engels ugotavljala, da v Aziji ni bilo privatne zemljiške lastnine. V srenjah je bilo združeno poljedelstvo z obrtjo. Zato so te same zadovoljevale svoje potrebe. V nekaterih srenjah (communities) so zemljo obdelovali skupno. V večini primerov pa je vsak posestnik obdeloval svojo zemljo. V okviru srenje sta obstajala suženjstvo in kaste. Te idilične republike, je zapisal Marx, »so se dolgo ohranile v severo-zahodnem delu Indije, ki je pred kratkim pripadal Angliji. »Mislim, da se ne more zamisliti solidnejša osnova za stagnirajoči azijski despotizem.«²⁵ Pozneje je Marx to misel večkrat ponovil. V »Kapitalu« je zapisal, da preprosti »produktivni organizem teh avtarkičnih skupnosti, ki se neprestano reproducirajo v isti obliki in ki jih ponovno zgradijo na istem mestu in pod istim imenom, če so slučajno razdejane, nam pojasnjuje skrivnost, zakaj so azijske družbe tako nespremenljive, kar je v očitnem kontrastu s stalnim razpadanjem in novim ustanavljanjem azijskih držav in nenehnim menjavanjem njihovih dinastij. Viharji v oblačnih sferah politike ne omajajo strukture ekonomskih temeljnih elementov družbe.«²⁶

Marx in Engels sta se od začetka petdesetih let pogosto vračala k vprašanju azijske strukture. Obravnavala sta jo z različnih aspektov in v različnih zvezah, posebno Marx v »Kapitalu«. V literaturi je bilo ugotovljeno, da sta vedno bolj ugotavljala, da so bile srenje značilne za arhaično družbo. Razmerja med srenjo, rodом (klanom) in plemenom nista pojasnila. Marx je vaško srenjo kot najrazvitejšo obliko srenje arhaične družbe najprej proučeval na indijskem gradivu, šele pozneje na evropskem. V štiridesetih letih preteklega stoletja jo je A. Haxthausen odkril v osrednjih ruskih gubernijah;²⁷ nato pa tudi Maurer na nemškem ozemlju.²⁸ Nobeden pa je ni smatral za univerzalno obliko življenja ljudi. Srenjo so po Haxthausenovih odkritjih smatrali za tipično slovansko obliko. Ko jo je odkril Maurer, je to pojmovanje odpadlo. Marx je leta 1868 v pismu Engelsu zapisal: »Moje pojmovanje, da azijske odnosno indijske oblike lastnine tvorijo začetek posvoda po Evropi, dobijo tukaj (čepprav M/aurer/ o tem nič ne ve) nov dokaz. Rusi medtem definitivno izgubljajo pravico na originalnost tudi v tem pogledu.«²⁹ Torej je Maurer pritrdil Marxovemu mnenju, da azijske oziroma arhaične oblike lastnine tvorijo začetek posvoda v Evropi. To misel sta

²³ Werke, zv. 25, str. 800. Kapital, zv. 3, str. 882

²⁴ Werke, zv. 20, str. 138. Anti-Dühring, str. 169.

²⁵ Werke, zv. 28, str. 268. Prepiska, zv. 1, str. 507.

²⁶ Werke, zv. 23, str. 379. Kapital, zv. 1, str. 408.

²⁷ A. Haxthausen, Studien über die innere Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländliche Einrichtungen Russlands, zv. 1—3, Berlin, 1847—1852. Glej ID, zv. 4, str. 472.

²⁸ G. L. Maurer, Einleitung zur Geschichte der Mark —, Hof —, Dorf und Stadt — Verfassung und der öffentlichen Gewalt, München, 1854. Marx je delo prebral leta 1868.

²⁹ Werke, zv. 32, str. 42. Prepiska, zv. 4, str. 34

skupno z Engelsom zapisala že v »Nemški ideologiji«, kar je razvidno iz naslednjega stavka: »V resnici so novejše raziskave zgodovine prava dokazila, da je kakor v Rimu, tako pri germanskih, keltskih in slovenskih ljudstvih razvoj lastnine imel za izhodišče srenjsko ali plemensko lastnino in da je resnična privatna lastnina nastala z uzurpacijo.«³⁰ To pa pomeni, da sta že v tem tekstu zavrnila Heglovo periodizacijo zgodovinskega razvoja, po kateri naj bi bila Azija predstopnja evropskemu razvoju ne glede na to, da sta smatrala, da je večina azijskih dežel ostala na stopnji arhaične družbe. Misel o univerzalnosti skupne lastnine je Marx zagovarjal leta 1853 v že omenjenem članku »Vojvodinja Sutnerland in suženjstvo«. Nato v Uvodu v »Očrte kritike politične ekonomije« (1857), kjer je zapisal, da »kaže zgodovina skupno lastnino (n-pr. pri Indijcih, Slovanih, starih Keltih) kot prvotno obliko, obliko, ki v podobi srenjske lastnine še dolgo igra pomembno vlogo.«³¹ Isto misel zasledimo v delu rokopisa iz »Očrtov kritike politične ekonomije«, ki so mu izdajatelji dali naslov »Oblike pred kapitalistično proizvodnjo«, nazadnje pa v osnutkih pisma Veri Zasulič (1881).³²

Marx je v opombi k drugi nemški izdaji »Kapitala« leta 1873 ponovno zapisal: »V novejšem času se je razširil smešni predsodek, da je bila oblika samonikle skupne lastnine specifično slovanska, celo izključno ruska oblika. To je praoblika, ki jo lahko ugotovimo pri Rimljanih, Keltih, od katere pa celo vrsto vzorcev z mnogoterimi primeri lahko še vedno najdemo pri Indijcih, čeprav deloma že v razpadanju. Podrobno proučevanje azijskih, posebno indijskih oblik skupne lastnine bi pokazalo, kako iz različnih oblik prvotne skupne lastnine izvirajo različne oblike njenega razkroja. Tako n-pr. razne originalne tipe rimske in germanske privatne lastnine lahko izvajamo iz raznih oblik indijske prvotne lastnine.«³³ V tej opombi je Marx ponovno poudaril, da originalne tipe privatne lastnine lahko izvajamo iz raznih oblik azijske ali orientalske oblike prvotne lastnine. To obliko lastnine, ki ni omejena le na azijsko celino, pa lahko povežemo le s prvotno ali arhaično družbo. Zato azijski produkcijski način v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije« pomeni arhaični način proizvodnje. Tak zaključek potrjuje naslednja misel iz rokopisa »Teorija o presežni vrednosti« (1862-1863): »Prvotna enotnost med delavcem in proizvodnimi sredstvi... ima dve glavni obliki: azijsko skupnost (samonikli komunizem) in drobno družinsko poljedelstvo (s katerim je povezana hišna industrija) v eni ali drugi obliki.«³⁴ Da je Marx uporabil pojem azijski kot sinonim za arhaičen, potrjujejo tudi drugi njegovi teksti. V Uvodu v »Očrte kritike politične ekonomije« je zapisal, da »je bila buržoazna ekonomija zmožna razumeti fevdalno, antično, orientalsko družbo šele potem, ko je začela samokritika buržoazne družbe.«³⁵ V tretjem zvezku »Kapitala« pa je zapisal, da v nasprotju z angleško trgovino »ruska pušča nedotaknjeno ekonomsko osnovo azijske produkcije.«³⁶

Tako smo spoznali, da pomeni v Marxovih tekstih orientalska družba arhaično družbo, azijski produkcijski način pa arhaični način pro-

³⁰ Werke, zv. 3, str. 348.

³¹ Werke, zv. 13, str. 619. ID, zv. 4, str. 18.

³² Werke, zv. 19, str. 384—406.

³³ Werke, zv. 23, str. 92. Kapital, zv. 1, str. 90—91.

³⁴ Werke, zv. 26/3, str. 414. Karl Marx, Teorija o višku vrednosti, Beograd, 1956, zv. 3, str. 420. Glej tudi Grundrisse, str. 764.

³⁵ Werke, zv. 13, str. 637. ID, zv. 4, str. 40.

³⁶ Werke, zv. 25, str. 346. Kapital, zv. 3, str. 375. K tej Marxovi misli je Engels, ko je izdal ta zvezek Kapitala (1894), v opombi pripisal: »Odkar se Rusija tako krčevito trudi, da bi razvila svojo kapitalistično produkcijo, ki je navezana izključno na notranji in sosednji azijski trg, se tudi to že začne spreminjati.« Drugi zvezek »Kapitala« je Engels izdal 1894 po Marxovem rokopisu iz leta 1870. Prvi zvezek »Kapitala« je Marx izdal leta 1867. Do tega časa je napisal tudi rokopis tretjega zvezka »Kapitala«, ki ga je za tisk pripravil Engels.

izvodnje. Pred desetletji je Efimov ugotavljal, da je Marx v zgodnjih delih azijski produkcijski način povezoval z arhaično družbeno obliko, a ne s prvotno čredo. Glede takratne sodbe o razvoju arhaične družbe v sovjetski literaturi je to najbrž pomenilo, da bi Marx začetek azijskega produkcijskega načina povezoval z začetki poljedelstva. Ter-Akopjan pa meni, da jo je povezoval s poljedelsko srenjo. To srenjo je Marx v usnutkih pisma Veri Zasulič označil za zadnje razdobje arhaične oblike družbe, imenovano tudi razdobje vaške srenje ali vojaške demokracije. Marx in Engels pa nista ločila azijskega od drugih načinov proizvodnje zaradi poljedelske srenje, ampak zato, ker v azijskem produkcijskem načinu ni bilo privatne lastnine zemlje, kar je značilno za razvitejša razdobja v razvoju družbe. Poljedelska srenja spada v razdobje azijskega ali arhaičnega načina proizvodnje, ker je zemlja še vedno skupna lastnina. Tako je bilo tudi v starejših srenjah, ko so se ljudje ukvarjali s poljedelstvom, živinorejo, lovom in ribištvom.³⁷ Zaradi tega azijskega produkcijskega načina ni mogoče povezati le z razdobjem poljedelske srenje. Znano je, da je Marx v »Nemški ideologiji« ločil razdobja v razvoju človeške družbe po obliki lastnine. V tej zvezi naj opozorim tudi na Marxov tekst iz »Kapitala«, kjer je zapisal, da kooperacija v delovnem procesu, kakor je »prevladovala na začetku človeške kulture pri lovskih plemenih ali pa, denimo, pri indijskih agrarnih skupnostih, temelji na eni strani na skupni lastnini produkcijskih sredstev, po drugi strani pa na tem, da se posameznik prav tako ni mogel odtrgati od popkovine, ki ga je vezala na rod ali skupnost, kakor se čebela ne more odtrgati od družine v panju.«³⁸

Marx in Engels v petdesetih in šestdesetih letih preteklega stoletja nista razčlenila rodovne strukture družbe. Marx je le ugotovil, »da vsi člani klana pripadajo k eni in isti družini.«³⁹ Pozneje pa je zapisal, da so rodovna plemena starejša od krajevnih plemen, le-ta jih skoraj povsod izpodrinejo. Njihova najskrajnejša, najstrožja oblika je kastna ureditev.⁴⁰ Torej je skrajna oblika rodovnih plemen kastna ureditev, krajevna plemena pa spadajo v razdobje razredne družbe. Podoba rodovne strukture je razkrival Morgan (1877). Zaradi tega v Marxovih in Engelsovih delih do tega časa ne najdemo gradiva o rodovni strukturi družbe in tudi ne o neandertalcih, sinantropih, pitekantropih ter avstralopitekih, ki so jih odkrili mnogo pozneje.

Marx je v osnutkih pisma Veri Zasulič zapisal, da vse prvotne srenje niso oblikovane po isti podobi, ampak tvorijo vrsto družbenih skupnosti, ki se razlikujejo po tipu in starosti obstoja, ter označujejo zaporednost razvojnih stopenj.⁴¹

Marx in Engels sta že v petdesetih in šestdesetih letih ugotavljala, da v nekaterih indijskih skupnostih ali srenjah zemljo obdelujejo skupno in nato produkte dele med člani srenje. V večini primerov pa vsak posestnik oziroma vsaka družina obdeluje zemljo, ki ji je dodeljena, ločeno.⁴² Misel o skupini, ki je starejša, in pozneje individualni družinski proizvodnji v okviru srenje priča, da sta že nakazovala obstoj dveh oblik srenj, ki jih nista različno imenovala. Engels je navedenem tekstu iz rokopisa »Frankovsko razdobje« nastanek despotske države povezoval z obema srenjama, s skupno in individualno družinsko proizvodnjo. V splošnem pa vendarle velja, da sta to obliko države povezovala predvsem z individualno proizvodnjo. Na to lahko sklepamo, da je po Marxovi sodbi v Indiji že prevladovala individualna proizvodnja. V član-

³⁷ Grundrisse, str. 390—391, 375—376, Werke, zv. 23, str. 353—354. ID, zv. 4, str. 69—70, 50—51, Kapital, zv. 1, str. 381.

³⁸ Werke, zv. 23, str. 253—254. Kapital, zv. 1, str. 381

³⁹ Werke, zv. 8, str. 501.

⁴⁰ Grundrisse, str. 381, ID, zv. 4, str. 57.

⁴¹ Werke, zv. 19, str. 403.

⁴² Poleg že omenjenih tekstov glej še: Grundrisse, str. 389—392, Werke, zv. 23, str. 378. ID, zv. 4, str. 67—71, Kapital, zv. 1, str. 407.

ku »Vojvodinja Sutherland in suženjstvo« pa je zapisal, da voditelj klan ali »veliki človek« razdeljuje skupno zemljo posameznim družinam v neenakem obsegu. V klanu pa so ne glede na krvno sorodstvo obstajale take razlike v položaju, kakor v vseh azijskih družinskih srenjah.⁴³ Pozneje je Engels v članku »O socialnem vprašanju v Rusiji« (1875) zapisal, da bi nadaljnji razvoj Rusije v buržoazni smeri srenjsko lastnino tudi v Rusiji polagoma odpravil, ne da bi bilo treba ruski vladi nastopiti z »bajoneti in knuto«. »To toliko bolj, ker srenjske zemlje v Rusiji kmetje ne obdelujejo skupno in si delijo šele pridelek, kakor še vedno delajo ponekod v Indiji; nasprotno, zemljo delijo od časa do časa na posamezne družinske poglavarje in vsaka družina obdeluje svoj del sama. Zato so glede premoženja mogoče razlike med posameznimi člani srenje in take razlike tudi v resnici so.«⁴⁴ Podobne misli je pozneje zapisal v »Anti-Dühringu«. Tako bi lahko rekli, da je despotska oblika države nastala, predvsem ko »se pojavlja med člani skupnosti večja neenakost v porazdelitvi«, ker je že »znak, da se je začela skupnost razkrajati.«⁴⁵ Zato je najbrž Engels primerjal orientalskega despota ali satrapa z grškim plemenskim knezom in keltskim poglavarjem klanu.⁴⁶

Omenil sem, da je Marx v osnutku pisma Veri Zasulič »poljedelsko srenjo« označil za zadnje razdobje arhaične oblike družbe. Za to srenjo je po Marxu značilna individualna družinska proizvodnja in srenjska lastnina zemlje. Individualna proizvodnja in privatno prilaščanje je vzrok njenega propadanja. Privatno prilaščanje je vir premoženja, je zapisal Marx, ki kaže v posesti živine, denarja itd., včasih celo v sužnjih in tlačanih. Premoženje ni več pod nadzorstvom srenje in vedno močnejše pritiska na njeno gospodarstvo. Ruši gospodarstvo in družbeno enakost. Vnaša tuje elemente v srenjo, boj interesov in strasti, ki uničuje najprej skupno lastnino zemlje, nato skupno lastnino gozdov, pašnikov itd. Tip srenje, ki jo imenujemo »poljedelska srenja«, je tudi ruska srenja. Na Zahodu je njej nasproti germanska srenja, ki je nastala nedavno in jo opisuje Tacit. Pri tem Marx dodaja, da je ta srenja izšla iz srenje starejšega tipa. Bila pa je rezultat spontanega razvoja in nikakor ni bila prinešena iz Azije v dani obliki, čeprav jo srečamo tudi v Aziji in drugod. Povsod pa predstavlja najnovejši tip, tako rekoč zadnjo besedo arhaične formacije.⁴⁷ Naj le spomnim, da je Marx v članku »Vojvodinja Sutherland in suženjstvo« vzporejal rusko in azijsko srenjo. To je storil tudi sedaj. V obeh tekstih pa jih nedvomno uvršča o arhaično družbo, kar ponovno potrjuje, da Marx ni ločil posebno azijske oblike srenje, ki bi bila značilna le za to celino.

Marx je to obliko srenje že prej in tudi v tem tekstu imenoval tudi »vaška srenja«. Niti to niti drugo poimenovanje se mu ni zdelo najprimernejše, ker je poimenovanje pogosto pisal v narekovajih. Najbrž je tudi sam nameraval napisati zgodovinski razvoj srenj. Načrtno je študiral tovrstno literaturo in celo sam zapisal, da bi bilo treba zgodovino srenj šele napisati.

Marx in Engels sta večkrat ugotavljala, da se je poljedelska srenja ohranila tudi v razdobju razredne družbe.⁴⁸ Treba je opozoriti, da je Marx ločil še razvitejšo srenjo od poljedelske srenje. Zanj je značilna privatna lastnina zemlje, skupna lastnina pa obstoji le kot dodatek k privatni lastnini. To je »srenja sekundarne formacije«.⁴⁹ Vsebinska Marxovega rokopisa »Oblike pred kapitalistično produkcijo« pove, da je Marx to srenjo povezoval predvsem z antično in fevdalno družbo. Tako pa

⁴³ Werke, zv. 8, str. 502.

⁴⁴ Werke, zv. 18, str. 564. ID, zv. 4, str. 474.

⁴⁵ Werke, zv. 20, str. 137. Anti-Dühring, str. 168.

⁴⁶ Werke, zv. 20, str. 166—167. Anti-Dühring, str. 205.

⁴⁷ Werke, zv. 19, str. 402—404. Glej tudi Prepiska, zv. 4, str. 138.

⁴⁸ Glej tudi Engelsov tekst »Marka«, ID, zv. 4, str. 637. Ob tem Engelsovo pismo Marxu 8. 12. 1882, Prepiska, zv. 4, str. 641.

⁴⁹ Werke, zv. 19, str. 402—403.

lahko pojasnimo, da je Marx sekundarno formacijo v osnutku pisma Veri Zasulič povezoval s tema družbenima oblikama. Zapisal je, da v germanski srenji, torej v germanski srednjeveški srenji, ni tako kot v specifično orientalski, torej arhaični obliki srenje, kjer je »član srenje že kot tak solastnik skupnostne lastnine«, ⁵⁰ ampak tako kot v antični srenji, kjer je zemlja, ki jo je srenja zasedla, rimska zemlja; en del ager publicus v različnih oblikah, ostane srenji kot taki, ne pa članom srenje, drugi del se razdeli in vsaka parcela zemlje je rimska po tem, da je privatna lastnina, domena Rimljana, njegov pripadajoči mu delež laboratorija; le-ta pa je Rimljan samo, kolikor ima to suvereno pravico nad delom rimske zemlje. ⁵¹ Kakor pri antični srenji »se tudi pri Germanih pojavi ager publicus, srenjska ali ljudska zemlja, ki se loči od lastnine posameznika. To so lovišča, pašniki, gozdovi za sekanje drv, kar ni mogoče razdeliti . . .« ⁵² Stališče, da je v arhaični srenji »član srenje kot solastnik skupnostne lastnine«, pomeni, da ima pravico do zemlje kot član srenje, ker zemlja ni privatna lastnina. Zato ne pripada nobenemu članu posebej, ampak kot neposrednemu članu srenje. Ker je zemlja skupna lastnina, je posameznik le posestnik. Zato je Marx zapisal, da v »azijski (vsaj prevladujoči) obliki ni lastnine, ampak le posest posameznika, srenja pravi dejanski lastnik, torej lastnina le kot skupnostna lastnina zemlje.« ⁵³

Tako je Marx ločil arhaično srenjo ali arhaične oblike s skupno lastnino zemlje in antično ter germansko srenjo. Za ti dve obliki srenje je značilna privatna lastnina zemlje ob določeni skupni lastnini. Marx je sodil, da je bila obravnavana germanska srenja, ki so jo Germani uvedli pri vseh podrejenih ljudstvih v srednjem veku, edinstveno zavetje ljudske svobode in ljudskega življenja. ⁵⁴ Razumljivo je, da antična in germanska srenja ne pomenita antičnega in fevdalnega načina proizvodnje, kakor nekateri avtorji sklepajo iz teksta rokopisa »Oblike pred kapitalistično proizvodnjo«.

Marx je na eni strani poudarjal razlike med arhaično obliko lastnine oziroma »na orientalski srenji temelječo zemljiško lastnino« in »malo svobodno zemljiško lastnino«, ki jo predstavlja tudi privatna družinska zemljiška lastnina v okviru antične in germanske srenje. Na drugi strani pa skupno obeležje, ki je v tem, da delavec ni ločen od zemlje, da je njen lastnik. Ta lastninski odnos pa je različen. V prvem primeru gre za skupno ali družbeno lastnino zemlje, v drugem pa za privatno lastnino. Ta privatna lastnina se bistveno loči od drugih oblik privatne lastnine — sužnjelastniške, fevdalne, kapitalistične, ker lastnik zemlje s svojo družino na njej tudi dela, je »delovni privatni lastnik«. ⁵⁵ To obliko privatne lastnine je Marx v rokopisu »Oblike pred kapitalistično proizvodnjo« imenoval tudi »malo svobodno zemljiško lastnino«, ⁵⁶ v »Kapitalu« pa »parcelno lastnino«. ⁵⁷ Ta oblika zemljiške lastnine je obstojala v antičnem in fevdalnem razdobju, predvsem pa v kapitalizmu. Prisotna je tudi v mnogih socialističnih deželah. Njej ustreza tako imenovana obrtna proizvodnja, ki jo prav tako srečamo v različnih zgodovinskih razdobjih. V marksistični literaturi dalj časa niso ločili omenjenih dveh oblik privatne lastnine. To je najbrž tudi vzrok, da nekatere Marxove tekste napačno razumejo. Zanje velja ugotovitev, ki jo je Marx zapisal na račun starejše politične ekonomije: »Politična ekonomija zamenjuje načelno dve različni vrsti privatne lastnine, od katerih ena temelji na lastnem delu producenta, druga pa na izkoriščanju tujega dela. Pozablja, da

⁵⁰ Grundrisse, str. 380. ID, zv. 4, str. 56.

⁵¹ Prav tam.

⁵² Grundrisse, str. 383. ID, zv. 4, str. 59.

⁵³ Grundrisse, str. 383. ID, zv. 4, str. 60.

⁵⁴ Werke, zv. 19, str. 387.

⁵⁵ Grundrisse, str. 379. ID, zv. 4, str. 54.

⁵⁶ Grundrisse, str. 375. ID, zv. 4, str. 49.

⁵⁷ Werke, zv. 25, str. 812. Kapital, zv. 3, str. 896

je ta druga vrsta privatne lastnine ne le direktno nasprotje, temveč tudi, da raste samo na njenem grobu.⁵⁸

V literaturi so na osnovi Marxovega teksta »Oblika pred kapitalistično proizvodnjo« večkrat poudarjali razliko med azijsko in obravnavano germansko srenjo. Prezrli pa so osnovo, po kateri je Marx ločil azijsko (arhaično) srenjo od germanske. Če upoštevamo zapisano, je razumljivo, da je azijska srenja skupnost kot taka, germanska pa le vsota individuov. Marx je zapisal, da za razliko od arhaične oblike srenje germanska srenja »eksistira samo v medsebojnem odnosu teh individualnih zemljiških lastnikov kot takih. Srenjska lastnina se tako pojavlja le kot skupnostni dodatek individualnim plemenskim bivališčem in prisvojitvam zemlje.«⁵⁹ Naj dodam, da je Marx poleg skupnih značilnosti antične in germanske srenje ugotavljal tudi razlike, kar pa nas sedaj ne zanima.

S tem sem povzel Marxove sodbe o srenjah, ko so ljudstva že razvila poljedelsko proizvodnjo. Marx pa je večkrat omenjal tudi pastirska, lovska in ribiška ljudstva. »Izključno lovska in ribiška ljudstva so onkraj točke, kjer se začenja dejanski razvoj«, je zapisal (v oklepaju) v Uvodu v »Očrte kritike politične ekonomije.«⁶⁰ Odnos nomadskih ljudstev »do zemlje je odnos do lastnine, čeprav te nikoli ne fiksirajo«, ker »je srenja dejansko zmeraj združena, popotna družba, karavana, horda . . .«. Pri njih je v lastnini zemlje zaobseženo tudi lastništvo njenih organskih produktov.⁶¹ Tudi pri lovskih in ribiških plemenih je lastnina mobilna. »Toda celo to stanje-lov, ribištvo, pastirstvo, preživljanje z drevesnimi sadeži itd. predpostavlja nenehno prisvajanje zemlje, bodisi za stalno bivališče bodisi za roaming (klatenje) bodisi za pašo živali itn.«, je Marx zaključil (v oklepaju).⁶² Ugotavljal je tudi, da se pri živinorejskih plemenih določene oblike poljedelstva pojavijo le sporadično.⁶³ Poljedelstvo pa je pomenilo velik napredek v razvoju človeške družbe in je bilo osnova nadaljnjega razvoja.

Večkrat sem omenil družino. Zato naj le opozorim na Marxove in Engelsove poglede na razvoj družine. V literaturi velja, čeprav se to redko omenja, da sta do konca sedemdesetih let preteklega stoletja oba menila, da je bila družina, in sicer monogamna patriarhalna družina, izhodišče družbenega razvoja. Temu mnenju naj bi se odrekla, ko sta se seznanila z Morganovo knjigo »Stara družba«. Marx je iz nje delal izpiske v letih 1881-1882. Knjiga je bila v Londonu zelo redka, zato mu jo je Kovalevski posredoval iz Amerike.⁶⁴ Engels je knjigo prebral nekaj let pozneje. Ugotoviti pa moram, da je Marx ob neki Aristotelovi misli zapisal: »Toda prvotna oblika družine je sama plemenska družina (Stammfamilie), iz njenega zgodovinskega razkroja se šele razvije privatna družina (Privatfamilie).«⁶⁵ V »Kapitalu« še meni, da je družina izhodišče razvoja družbe.⁶⁶ Tudi Engels je v »Anti-Dühringu« zapisal, da je »družina najpreprostejša in prva oblika podružabljenja.«⁶⁷ Če sta Marx in Engels spremenila poglede na razvoj družine, to še ne pomeni, da sta spremenila poglede na arhaično družbo. To misel je zapisal že Cunow.⁶⁸ Engels je v »Izvoru družine, privatne lastnine in države« res

⁵⁸ Werke, zv. 23, str. 792. Kapital, zv. 1, str. 861

⁵⁹ Grundrisse, str. 384. ID, zv. 4, str. 61.

⁶⁰ Werke, zv. 13, str. 637. ID, zv. 4, str. 40.

⁶¹ Grundrisse, str. 390. ID, zv. 4, str. 69.

⁶² Grundrisse, str. 392. ID, zv. 4, str. 70.

⁶³ Grundrisse, str. 392. ID, zv. 4, str. 40.

⁶⁴ A. I. Kryvelev, Marks i nekotorye problemy etnografii, Sovetskaja etnografija, 1968, št. 2 (Kryvelev), str. 9.

⁶⁵ Werke, zv. 13, str. 36.

⁶⁶ Werke, zv. 25, str. 401. Kapital, zv. 1, str. 401

⁶⁷ Werke, zv. 20, str. 90. Anti-Dühring, str. 110.

⁶⁸ H. Cunow, Die Marxsche Geschichte —, Gesellschafts und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Sociologie, Berlin, 1923, zv. 2, str. 86

povzel nekatere Morganove zaključke, vendar v osnovi ni sprebral svojih pogledov na arhaično družbo. Ne smemo pa prezreti, da sta Marx in Engels marsikatero misel, ki jo je zapisal Morgan, zasledila že v starejši literaturi. Tako je Engels prebral Bachofenovo delo »Materinsko pravo«, preden se je seznanil z Morganovim delom, Marx pa delo J. Millarja (1852), preden ga je prebral Bachhofen, da ne omenja drugih knjig, ki jih je v začetku petdesetih let pretekelega stoletja študiral v zvezi z »ženskimi vprašanjem«. Millar je prvi v znanstveni literaturi zagovarjal ideje matriarhata kot posebnega razdobja v razvoju družbe.

Iz zapisanega sledi, da Marx in Engels nista ločila posebnega azijskega produkcijskega načina, ki bi se ločil od arhaičnega, antičnega, fevdalnega in buržoaznega načina proizvodnje. Torej neke posebne oblike združitve delavca s produkcijskimi sredstvi.⁷⁰ Če je Marx razumel azijski produkcijski način kot razredni produkcijski način, bi v njegovih tekstih, posebno v »Kapitalu«, morali najti ustrezno potrditev. V tem delu večkrat omenja različne oblike razredne odvisnosti. Azijskega produkcijskega načina v tej zvezi nikoli ne omenja. Navedel bom nekaj primerov: »Kakor hitro pa so bila ljudstva, katerih produkcija se je še gibala v nižjih oblikah suženjskega dela, tlačanstva itd., pritegnjena na svetovni trg, katerega obvladuje kapitalistični način proizvodnje in ki mu postane prevladujoči interes prodaja njihovih produktov v tujino, se barbarске grozote suženjstva, tlačanstva itd. izpopolnijo s civilizirano grozoto pretiranega dela.«⁷¹ Ko je razpravljal o presežni vrednosti, je menil, da te ni brez določene produktivnosti dela. Brez preseženega dela ni »ne kapitalistov pa tudi ne lastnikov sužnjev, fevdalnih baronov, skratka, ni razreda veleposestnikov.«⁷² Takrat, ko Marx ni imel v mislih le razredne načine proizvodnje, je omenjal tudi azijski produkcijski način. Tako je zapisal: »V staroazijskih, antičnih itd. načinih proizvodnje . . .«⁷³ Tudi Engels nikjer ne omenja razrednega produkcijskega načina, ki bi se ločil od suženjskega, fevdalnega in kapitalističnega. Posebej je to očitno v »Izvoru družine, privatne lastnine in države.«⁷⁴

Končno naj poskusim odgovoriti, zakaj je Marx azijski produkcijski način imenoval arhaični. To je mnogo težje, kakor pokazati na vsebino tega načina proizvodnje, ki ga je Marx obravnaval, nikjer pa ni pojasnil, zakaj ga je tako poimenoval. Očitno je, da je bilo to poimenovanje pogojno. Na to lahko sklepamo iz dveh razlogov. Prvič, ker se je pozneje temu poimenovanju odrekal, in drugič, ker je v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije«, preden je zapisal načine proizvodnje, vstavil besedico »lahko« (»velikih obrisih lahko označimo azijske, antične . . .«). To je storil zaradi azijskega produkcijskega načina. Poimenovanje ostalih je bilo razumljivo. Tako jih je imenoval že v »Nemški ideologiji« in tudi v poznejših tekstih. Marx in Engels sta v svojih tekstih večkrat ugotavljala, da je bila pradomovina človeštva azijska celina. Danes menijo, da je to afriško ali afriško-azijsko (predazijsko) področje. Od tod naj bi se ljudje razselili po ostalih predelih sveta. Njuni sodobniki pa so se razhajali v mnenju, kdaj naj bi se to zgodilo, oziroma na kateri stopnji razvoja gospodarstva. Če je Azija pradomovina človeštva, potem kaže najstarejše oblike življenja človeške družbe iskati na azijski celini. Marx in Engels sta jih tu tudi iskala. Našla pa sta gradivo za poznejše razdobje arhaične družbe. Najzgodnejše je ostalo neznano. Tako nista uspela pojasniti razvoja človeške družbe od začetka do nastanka razredne družbe. V ta okvir najbrž spada tudi Engelsova ugotovitev v »Anti-

⁶⁹ M. O. Kosven, Matriarhat, Moskva-Leningrad, 1948 (Kosven, Matriarhat), str. 58—60, 213. Isti, Prehod od matriarhata k patriarhatu, »Rodovove občestvo«, Moskva, 1951, str. 67—68. Kryvelev, str. 6.

⁷⁰ Werke, zv. 24, str. 42. Kapital, zv. 2, str. 44.

⁷¹ Werke, zv. 23, str. 250. Kapital, zv. 1, str. 265—266.

⁷² Werke, zv. 23, str. 534. Kapital, zv. 1, str. 575.

⁷³ Werke, zv. 23, str. 93. Kapital, zv. 1, str. 92.

⁷⁴ ID 1951; zv. 2, str. 406—407.

Dühringu«, da je Grčija s svojo stanovalsko razčlenitvijo očiten produkt daljše neznane poprejšnje zgodovine.⁷⁵ »Šele Morgan,« je zapisal Engels v »Izvoru družine privatne lastnine in države,« je »našel v rodovnih zvezah severnoameriških Indijancev ključ, ki nam odpira najvažnejše, doslej nerešljive uganke najstarejše grške, rimske in nemške zgodovine.«⁷⁶ Ker je Marx našel gradivo o arhaični družbi najprej v okviru azijskega razvoja, je najbrž tudi to eden od razlogov, da je arhaični način proizvodnje imenoval azijski. Morda ga je imenoval azijski preprosto zato, ker je menil, da je tam bila pradomovina človeštva. Ko se je seznanil z Morganovim delom, je po njem prvotni način proizvodnje imenoval arhaični. Ob tem je v osnutkih pisma Veri Zasulič pripomnil, da se ni potrebno bati besede arhaičen.⁷⁷

V literaturi zadnjih desetletij večkrat srečamo pojem »splošno suženjstvo«. Ta pojem je uporabil Marx v rokopisu »Oblike predkapita listično produkcijo«. V preteklosti so o pojmu večkrat razpravljali v zvezi z opredeljevanjem orientalskih despotij kot sužnjelastniških. Nekateri zagovorniki azijskega produkcijskega načina so ga ponovno povzeli. Smatrajo, da je »splošno suženjstvo« posebni produkcijski odnos, ki naj bi bil značilen za azijski produkcijski način. Pri razlagi pojma so tudi v sodobni literaturi številna razhajanja. Garušnjac meni, da pojma ne smemo razumeti v socialno-ekonomskem smislu.⁷⁸ Welskopfova sklepa, da je Marx pojem uporabil v rokopisu, ki ga ni nameraval objaviti.⁷⁹ Po njenem mu ni treba nameniti posebne pozornosti. Po mnenju Poršnjeva naj bi pojem »splošno suženjstvo« povežalo z arhaično družbo, ker meni, da predstave o svobodi lahko povežemo le z družbo, kjer so svobodni stali nasproti nesvobodnim. V arhaični družbi tega nasprotja ni: vsi so enako svobodni in istočasno nesvobodni, ker se osebnost ni osamosvojila iz rodu, srenje, plemena.⁸⁰ Poglejmo Marxov tekst, v katerem omenja »splošno suženjstvo«. Pravi: »Suženjstvo, tlačanstvo itn., kjer se delavec sam pojavlja med naravnimi pogoji produkcije za neki tretji individuum ali skupnost (tako npr. ni v splošnem suženjstvu Orienta, samo z evropskega point of view /gledišča/).«⁸¹ Očitno je, da pojma ni mogoče povezati s sužnjelastniškim produkcijskim odnosom. To možnost je Marx izključil, ker je zapisal, da se v »splošnem suženjstvu« delavec sam ne pojavlja med naravnimi pogoji produkcije za neki tretji individuum ali skupnost. To pa hkrati tudi pomeni, da splošno suženjstvo ni razredni produkcijski odnos. Za naše razpravljanje je to najbistvenejše. Hkrati nam tudi pove, da »splošno suženjstvo« lahko povežemo le z azijskim ali arhaičnim načinom proizvodnje. Marx je poudaril, da je v orientalski obliki lastnine izgubljanje enakopravnosti in lastnine komaj mogoče, »razen zaradi čisto vnanjih vplivov, ker posameznik nikoli ne stopi v svobodni odnos do nje, zaradi katerega bi lahko izgubil svojo povezanost (objektivno, ekonomsko z njo). Z njo je tesno zraščeno. Tako je tudi zaradi združitve manufakture in agrikulture . . .«⁸² Torej gre za nerazvitost družbenih odnosov. Tu se človek, kakor je zapisal Marx, ni mogel odtrgati »od popkovine, ki ga je vezala na rod ali skupnost, kakor se čebela ne more odtrgati od družine v panju.«⁸³

⁷⁵ Werke, zv. 20, str. 164. Anti-Dühring, str. 202.

⁷⁶ ID 1951, zv. 2, str. 220—221.

⁷⁷ Werke, zv. 19, str. 386.

⁷⁸ Ju. M. Garušnjac, Ob azijskom sposobe proizvodstva, Voprosy istorii, 1968, št. 2, str. 89.

⁷⁹ Kačanovskij, str. 143.

⁸⁰ B. F. Poršnjeva, Periodizacija, vsemirno — istoričeskogo procesa u Gegelja i Marksa, Filozofske nauki, 1969, št. 2., str. 61.

⁸¹ Grundrisse, str. 395, ID, zv. 4, str. 75.

⁸² Grundrisse, str. 394, ID, zv. 4, str. 73.

⁸³ Kapital, zv. 1, str. 381

V tej zvezi se moram ustaviti pri začetku odstavka, kjer Marx omenja »splošno suženjstvo«. Tam je zapisal: »Lastnina pomeni torej prvotno — in tako v azijski, slovanski, antični in germanski obliki — odnos subjekta, ki dela (producira) (ali se reproducira), do pogojev svoje produkcije ali reprodukcije kot svojih pogojev. Zato bo imela v skladu s pogoji te produkcije različne oblike.«⁸⁴ Nekateri sklepajo, da je Marx tu ločil azijski, slovanski, antični in germanski način proizvodnje. Če azijskega načina ne enačimo z arhaičnim načinom proizvodnje, je potrebno poleg omenjenih ločiti še arhaični, fevdalni, kapitalistični in komunistični način proizvodnje, ki jih omenja Marx v drugih tekstih. To pa vodi do zaključka, da je Marx ločil kopico produkcijskih načinov na določeni stopnji zgodovinskega razvoja oz. kopico razdobij v razvoju človeške družbe.⁸⁵ Razumljivo, da se nam pri taki razlagi omenjenega stavka najprej zastavlja vprašanje, zakaj Marx teh načinov proizvodnje ne omenja v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije«. Tega je napisal leto dni po rokopisu »Oblike pred kapitalistično produkcijo«, iz katerega je omenjeni stavek. Navedenih načinov proizvodnje Marx tudi v drugi tekstih ne omenja. Zato že to priča, da je taka razlaga napačna. In taka tudi je. Sicer pa je potrebno povedati, da avtorji zelo radi napačno razlagajo vsebino rokopisa »Oblike pred kapitalistično produkcijo«. Med drugim so zelo naklonjeni razlagi, da je Marx v tem tekstu ločil več produkcijskih načinov kakor v drugih tekstih. Preseneča, da se jim ne zdi nenavadno, da jih v drugih tekstih, ki jih je napisal v sorazmerno kratkem času, ne omenja.⁸⁵ Marx je bil predvsem znanstvenik. To je bilo osnovno področje njegove dejavnosti. Vsa druga aktivnost je bila na njej zasnovana in je iz nje izvirala. Logično, da določena spoznanja za znanstvenika ne morejo biti enkrat za vselej dana. Poglobljena spoznanja, predvsem pa uporaba novega gradiva lahko narekuje ustrezne zaključke. Ni mogoče razumeti, da bi Marx v sorazmerno kratkem času ločil v družbenem razvoju različne načine proizvodnje, v poznejših tekstih pa ne. Ugotavljanje teh terja uporabo številnega gradiva in ustreznih posplošujočih zaključkov.

Vrnimo se k navedenemu stavku. Najprej je potrebno ugotoviti, da tu ne gre za razredne načine proizvodnje. Tu je lastnina odnos subjekta, ki dela do pogojev produkcije kot svojih pogojev. Tako lastnina v antični in germanski obliki pomeni »malo svobodno zemljiško lastnino« ali »parcelno lastnino«. Lastnina v azijski in slovanski obliki prav tako ni razredni način proizvodnje. Marx je dve strani za navedenim stavkom zapisal: »Prvotna oblika lastnine je zatorej neposredna skupna lastnina (orientalska oblika, modificirana v slovanski obliki)«. ⁸⁷ Torej pomeni lastnina v azijski in slovanski obliki skupno ali arhaično obliko lastnine. Odslej moramo najti le odgovor, zakaj je »orientalska oblika modificirana v slovanski lastnini«. Zdi se, da je odgovor tudi v navedenem tekstu. Marx je namreč zapisal, da bo imela lastnina v skladu s pogoji te produkcije različne oblike. Zato je potrebno s pogoji produkcije pojasniti različne oblike. Ugotovil sem, da je Marx še prej kakor tudi v tem tekstu ločil skupno in individualno proizvodnjo v okviru arhaične srenje oziroma dve obliki arhaične srenje. V že ome-

⁸⁴ Grundrisse, str. 395. ID, zv. 4, str. 74.

⁸⁵ Primerjaj: M. Godelier, La nation de »mode de production asiatique« et les schémas marxistes dévolution des sociétés, Paris, 1964, str. 5—6.

⁸⁶ Zapisal sem, da so se pristaši azijskega produkcijskega načina (ali pa vsaj mnogi) oprli na Marxov rokopis »Oblike pred kapitalistično produkcijo«. E. Hobsbawm (Recherches internacionales . . ., 1967, št. 57—58, str. 18) celo meni, da bi morali vse dosedanje razprave o marksistični periodizaciji pregledati in oceniti upoštevajoč ta tekst. Prvič so ga izdali leta 1939. Menim, da v tem tekstu, kar zadeva periodizacijo, ni nič takega, kar ne bi bilo v drugih Marxovih tekstih. Sicer pa je nerazumljivo, zakaj Marx v »Kapitalu« (in drugih tekstih) ne bi povzel stališč iz rokopisa, ki spada v okvir študij ekonomske problematike.

⁸⁷ Grundrisse, str. 396—397. ID, zv. 4, str. 76.

njeni opombi v »Kapitalu« omenja različne oblike prvotne lastnine. Zapisal je tudi, da pri nekaterih indijskih in tudi drugih plemenih zemljo obdelujejo skupno⁸⁸, pri slovanskih itd. pa zemljo obdelujejo individualno v okviru družin. S tem sem pojasnil, kaj pomeni lastnina v azijski, slovanski, antični in germanski obliki. Torej ne gre za azijsko, slovansko, antično in germansko obliko lastnine, ampak za lastnino v azijski, slovanski, antični in germanski obliki. Razumljivo, da je po Marxovi sodbi »delovna privatna lastnina« bližje arhaični kakor razredni izkoriščevalni privatni lastnini.

Omenil sem, da nekateri zagovorniki sklepajo, da je »splošno suženjstvo« posebna oblika izkoriščanja. Od sužnjelastniškega naj bi se ločilo po tem, da ljudje opravljajo določena dela v določenem času pri družbeno koristnih (namakalni sistemi itd.) ali družbeno nekoristnih delih (piramide, dvorci itd.), ostali čas pa preživijo v družinskem gospodarstvu v okviru srenje. Ljudi ni potrebno kupovati in zanje tudi ni potrebno skrbeti razen za njihovo pičlo hrano v času, ko opravljajo določena dela. Pri klasičnem sužnjelastniškem sistemu pa je moral sužnjelastnik sužnja kupiti, skrbeti za njegovo prebivališče, hrano itd. Uporabljal jih je ekonomično za proizvodnjo blaga, ki je namenjeno za trg. Sužnji delajo v privatnem gospodarstvu za privatni sužnjelastniški interes. To naj bi bile razlike, po katerih se klasično suženjstvo loči od »splošnega suženjstva« kot produkcijskega odnosa, kjer ljudi množično uporabljajo za težka fizična dela. V tem načinu proizvodnje naj bi si bila nasproti država kot izkoriščevalec in srenjani⁸⁹. Pri tem se sklicujejo tudi na Marxov tekst iz tretjega zvezka »Kapitala«, kjer razpravlja o delovni renti. Delovna renta je po Marxovi sodbi najbolj enostavna oblika rente. Producent ima tu lastna produkcijska sredstva, »s svojim poljedelstvom in z njim združeno vaško domačo industrijo se ukvarja samostojno. Ta samostojnost ne preneha z okoliščino, da ti mali kmetje, kot npr. v Indiji, sestavljajo bolj ali manj naravno produkcijsko skupnost, saj tu govorimo o samostojnosti samo nasproti nominalnemu zemljiškemu gospodu. V takšnih razmerah lahko iz njih izžema nominalni zemljiški lastnik presežno delo samo z neekonomskim nasiljem, kakršna koli je že oblika tega nasilja. Od suženjskega ali plantažnega gospodarstva se to razločuje po tem, da suženj dela tam s tujimi produkcijskimi sredstvi in ne samostojno. Potrebni so torej odnosi osebne odvisnosti, osebna nesvoboda, ne glede na stopnjo, in priklenjenost k zemlji kot njena pritiklina, podložnost v pravem pomenu besede. Če jim kot zemljiški lastnik in obenem suveren neposredno stoji nasproti država, kot v Aziji, ne pa privatni zemljiški lastniki, tedaj se renta in davek ujemata, ali še natančneje, tedaj ni nobene oblike davka, ki bi se razlikovala od te oblike zemljiške rente. V takih okoliščinah ni nujno, da ima podložniško razmerje v političnem in ekonomskem pogledu hujše oblike, kakor je oblika, ki je skupna vsemu podložništvu nasproti tej državi. Država je tu najvišji zemljiški gospod. Suverenost je tu zemljiška lastnina, koncentrirana na nacionalni stopnji. Zato pa tedaj tudi ni nobene privatne zemljiške lastnine, čeprav obstaja tako privatna kot skupna posest in uživanje zemlje.«⁹⁰

Kako to razumeti? Ali gre za fevdalno obliko izkoriščanja? Ali lahko sklepamo na posebni produkcijski odnos?

Marx v navedenem tekstu omenja dve stvari, ki jih doslej v zvezi z azijskim razvojem nisem omenjal: rento in državno lastnino zemlje. Navedeni tekst so v dosedanjih razpravah o azijskem produkcijskem načinu različno razlagali. Mnogi so na osnovi Marxovega teksta, da je v

⁸⁸ Grundrisse, str. 377. ID, zv. 4, str. 52.

⁸⁹ Ch. Parain, Protohistoire méditerranéenne et mode productions asiatique, La Pensée 1966, št. 127, str. 26. J. J. Goblot, Pour une approche théorique des »faits de civilisation« III., La Pensée, 1967, št. 136, str. 82.

⁹⁰ Werke, zv. 25, str. 799. Kapital, zv. 3, str. 881—882.

Aziji obstojala renta, sklepali na obstoj fevdalne družbe. Pri tem so menili, da gre za njeno specifično obliko, ker sta renta in davek sovpadala. To pa zato, ker so menili, da je po Marxovi sodbi tam bila državna lastnina zemlje, ki so jo razumeli kot razredno izkoriščevalsko privatno lastnino. Drugi so, ki razlagajo, da misel o renti in davku, ki sovpadata, ter obstoj državne lastnine zemlje kažejo na poseben produkcijski odnos.

Spoznali smo, da sta Marx in Engels sodila, da je država lahko nastala tudi v razdobju skupne lastnine. Nekateri mislijo, da sta skupno ali družbeno pojmovala kot državno lastnino. Marx je v rokopisu »Oblike pred kapitalistično produkcijo« antično srenjsko (družbeno) lastnino imenoval državno lastnino, ker je menil, da je bila srenja organizirana kot država. »Srenjska lastnina — kot državna lastnina, ager publicus — tu ločena od privatne lastnine«, je zapisal Marx.⁹¹ Engels je v »Anti-Dühringu« zapisal, da je bil na vsem Vzhodu »zemljiški lastnik skupnost ali država«.⁹² Zapisanega ne smemo razumeti, da je bil zemljiški lastnik skupnost in država. Tudi Marx v omenjenem tekstu (in na naslednjih straneh) omenja državo kot zemljiškega lastnika. Med despotsko in antično državo pa je vendarle razlika. Marx je despotsko obliko države pojmoval kot povzemajočo enoto, ki se pojavlja kot posebno nad mnogimi dejanskimi posebnimi skupnostmi, kjer je posameznik brez lastnine ali pa se mu lastnina »kaže posredovana zanj s tem, da jo celotna enota — ki se realizira v despotu kot očetu mnogih skupnosti — prepusti posamezniku s posredovanjem posebne srenje«.⁹³ V tej patriarhalni skupnosti je v razmerju družina-srenja-despot osrednji člen srenja s svojo skupno lastnino. Na teh avtarkičnih srenjah tudi temelji oziroma »lebdi« nad njimi despotska oblast. Država oziroma despot je le višji lastnik oziroma najvišji lastnik, »nominalni zemljiški gospod« ali »najvišji zemljiški gospod«, ker je višji oziroma najvišji patriarhalni pogavar te skupnosti.⁹⁴ Nikakor pa ni mogoče »državne lastnine« v azijskih in drugih despotijah razumeti kot razredne izkoriščevalske privatne lastnine.

Poglejmo še Marxovo mnenje o renti in davku, ki sta sovpadla. Marx je v že omenjenem članku »Vojvodinja Sutherland in suženjstvo« zapisal, da je navadno »vsak del zemlje obdelovala iz pokolenja v pokolenje ena in ista družina, ki je plačevala stalno določene datjave. Te niso bile velike in so prej predstavljale davek, ki se je plačeval kot priznanje vrhovne oblasti »velikega človeka« (voditelja klana — L. Č.) in njegovih starešin, kakor zemljiška renta v sodobnem smislu besede ali neki vir dohodka. Starešine, ki so bili neposredno podrejeni »velikemu človeku«, so imenovali »Taksmen« ... Njim so bili podrejeni nižji služabniki, ki so bili na čelu vasi, tem pa podrejeno kmečko ljudstvo«.⁹⁵ Torej Marx govori o davku, ki ga je pobiral škotski poglavar klana. Omenil sem že, da je ta klan primerjal z rusko srenjo in azijsko skupnostjo. V rokopisu »Oblike pred kapitalistično produkcijo« pa je v zvezi z azijsko skupnostjo in proizvodnjo zapisal, da del »preseženega dela pripada višji skupnosti ... in to preseženo delo pride do veljave tako v tributu itn. kot v skupnem opravljanju dela za povečevanje enote, deloma dejanskega despota, deloma mišljenega plemenskega bitja, boga«.⁹⁶ V rokopisu »Teorije o preseženi vrednosti« je Marx povzel ekonomista R. Jonesa, ki je ločil različne rente. Poleg drugih tudi ryot

⁹¹ Grundrisse, str. 378. ID, zv. 4, str. 53.

⁹² Werke, zv. 20, str. 163—164. Anti-Dühring, str. 201.

⁹³ Grundrisse, str. 377. ID, zv. 4, str. 51.

⁹⁴ Primerjaj: Werke, zv. 8, str. 501.

⁹⁵ Werke, zv. 8, str. 501—502.

⁹⁶ Grundrisse, str. 378. ID, zv. 4, str. 52.

rente.⁹⁷ Marx ugotavlja, da Jones imenuje ryot rente vse tiste produktne rente, ki jih delavec plača suverenu kot zemljiškemu lastniku posebno v Aziji. Suveren je glavni (višji) zemljiški lastnik (Hauptlandlord).⁹⁸ Nato je Marx v prvem zvezku »Kapitala« zapisal, da prastare majhne indijske skupnosti producirajo poglavitni del produktov za neposredno lastno uporabo. »Samo presežek produktov se spreminja v blago, in še to deloma šele v rokah države, ki ji že od pamtiveka priteka količina kot naturalna renta.«⁹⁹ To spoznanje že dovoljuje sklep, da Marx rente in davka, ki se ujemata ali sovpadata, ni smatral za posebno obliko fevdalne rente. Hkrati pa to tudi ne kaže na posebni produkcijski način. Rento in davek si prilasča despot kot najvišji zemljiški lastnik, najvišji poglavar skupnosti, despotske države.¹⁰⁰ Proizvodnja je še vedno ostala srenjska v okviru arhaične oblike srenje. Naj še dodam, da v navedenem tekstu vse, kar je Marx zapisal, ne velja le za male kmete v Indiji, ki »sestavljajo bolj ali manj naravno produkcijsko skupnost.« Ko je Marx obravnaval delovno rento, je upošteval tudi fevdalni produkcijski odnos. Fevdalni produkcijski odnos in odnosi v despotovini se ločijo od suženjskega in plantažnega gospodarstva itd. V despotstvu so odnosi osebne odvisnosti kakor so tudi v fevdalnem razdobju, a različni. Po Marxovi sodbi so bili že člani škotskega klana zavezani davku. Tam pa zaradi »nešteti različnih empiričnih okoliščin, naravnih pogojev itd.« ni nastala despotska oblika države. Ne smemo spregledati, da ima poglavje v »Kapitalu«, iz katerega je navedeni tekst, naslov »Geneza kapitalistične zemljiške rente« in ne »fevdalna renta« ali podobno. V zadnjem stavku navedenega teksta je Marx zapisal, da v Aziji ni privatne lastnine zemlje, čeprav »obstoji tako privatna kot skupna posest in uživanje zemlje«. Odnos do produkcijskih sredstev oziroma zemlje kot osnovnega produkcijskega sredstva agrarne proizvodnje pa je merilo, po katerem lahko sodimo o določenem produkcijskem odnosu. Tako tudi na osnovi tega teksta ni mogoče soditi, da bi Marx ločil poseben (azijski) produkcijski način.

Misel, da bi velika dela, naj bodo koristna ali nekoristna povezali s posebnim načinom proizvodnje, ni prepričljiva. Številni poglavarji od plemenskega poglavarja dalje, in ne samo ti, so organizirali različna dela. Med njimi so bila tudi taka, ki so poveljevala osebo, družino, božanstvo, skupnost itd. Gradili so jih v Egiptu, Babilonu, dokolumbovski Ameriki, v antiki, v razdobju evropskega fevdalizma itd. Množice, ki so pri tem sodelovale, so bile vedno v določenem produkcijskem odnosu. Če so bili to člani arhaične srenje, ki so jim njihovo srenjsko zemljo na ta ali oni način dodeljevali v obdelovanje, je bil to arhaični produkcijski odnos. Če so obdelovali tujo zemljo, ki jim je bila na ta ali oni način dodeljena, je bil to fevdalni produkcijski odnos. Pri uvažanju novega produkcijskega odnosa v pojasnjevanje družbenega razvoja pa moram uporabiti iste kriterije, kot jih na splošno uporabljamo. Če srenjani arhaičnih srenj opravljajo določena dela ne le za skupne potrebe, ampak tudi v korist rodovno-plemenske aristokracije, to še ni nov produkcijski odnos. To pomeni le utrjevanje družbenega položaja aristokracije, pospešuje akumulacijo njihovega bogastva, ki krepi odvisnostna razmerja med člani lastne skupnosti.

Zanimivo je, da nekateri zagovorniki azijskega produkcijskega odnosa menijo, da je zanj značilna skupna srenjska lastnina zemlje. Drugi pa trdijo, da je zanj značilna državna lastnina. Pri tem pa pogosto mislijo na isti zgodovinski razvoj. Do nedavnega je v marksistični lite-

⁹⁷ »Ryot« — indijski kmet. Jones uporablja ta pojem za take kmete v Indiji in drugih azijskih deželah, ki so plačali rento-davek s produkti suverenu, ki so ga smatrali za vrhovnega lastnika vse zemlje. (Opomba k ruski izdaji del Marxa in Engelsa. (K. Marks i F. Engel's, Sočinenija, 2. izdaja, zv. 26/3, str. 587, opomba 131).

⁹⁸ Werke, zv. 26/3, str. 392.

⁹⁹ Werke, zv. 23, str. 378. Kapital, zv. 1, str. 407.

¹⁰⁰ Glej: Kapital, zv. 3, str. 372, 812, 977. ID, zv. 4, str. 52.

raturi veljalo, da je bila v določenih razdobjih v mnogih deželah, ki jih pristaši azijskega produkcijskega odnosa uvrščajo v to družbeno obliko, državna lastnina zemlje. Il'in je za Indijo zapisal, da je v sovjetskem zgodovinoписju prevladalo mnenje, ki se je opiralo na stališča, ki jih zasledimo v nekaterih delih Marxa in Engelsa (sklep je bil napačen — L. Č.), po katerih je bila zemlja v deželah starega Vzhoda na splošno in še posebej v stari Indiji monopolna državna lastnina. Proučevanje gradiva, s katerim razpolagamo, dodaja avtor, ni potrdilo tega mnenja.¹⁰¹ Poleg drugih tudi D'jakonov meni, da je stališče o vrhovni lastnini carjeve zemlje dežel starega Vzhoda mit,¹⁰² ker doslej nihče ni dokazal, da je bil car vrhovni lastnik vse zemlje v državi.¹⁰³ Zapisati dokončno sodbo o lastninskih razmerjih v Aziji, Afriki in drugod v začetku razredne družbe ali v poznejšem razdobju, je najbrž preuranjeno. To tudi ni predmet teoretične razprave. Zdi pa se, da moramo zavrniti misel o monopolni državni lastnini zemlje, ker državni poglavar ni bil edini lastnik zemlje. Sicer pa je za določanje produkcijskih odnosov vseeno, kdo je lastnik zemlje, državni poglavar fevdalne države ali posamezni fevdalci. V uvodnem poglavju sem zapisal, da za fevdalno družbo niso najbistvenejša fevdna razmerja, ampak fevdalna. Torej razmerja med lastnikom zemlje in fevdalno odvisnimi kmeti, ki to zemljo obdelujejo. Zato je tudi v Aziji in drugih deželah, kjer naj bi po sodbi nekaterih bila le država lastnik zemlje, mogoče govoriti o fevdalnih odnosih, kakor tudi o sužnjelastniških, če so taki produkcijski odnosi obstajali.

Nazadnje moram še odgovoriti, v katerih deželah sta Marx in Engels dopuščala nastanek despotske oblike države oziroma v katerih deželah je država nastala v razdobju skupne zemljiške lastnine. Iz razpravljanja je razvidno, da je tako bilo v azijskih deželah (ne vseh) in v Rusiji. Najbrž je po Engelsovi sodbi Rusija ostala na tej stopnji razvoja do začetka dinastije Romanovih.¹⁰⁴ Omenil sem, da je bil tudi Plehanov pristaš azijskega produkcijskega načina. V ta okvir je uvrščal tudi Rusijo in se tako navezoval na Engelsono in Marxovo mnenja. Vendar Plehanov azijskega produkcijskega načina ni enačil s arhaičnim, ampak ga je postavil vzporedno z antičnim. Plehanovu so očitali, da je Rusijo uvrščal med dežele z azijskim produkcijskim načinom zaradi despotizma. Dodajali so, da je s tem storil teoretično napako, ker ni izhajal iz produkcijskih odnosov, ampak iz oblike politične oblasti. Zdi se, da to ni povsem točno. Plehanov je Rusijo uvrščal med dežele z azijskim produkcijskim načinom zaradi despotizma in zemljiških odnosov. To lahko sklepamo iz polemike z Leninom. Plehanov je kot pristaš manjševikov bil proti nacionalizaciji zemlje, ki jo je zagovarjal Lenin v programu ruske socialno-demokratske delavske stranke. Smatral je, da bi se Rusija v tem primeru vrnila na azijski produkcijski način moskovske Rusije.

Marx je nastanek despotske oblike države razen pri azijskih ljudstvih in v Rusiji najbrž dopuščal tudi pri Inkih. Zapisal je namreč: »Takega odnosa medsebojne odtujenosti ni med člani prvotne skupnosti, pa naj ima ta družba obliko patriarhalne družine, staroindijske srenje, države Inkov itd.¹⁰⁵ Morda bi to lahko rekli tudi za Etruščane,¹⁰⁶ a dvomim.

¹⁰¹ Il'in, O feodal'nyh otnošenijah v drevnoj Indii, Očerki ekonomičeskoj i social'noj istorii Indii, Moskva 1973, str. 97.

¹⁰² I. M. D'jakonov, Obščina na drevnem Vostoke v rabotah sovjetskih issledovatelej, Vestnik drevnej istorii (VDI), 1963, št. 1, str. 32.

¹⁰³ I. M. D'jakonov, Problemy sobstvennosti. O strukture obščestva Biižnega Vostoka do sredine II. tja. do n. ., VDI, 1967, št. 4, str. 13, 22, 32.

¹⁰⁴ Werke, zv. 20, str. 588, 168. Anti-Dühring, str. 407, 207.

¹⁰⁵ Werke, zv. 23, str. 102, Grundrisse, str. 390. Kapital, zv. 1, str. 102, ID, zv. 4, str. 68.

¹⁰⁶ Werke, zv. 23, str. 353. Kapital, zv. 1, str. 381. Primerjaj: Werke, zv. 23, str. 249. Kapital, zv. 1, str. 265. Glej tudi: Anti-Dühring, str. 177.

Lenin ni bil zagovornik posebnega azijskega produkcijskega načina, čeprav nekateri, posebno v zadnjem razdobju, to trdijo. Med njimi Varga,¹⁰⁷ tako meni Ter-Akopjan,¹⁰⁸ Garaudy,¹⁰⁹ Gusakov¹¹⁰ in drugi. Lenin je omenjal azijski produkcijski način ne le takrat, ko je navajal, ampak tudi takrat, ko je povzemal Marxove misli iz Predgovora »H kritiki politične ekonomije«, kjer je ta način proizvodnje omenjen. Stalin je v spisu »O dialektičnem in zgodovinskem materializmu« navedel precejšnji del teksta iz omenjenega Predgovora vse do stavka, kjer Marx omenja ta način proizvodnje. Ta del teksta ne omenja oz. ne navaja, ker ga je zavračal. Iz tega ni mogoče sklepati, da je Lenin bil zagovornik azijskega produkcijskega načina. Lenin ga ne omenja v oceni knjige Bogdanova »Kratki tečaj politične znanosti«, ki jo je napisal leta 1898.¹¹¹ Tudi Bogdanov ga ne omenja, čeprav obravnava azijski razvoj. Če bi bil Lenin njegov zagovornik, bi ga po vsej verjetnosti omenjal. Lenin ga prav tako ne omenja v že omenjenem predavanju »O državi« in ne v delu »Država in revolucija«. Omenja ga v neki opombi¹¹² in v »Referatu ob zedinjevalnem kongresu Ruske socialno-demokratske delavske stranke« (Pismo peterburškim delavcem). Tu je zapisal: »Kolikor je v moskovski Rusiji bila (ali: če je v moskovski Rusiji bila) nacionalizacija zemlje, toliko je azijski produkcijski način njena ekonomska osnova. Medtem se je v Rusiji kapitalistični način proizvodnje v drugi polovici 19. stoletja že okrepil, a v 20. stoletju postal brezpogojno prevladujoč.«¹¹³ Največ, kar lahko sklepamo je, da je Lenin dopuščal obstoj azijskega produkcijskega načina. To dopuščanje pa je komaj mogoče. Lenin je obstoj azijskega produkcijskega načina v Rusiji, ki ga je Plehanov po vsej verjetnosti povezoval s srenjsko zemljiško lastnino, zavračal. To nam kazujejo že omenjeni spomini Plehanova na prvo srečanje z Leninom¹¹⁴ in vsebina omenjenega referata. Leninovo vprašanje »kolikor je v moskovski Rusiji bila« ali »če je bila« nacionalizacija zemlje v polemiki s Plehanovim pomeni zavračanje njegovih konceptov, kar je razvidno tudi iz nadaljnjega teksta.

Zdi se, da sem s tem pojasnil Marxovo in Engelsovo pojmovanje azijskega produkcijskega načina in njuno sodbo o strukturi azijske družbe. Ta priča, da so se avtorji neupravičeno sklicevali na Marxove in Engelsove tekste, ko so v razvoju azijskih ljudstev dokazovali obstoj sužnjelastniške in fevdalne družbene oblike. Engels je tudi v pripravljanih delih za »Anti-Dühring« ugotavljal, da je bilo na Vzhodu le domače suženjstvo, ki ni bilo neposredna osnova za proizvodnjo, temveč posredno sestavni del družine.¹¹⁵ Nekateri avtorji menijo, da je Engels priznaval obstoj sužnjelastniške družbene oblike na Vzhodu. Sklicujejo se na predgovor (1887) k ameriški izdaji knjige »Položaj delavskega razreda v Angliji«. Tam je Engels zapisal: »Po Henryu Geor-

¹⁰⁷ E. Varga, Očerki po problemam politekonomii kapitalizma, Moskva, 1965, str. 363.

¹⁰⁸ N. B. Ter-Akopjan, Razvitie vzgljadov K. Marksa i F. Engel'sa na azijskij sposob proizvodstva i zemledelčeskiju obččinu, Narody Azii i Afriki, 1965, št. 2, str. 75.

¹⁰⁹ R. Garaudy, Kinesko pitanje, Beograd, 1967, str. 15.

¹¹⁰ Istorija občestvennoj mysli, Moskva, 1972, str. 325.

¹¹¹ V. I. Lenin, Polnoe sobranie sočinenij, Moskva, 5. izdaja (PSS), zv. 4, str. 35—40.

¹¹² V. I. Lenin, Koncept »Perepiski K. Marksa i F. Engel'sa, 1844-1883, Moskva, 1959, str. 260—263.

¹¹³ PSS, zv. 13, str. 14.

¹¹⁴ Plehanov se je prvega srečanja z Leninom spominjal: »Spominjam se, kako me je leta 1895 neki tovariš želel prepričati, da je bil v Rusiji prav tak fevdalizem kakor na Zahodu. Odgovoril sem, da podobnost v tem primeru ni večja, kakor med ruskim Voltaireom — Sumarokovim in resničnim francoskim Voltaireom, a so moji dokazi komaj prepričali mojega sobesednika« (V. N. Nikiforov, Sovetskie istoriki o problemah Kitaja, Moskva, 1970, str. 51).

¹¹⁵ Werke, zv. 20, str. 586. Anti-Dühring, str. 405. Glej tudi str. 207.

geju je bil velik in splošen vzrok razcepitve ljudstva na bogate in revne v razlastitvi zemlje. To pa zgodovinsko ni povsem točno. V azijskem in klasičnem srednjem veku je bila prevladujoča oblika razrednega zatiranja suženjstvo, se pravi ne toliko razlastitev zemlje množic, ampak v večji meri razlastitev njihove osebnosti.¹¹⁶ V tekstu je Engels zapisal le to, da je bilo suženjstvo tudi v Aziji prevladujoča oblika izkoriščanja. Iz česar pa ne sledi, da je bilo tudi prevladujoči produkcijski odnos. Marx in Engels sta v Aziji obstoj suženjstva priznavala. V mislih pa sta imela nerazvito, hišno ali patriarhalno suženjstvo.

Marx in Engels evropskega in azijskega razvoja nista zoperstavljala. Ta ugotovitev mnoge, ki ga zoperstavljajo, razorožuje, ker najpogosteje navajajo predvsem Marxove tekste, ki jih napačno razlagajo. Očitno je, da je Marx ločil produkcijske odnose predvsem po odnosu ljudi do produkcijskih sredstev. Tega načela ni mogoče zanemariti. Sodba o različnih poteh razvoja evropskih in azijskih ljudstev se je izoblikovala v evropski kulturi, ko so sodili predvsem po življenjskih navadah ljudi, običajih, kulturnih pojavih itd. Po posebnostih v običajih, v kultur, itd. ni mogoče soditi o različnih poteh razvoja, kar še posebej velja, če sodimo po obliki in ne po vsebini. Primerjajmo zahodnoevropski in turški razvoj. Ne kaže dvomiti o turškem fevdalizmu. Med zahodnoevropskim, turškim in azijskim razvojem so razlike. Pri sistematizaciji ali periodizaciji pa iščemo skupne vsebinske značilnosti.

Po mnenju mnogih naj bi bil za azijski produkcijski način značilen despotizem. Pojem ni precizen. Najbrž je imel v 19. stoletju drugačen prizvok, kakor ga ima v sodobnem času. Despotizem ne more biti značilen le za določeno razdobje v zgodovinskem razvoju družbe ali pa samo za določene dežele. Srečamo ga v različnih zgodovinskih razdobjih v različnih predelih sveta. Marx in Engels sta ugotavljala, da so imeli prehodi iz dorazredne v razredno družbo bolj despotsko ali bolj demokratično obliko. Despotizma nista povezovala le z razvojem azijskih ljudstev,¹¹⁷ kakor to pogosto mislijo.

Marx in Engels sta v geografskih pogojih življenja ljudi iskala vzroke za zaostajanje azijskih in drugih dežel. Umetnega namakanja pa nista povezovala s posebnim produkcijskim načinom. Tudi nastanek despotske oblike države nista povezovala le z deželami, kjer je bilo umetno namakanje. V splošnem so marksistični avtorji zelo različno sodili o vlogi geografskega faktorja. V polpretekli dobi so ga skoraj povsem prezrli. Mnogi pristaši azijskega produkcijskega načina pa mu pripisujejo prevelik pomen.

V razpravah o azijskem produkcijskem načinu je bilo večkrat omenjeno, da so v Aziji začeli kapitalistične produkcijske odnose razvijati šele po vdoru Evropejcev. Torej bi jih prinesli na azijska tla Evropejci. Najbrž imajo bolj prav tisti, ki dokazujejo nastanek kapitalističnih produkcijskih odnosov v Aziji že pred vdorom Evropejcev.

V tej zvezi je bilo večkrat zapisano, da je Azija ali so vsaj najrazvitejše dežele te celine pred vdorom Evropejcev dosegle stopnjo razvoja produktivnih sil, ki jih je dosegla Evropa v začetku kapitalističnih produkcijskih odnosov. Toda, dodajajo nekateri avtorji, kapitalistični produkcijski odnosi se kljub temu niso razvili. Ob tem je potrebno zapisati, da je za začetek kapitalističnih produkcijskih odnosov potrebna določena stopnja v razvoju produktivnih sil. Te so se v Evropi razvile v okviru fevdalne družbe, kar se kaže tudi v delitvi dela. Toda Marx je poudaril, da sta za začetek kapitalističnih produkcijskih odnosov potrebna akumulacija kapitala in svobodna delovna sila. Svobodna v tem smislu, da nima produkcijskih sredstev in je osvobodjena fevdalnih produkcijskih in družbenih odnosov. Omenjena pogoja sta bila potrebna povsod, kjer so nastali kapitalistični produkcijski odnosi. Torej tudi v

¹¹⁶ Werke, zv. 21, str. 338—339.

¹¹⁷ Glej tudi Kapital, zv. 1, str. 381.

Aziji. Če so tam bile razvite produktivne sile, a se kapitalistični produkcijski odnosi niso razvili, pomeni, da ni bilo omenjenih pogojev za nastanek. Če bi bilo temu tako, bi najbrž lahko rekli, da ni bilo svobodne delovne sile. Razumljivo, da je za razvoj kapitalističnih produkcijskih odnosov bila potrebna tudi menjava.

V sodobnem svetu se je okreplila vloga in pomen neevropskih dežel. S tem pa tudi interes za proučevanje njihovega zgodovinskega razvoja. Sodobna družbena struktura pa je osnova prihodnjega razvoja. Vsako znanstveno spoznanje se začne pri dejstvih. Zato mora biti tudi periodizacija oprta na zgodovinska dejstva. Okrepljen interes za proučevanje zgodovinskega razvoja azijskih in drugih neevropskih ljudstev bo omogočil, da bomo v prihodnje z večjo gotovostjo sodili o periodizaciji njihovega razvoja. Pri tem se moramo opreti tudi na metodološka izhodišča, ki sta jih razvijala Marx in Engels.

dr. Ludvik Čarni

DRUŽBENA FORMACIJA - BAZA — NADGRADNJA V MARKSI- STIČNI DRUŽBENI TEORIJI

V znanem Marxovem Predgovoru h kritiki politične ekonomije — kjer je Marx uporabil pojem družbene formacije, srečamo tudi pojma baze in nadgradnje. Znano je, da sta prav ta dva korelativna pojma — ne pa sam pojem družbene formacije — bila v kasnejšem razdobju v središču diskusij o marksistični družbeni teoriji: bodisi kot predmet poudarjanja, utemeljevanja, razlaganja, bodisi napadov, kritike in sarkazma, pa tudi omalovaževanja, odrivanja v ozadje, dajanja v narekovanje in oklepaje.

Ni mogoče reči, da doslej v marksistični družboslovni teoriji nista bila dajana v zvezo s pojmom družbene formacije.¹ Kljub temu pa lahko trdimo, da so prav nejasnosti in nedorečenost v pojmovanju odnosa med pojmom družbene formacije ter pojmom baze in nadgradnje, bile vzrok za doberšen del neustreznih interpretacij in zagat tudi ob sami temi »baza-nadgradnja«. Obstajala je in še vedno obstaja težnja, da se pojmov baza-nadgradnja ne obravnava kot korelativen pojmovni par, ki je podrejen pojmu družbene formacije kot osrednjemu pojmu marksistične družbene teorije, temveč da se ju obravnava kot od le-tega neodvisne ali mu celo nadrejene kategorije. To je prišlo do izraza že v razporeditvi poglavij v splošnih pregledih ali učbenikih marksistične obče sociologije oz. historičnega materializma. Ne glede na uvodna ali sprotna poudarjanja o osrednjosti pojma formacije v marksistični družbeni teoriji se je obravnavalo družbeno bazo in družbeno nadgradnjo pogosto izven okvira pojma družbene formacije v poglavjih o strukturi družbe, medtem ko se je pojem družbenoekonomске formacije pojavljal šele v poglavjih o družbeno zgodovinskem razvoju ali obravnavanju **posameznih** formacij. Isto tendenco srečamo v značilnih formulacijah, češ da »vključuje pojem družbene formacije tako pojave družbene baze kot nadgradnje« — kot da bi neki pojavi bili »baza« in drugi »nadgradnja« sami po sebi ter da bi se kot taki združevali v pojem družbene formacije. Najizraziteje pa srečamo to tendenco v raznih načinih utemeljevanja Marxove teze o primarnosti, bazičnosti, ekonomske strukture in sekundarnem značaju političnopravne sfere in oblik družbene zavesti.

V novejšem obdobju je pojem družbene formacije zopet jasneje zavzel osrednje in pojmu baze-nadgradnje nadrejeno mesto. Tako bi lahko sklepali po različnih kazalcih aktualnega stanja diskusije o tej temi v drugih socialističnih deželah. Pri nas je žal diskusija o tem v zgodnjih šestdesetih letih zastala, da ne rečemo obtičala in kolikor se je sploh obravnavala, največ v učbenikih obče sociologije, se je v glavnem le ponavljal zgoraj nakazani način obravnavanja, z njegovimi zagatami vred; ali pa se je tematika formacije-baze-nadgradnje sploh izrinjala iz osnov marksistične družbene teorije.²

¹ Tako na primer V. Kelle in M. Koval'zon že leta 1962: »pojem baze in nadgradnje je nerazdružno zvezan s pojmom družbene formacije; pojem baze in nadgradnje izven zveze s pojmom družbene formacije zgubi vsak smisel«. (Istoričeskij materializm, Moskva 1962, str. 62)

² V novejši jugoslovanski sociološki literaturi največ pozornosti posveča temu problemu M. Popović (Problemi društvene strukture, Beograd 1969, str. 281—295). Glej tudi še: Tumačenja Marxove sheme o društveni osnovi i nadgradnji u našim udžbenicima sociologije i njeno stvarno značenje, Gledišta (Beograd) 1962/8. Pri njem srečamo večino utemeljitev, ki jih navajamo kasneje; zadnjo tudi izrecno citiramo po njem. Iz starih učbenikov iz 60-ih let velja še vedno posebej opozoriti na Fiamengove »Osnove opče sociologije« in njegovo dokumentirano diskusijo tega problema (zlasti str. 154 in dalje).

1. Način utemeljevanja »bazičnosti« ekonomske strukture.

Ne glede na te premike, pa je **način utemeljevanja** teze o primarnosti baze nasproti nadgradnji še vedno pogosto tak, da implicira **zgoraj omenjene možnosti**. Taka utemeljevanja — in hkratna interpretiranja — teze o bazi-nadgradnji si običajno postavljajo svojo nalogo v tej obliki: Po Marxu je ekonomska struktura (ali: način proizvodjanja materialnega življenja; ali: materialna proizvodnja; ali: proizvodni odnosi) realna baza **družbe**; pojavi pravnopolitične sfere in oblike družbene zavesti pa so nadgradnja **družbe**. Kako in v kakšnem smislu Marx (oz. marksizem) utemeljuje to svojo trditev? (Že alternativne formulacije, ki uporabljajo različne Marxove pojme in termine, vključujejo različne razlage; vendar nas tokrat tovrstne razlike ne zanimajo.)

Taka utemeljevanja bi lahko razvrstili v nekaj skupin. Nekatere med njimi so komplementarne, druge si nasprotujejo ali se celo izključujejo (oz. jih posamezni avtorji skušajo prikazati kot take):

1a) ekonomska struktura oz. materialna produkcija je baza družbe zato, ker morajo ljudje »najprej piti, jesti, stanovati, torej proizvodjati, preden lahko filozofirajo ...«

1b) materialna produkcija je nujni pogoj vsake druge produkcije vse do najbolj poduhovljenih sfer znanosti, umetnosti ali religije, ne le zato, ker morajo tudi znanstveniki ali umetniki jesti, piti in se oblačiti, temveč ker tudi same znanstvene, umetniške, religiozne dejavnosti ne more biti brez materialnih sredstev;

2) delo oz. materialna produkcija kot preoblikovanje narave je tisto, ki je ustvarilo človeka; materialna produkcija je tudi razvojno zgodovinsko pred oblikami duhovne produkcije, saj so se le-te izoblikovale ob materialno produkcijski dejavnosti ljudi kot njej podrejen in parcelen vidik (kot izraz človeške moči ali nemoči ob dani stopnji razvisti materialne proizvodnje);

3) delo kot smotno preoblikovanje narave za človekove potrebe je generično bistvo človeka, zato ima v družbi kot človeški stvarnosti bistven, primaren položaj oz. bi ga kot bistvena človeška značilnost in potreba moralo imeti.

4) delo, položaj v delovnem procesu in delitev dela temeljno oblikuje človeške interese, sposobnosti, karakterne lastnosti, zato je produkcijska sfera kot sfera dela primarnega, odločilnega pomena v družbi in družbenem dogajanju, ki je rezultat delovanja, na tak način določenih ljudi.

5) Marksizem je razširil dialektično **materialistično** teorijo na družbo in zato dal primaren značaj materialnim pojavom in odnosom v družbi, ne pa idejam, duhovnim in kulturnim pojavom.

6) Materialna proizvodnja in produkcijski odnosi so baza družbe zato, ker so po svojem bistvu **materialni odnosi**, to je taki, ki se oblikujejo nujno in neodvisno od volje, hotenj in želja ljudi; medtem ko so odnosi v drugih družbenih sferah **ideološki**, taki da se oblikujejo na osnovi določenih človeških predstav in hotenj, torej skozi človeško zavest, čeprav že formirani obstoje tudi neodvisno od posameznika in njegove zavesti.

7) (Nadaljnji) razlog in »oblika primarnega ekonomskega vpliva je v formiranju slojne, družbene strukture, še posebej v oblikovanju njene razredne osnove ... neenakost v sferi ekonomskih odnosov je odločilen dejavnik za formiranje razredne strukture in drugih neenakosti med sloji.« (M. Popovič)³ Ekonomske razlike, ki nastajajo v produkcijski sferi, so osnova delitev ljudi na družbene razrede in sloje tudi v drugih sferah.

Vsa omenjena utemeljevanja gotovo imajo svojo racionalnost. Lahko jih na različne načine povezujemo med seboj. Četrto utemeljevanje lahko na primer povežem z drugim in tretjim. Lahko pa vodijo tudi k nasprotujočim si interpretacijam, bodisi da take interpretacije že izrecno

³ Problemi društvene strukture, op. cit. str. 284—285.

vključujejo, bodisi da jih k temu silijo različne zagate, v katerih se znajdejo.

AD 1a)

Prva utemeljitev je sama po sebi nesporna: materialna produkcija je baza družbe, ker ne ljudje ne družbe ne morejo obstajati brez nje, saj zadovoljuje temeljne človeške potrebe. Na vprašanje: kaj je z drugimi pojavi, ki so tudi nujni za obstoj družb in ljudi (na primer z naravnimi dobrinami) se običajno odgovarja: temeljnega pomena za družbeno dogajanje so tiste stvari, ki jih **primanjkuje** in ki jih morajo ljudje proizvajati, saj jih ne najdejo v zadostni meri ali ustrezni obliki v naravi. Ob takih proizvodih in njihovi proizvodnji pride do družbene delitve dela, konfliktov, bojev itd. Taka razlaga niha med poudarkom na **primarnosti** potreb, ki jih zadovoljuje materialna produkcija, in poudarkom na **redkosti** določenih proizvodov za zadovoljevanje potreb. V obeh primerih se taka argumentacija znajde v težavah. Če da poudarek na zadovoljevanje primarnih življenjskih potreb, kako naj prepriča glasbenika ali pesnika — ki sta sicer slej ali prej gotovo pripravljena priznati, da je produkcija osnovnih prehrabnih proizvodov in sredstev za njihovo proizvodnjo primarnejša kot poezija in glasba — da spada v bazo družbe tudi proizvodnja kozmetičnih preparatov ali coca cole, medtem ko je njuna »proizvodnja« v vsakem primeru nadgradnja. (Hoteli ali ne, tudi tako, kot ideološko vprašanje, se to vprašanje v socialističnih družbah postavlja: pojmi kot so baza-nadgradnja so dobili tudi vrednostni pomen, zlasti če se in ker se interpretirajo na zgornji način.)

Če damo poudarek na redkost, pomanjkanje, je očitno, da ne manjkajo samo in predvsem primarne materialne dobrine. Zgodovinsko iskustvo kaže, da so v ospredju konfliktov in bojev dobrine, ki jih ni dovolj za vse — ne glede ali gre za zadovoljevanje temeljnih človeških potreb ali ne. Od tod pa do teorije, ki ne govori več o ekonomski strukturi kot bazi družbe, temveč le o pluralizmu družbenih stratifikacij na bolj privilegirane in deprivilegirane glede na različne tipe družbenih dobrin in vrednot, je le korak.

Če vzamemo kot bazo družbe zgolj sfero produkcije **materialnih** dobrin za zadovoljevanje **primarnih** človeških potreb, ki je glede na obstoječo stopnjo potrošnje še **nezadostna**, bi zožili pojem baze tako, da ne bi mogel več igrati vloge, ki jo v marksistični družbeni teoriji ima, ali pa bi privedli argumentacijo do teze, da v razvitih kapitalističnih družbah materialna produkcija nima več ali pa kmalu ne bo več imela statusa »baze«. Seveda se je takemu zaključku mogoče izogniti z dokazovanjem medsebojne povezanosti različnih vrst proizvodnje s proizvodnjo, ki neposredno zadovoljuje temeljne človekove potrebe, to je z **brezizhodno** diskusijo okrog opredeljevanja temeljnih človeških potreb. V vsakem primeru postaneta pojma baze in nadgradnje zgolj skozi tako argumentacijo malo uporabna za marksistično družbeno analizo. Razumljivo je, da ga zato začenjamo postavljati v oklepaje in med narekovaje ali ga izločati iz jedra marksistične družbene teorije.

AD 1b)

Tudi **drugi** vidik tovrstne argumentacije (s tezo o nujnosti materialne produkcije za vsako produkcijo in človeško dejavnost sploh) lahko hitro zdrkne v relativizem. Res da je materialna produkcija nujna za obstoj vseh družbenih praks in družbe sploh, toda družbe in sama materialna produkcija prav tako ne morejo obstajati brez različnih nematerialnih dejavnosti oz. nematerialnih plati različnih dejavnosti. Ni družbene produkcije brez določenega znanja — pa naj si gre za znanost ali za obrabce, pravila, recepte, ki se prenašajo kot kulturno izročilo. Ne družba, ne materialna proizvodnja ne obstoje brez socializacijskih dejavnosti in institucij, ki te dejavnosti opravljajo, najsí bo to družina ali šola. In vendarle le-teh nihče ne šteje v družbeno bazo (ne v tradicio-

nalnem marksističnem pojmovanju in ne v zdravo razumsko pojmovanje baze kot tistega, kar je temelj vsem družbenim institucijam in praksam).

AD 2, 3, 4

Prizadevanje, da bi utemeljili bazičnost ekonomske strukture s sklicevanjem na bistven pomen dela kot smotrne človeške dejavnosti pri preoblikovanju narave za človeške potrebe.⁴ Najsi gre za utemeljevanje na abstraktno filozofski, obče antropološki ali psihološki ravni, ni mogoče mimo dejstva, da tako pojmovano delo kot človekova bistvena karakteristika presega okvire materialne proizvodnje: »delo v taki obliki kot je lastno le človeku ... kot načrtna dejavnost za izdelavo uporabnih vrednosti ... kot prisvajanje naravnega za človeške potrebe ... kot realizacijo delavčeve zamisli«, kot ga označuje Marx v *Kapitalu*,⁵ srečamo tudi v znanosti, v umetnosti, v vsakdanjem življenju. Še več, v sodobnih družbah je prav v organizirani materialni proizvodnji takega dela za množico ljudi najmanj. Delo v materialni proizvodnji je za večino udeležencev »**odtujenost**« delo: delo v katerem delavci uresničujejo od drugih postavljene cilje za zadovoljevanje potreb drugih ljudi, delo, ki ni primarna delavčeva potreba, temveč sredstvo za uresničevanje potreb drugih ljudi in le posredno sredstvo za zadovoljevanje delavčevih življenjskih potreb. S sklicevanjem na delo utemeljujemo dejansko primarnost **ustvarjalnosti** kot take, ne pa primarnost dela v okviru ekonomske strukture materialne proizvodnje. Nič ne pomaga, če poudarjamo, da se je vsa človeška smotrna ustvarjalna dejavnost zgodovinsko genetično oblikovala znotraj materialne produkcije, ali če v imenu dela-ustvarjalnosti kot človeškega generičnega bista kritiziramo obstoječo materialno produkcijo kot sfero odtujenega dela, kot nebitveno in zahtevamo povratek »bistvene produkcije«. Po Marxu je družbena baza obstoječa ekonomska struktura, prav ta sfera odtujenega dela, čeprav dobro ve, da v sodobnih družbah obstaja delo kot zavestna, smotrna dejavnost, kot družbeno koristna dejavnost za zadovoljevanje človeških in družbenih potreb, tudi izven nje.⁷ Utemeljevanje primarnosti materialne produkcije z delom kot človekovim generičnim bistvom in podobno, bodisi mistificira obstoječo materialno produkcijo in delo v njej ali pa premešča primarno vlogo baze z materialne produkcije na abstraktno kreativnost, kjerkoli se pojavlja. Za bazo družbe proglašajo neko človekovo sposobnost in potrebo in se s tega vidika izenačijo s prejšnjimi teorijami, ki v bistvu tudi pripisujejo vlogo baze nekim človeškim potrebam (tokrat bolj materialno-biološkim) in iz njih izvajajo bazičnost ustreznega družbenega dogajanja.

AD 5)

Hkrati imajo taka utemeljevanja skupne poteze z drugo, »materialistično« intonirano argumentacijo, po kateri pridaje marksizem bazični značaj materialni produkciji zato, ker je materializem oz. ker razširja materialistično pojmovanje o primarnosti biti pred zavestjo tudi na

⁴ Napr.: V. Kovač: Marxovo shvatanje človeka, istorije i društva, Kultura Beograd 1971, str. 66—67 in drugod.

⁵ Kapital I (CZ 202, 208, Dietz, 192, 198).

⁶ Kakor lahko večkrat slišimo in beremo v različnih formulacijah.

⁷ Naj spomnimo na Marxov sarkazem ob diskusiji o »produktivnem delu« v kapitalizmu in težnjah po širjenju tega pojma na delo sploh: »Filozof producira ideje, poet pesmi, pastor pridige, profesor priročnike itd. Kriminalc producira kriminal. Če pobje opazujemo zvezo le-tega z družbeno celoto, moramo opustiti mnogo predsodkov. Kriminalc ne producira le kriminala, temveč tudi kriminalistično, s tem pa tudi profesorje, ki predavajo o kriminalnem pravu ... Služi za oživiljanje moralnih in estetskih občutkov in s tem literaturi, romanom in celo tragediji ... Natančno lahko pokažemo na vpliv kriminala pri razvoju produktivnih sil ...« itd., ipd. (Theorien über Mehrwert, MEW, 21.1, str. 363—364.)

družbo in zgodovino.⁸ V obeh primerih gre za dedukcijo nekega družbeno-zgodovinskega spoznanja oz. teze iz obče filozofskih postavk o naravi človeka in sveta, čeprav je Marx jasno podčrtal, da je teorija o formaciji bazi-nadgradnji »obči rezultat, do katerega sem prišel« (ob študiju Heglove pravne filozofije in angleške politične ekonomije) »in vodilo nadaljnjih raziskovanj.«

Seveda ni treba tistim, ki tako utemeljujejo, pripisati naivnega sklepanja, da je Marx najprej razvil dialektično marksistično filozofijo in jo nato konkretiziral na zgodovinskem gradivu. Marx je nedvomno bistveno oblikoval svojo dialektično materialistično filozofijo ob proučevanju družbenega dogajanja. Toda to načelno ne onemogoča, da bi logično v historičnem materializmu videli razširitev in uporabo splošnih principov dialektičnega materializma na posebnem področju (še zlasti ob določenih interpretacijah Marxovega pojmovanja odnosa med logičnim in zgodovinskim). Dovolj znano pa je, kako taka teza o razširjanju materialističnega izhodišča na obravnavanje družbe hitro privede do vulgarnega in predmarksističnega pojmovanja družbene baze. Čim prista nemo na popularno izenačevanje pojma materije s snovnostjo, oprijemljivostjo objektivno danega, oz. čim se v zadostni meri ne zavarujemo pred takim pojmovanjem, v marksistični pojem družbene baze neustavljivo vdre tudi taki materialni pojavi, kot so naravni pogoji, geografska sredina, fizična reprodukcija ljudi; zgubi se dialektika produktivnih sil in produkcijskih odnosov in absoluten primat dobijo produktivne sile, pojmovane kot določene materialne stvari, fizične sile in energije in podobno. V povezavi s prvim tipom materialistične argumentacije dobimo tako celovito in koherentno, a zato nič bolj marksistično, temveč vulgarno materialistično pojmovanje baze. (O nekaterih razreševanjih te zagate z razlikovanjem baze oz. osnove družbe od družbene baze — ki obe skupaj tvorita »družbeno bit« nasproti družbeni zavesti — v sledečem poglavju.)

AD 6)

S tega vidika predstavlja bistven napredek naslednja argumentacija: materialna produkcija je baza družbe zato, ker se v nji oblikujejo **materialni odnosi**, to je taki, ki se oblikujejo mimo volje in zavesti ljudi. Tovrstno opredelitev materialnega je, kot je znano, uveljavil Lenin kot zaporo proti vulgarnemu pojmovanju materije tako v družboslovju (»Kdo so prijatelji ljudstva«) kot kasneje v filozofiji (»Materializem in empiriokriticizem«). Na začudeno vprašanje Mihajlovskega, kje je v Kapitalu materializem, Lenin poudarja, da je prav v tem, da je »Marx naredil konec obravnavanju družbe kot mehaničnega agregata posameznikov, ki dopušča vse spremembe po volji predstojnikov (ali kar je isto, po volji družbe in vlade), ki se pojavlja in spreminja slučajno, in prvič postavil sociologijo na znanstveno osnovo s pojmom družbeno-ekonomske formacije kot celote produkcijskih odnosov ter pokazal, da je razvoj

⁸ Tako Kelle in Koval'zon (Istoričeskij materializm, Moskva 1962): Rešitev osnovnega vprašanja filozofije v zvezi z družbo zahteva uvedbo novih pojmov, kategorij, v katerih je izražena specifična pojavljanja materialnega in idealnega v zgodovinskem procesu. Taki pojmi so kategorije »družbena bit« in »družbena zavest« (str. 51--52). »Pomen kategorije baze in nadgradnje je predvsem v tem, da omogoča konkretizirati rešitev osnovnega vprašanja zgodovinskega materializma o odnosu družbene biti in zavesti. **Razen tega** sta ti kategoriji nujni za karakterizacijo strukture družbeno ekonomske formacije« (str. 61). (Podčrtal M. K.) Avtorja sicer pravilno podčrtujeta nujno povezanost pojmov baze in nadgradnje s pojmom formacije — toda le tega (neprecizno) opredeljujeta tudi preko pojmov družbene biti in zavesti (str. 61): »vsako družbeno formacijo karakterizira ne le posebna družbena bit, temveč tudi družbena zavest, ki nastaja na osnovi te biti« (str. 60). Pri tem pojmujeta z družbeno bitjo produkcijski način v celoti; družbena bit je po njihovem: »materialno življenje družbe, to je materialni odnosi ljudi do prirode in med seboj, ki se oblikujejo v procesu produkcije in reprodukcije njihovega neposrednega življenja«; bazo pa tvorijo le »proizvodni odnosi« (str. 54, 62).

take formacije naraven zgodovinski proces.⁹ »Družbeni odnosi se delijo na materialne in ideološke. Slednji so le nadgradnja nad prvimi, ki se oblikujejo mimo volje in zavesti človeka, kot (rezultat) oblika dejavnosti človeka, ki je usmerjena v ohranjanje njegovega obstoja.« Gre za »materialne odnose, ker in v kolikor njihova oblika, nujnost in obstojenost ni odvisna od samovolje ljudi, temveč je dana z značajem materialnih produktivnih sil.«¹⁰ Kot je videti, je taka definicija doživela ponovno afirmacijo v sodobnih diskusijah v drugih socialističnih deželah. Paziti pa moramo, da jo ne interpretiramo na način, ki zamegli njen bistven marksistični prispevek družbenim vedam in jo spušča na nivo argumentacije v okviru točke 1. Materialnosti odnosov v materialni produkciji oz. dejstva, da gre za odnose, ki se oblikujejo mimo volje in zavesti ljudi, namreč ne smemo pojmovati zgolj v tem smislu, da so ljudje v te odnose **prisiljeni vstopati**, če hočejo proizvajati, to pa morajo, če hočejo živeti ali da ljudje ne glede na svoja hotenja, teh odnosov ne morejo poljubno izbirati, saj so **omejeni** z že danimi proizvodnimi silami in materialnimi možnostmi sploh. Nasproti temu naj bi drugi odnosi v družbi bili ideološki v tem smislu, da se oblikujejo le, če gredo skozi človekovo zavest; oblikujejo se v skladu z ustreznimi ideologijo (pravno, moralno, religiozno), ki s svoje strani odraža materialne odnose. Čeprav naj bi ti odnosi obstajali tudi izven zavesti, bi bili lahko tudi drugačni in jih ljudje lahko odklanjajo — so torej v večji meri **poljubni** oz. niso tako nujni kot prvi.¹¹

Nedomišljenost takega razlikovanja se kaže že v tem, da bi bil očiten idealizem predpostavljati, da so le v materialni produkciji ljudje omejeni in pogojeni z družbenimi materialnimi produktivnimi silami. Tudi v vseh sferah družbene zavesti so ljudje omejeni že z doseženo stopnjo razvoja, z vedno že danimi moralnimi kategorijami, znanstvenimi pojmi in teorijami, filozofsko problematiko, religioznimi predstavami itd. (ne glede na drugačne iluzije, ki jih imajo o tem). Čeprav gredo vse te skozi človekovo zavest in ne obstoje neodvisno od nje, to ne pomeni, da ne obstoje hkrati tudi materialno, objektivno v pravnih, religioznih, moralnih družbenih institucijah in aparatih, ki jih ljudje dane družbe ravno tako ne morejo poljubno izbirati in zavračati. Lahko jih zavračajo, če jih nadomestijo z drugimi, kot velja to tudi za produktivne sile. (Nekaj drugega je bolj kumulativen značaj tehnike in znanosti in bolj alternativni značaj umetniških, moralnih in filozofskih predstav. Toda gre le za različno obliko povezave kontinuiteta-diskontinuiteta, ne pa za absolutno razliko.)

Na drugi strani se tudi človekova materialna produkcija ne dogaja brez človekove zavesti, volje, hotenj: človek je zavestno bitje v vsem svojem delovanju,¹² v delu in proizvodnji pa sploh. Tudi v materialni proizvodnji si človek ne le postavlja neke cilje pri preoblikovanju narave; tudi v odnose v njej vstopa z nekimi cilji in voljo. Kot poudarja Lenin ob svoji opredelitvi materialnih odnosov: »S tem ko menjujejo

⁹ Lenin, Polnoe sobranie sočivenij (5 izd.), zv. 1 str. 139—140, 149.

¹⁰ E. Hahn, Historischer Materialismus und marxistische Soziologie, Dietz Berlin 1968, str. 64.

¹¹ »Pojem družbene biti vključuje vse vrste družbenih odnosov, ki so po svojem značaju materialni, to je take, ki se ne oblikujejo nujno skozi zavest ljudi, temveč lahko nastanejo neodvisno od njihove volje in zavesti.« »Ideološki odnosi gredo pri svojem oblikovanju skozi človekovo zavest. Idejni nazori usmerjajo oblikovanje ustreznih odnosov. Praktično ravnanje v politiki, morali itd. je objektivna stran ideoloških odnosov.« (A. K. Uledov, Die Struktur der gesellschaftlichen Bewusstsein, G.V.V., Berlin 1973, rus. izv. 1968, str. 27, 69).

¹² O tem nudi obilno raziskovalno dokumentacijo P. Bourdieu, ko razvija svoj koncept »habitus« kot osnovnega člena med strukturami in praksami (Esquisse d'une théorie de la pratique. Droz, Geneve 1972, zlasti str. 174 in dalje).

svoje proizvode, ljudje vstopajo v proizvodne odnose, ne da bi vedeli, da gre pri tem za družbene proizvodne odnose.«¹³

Razlike med materialnimi, to je nujnimi, od človekove volje neodvisnimi odnosi in procesi ter ideološkimi odnosi in procesi ne gre pojmovati kot razliko med dvema vrstama človekove družbene dejavnosti na isti ravni. Materialnost produkcijskih odnosov, kot neodvisnih od človekove volje, v tem, da gre za odnose, ki so, če tako rečemo na drugi ravni od odnosov, ki so taki, kakršne ljudje zavestno oblikujejo. Ljudje zavestno, bolj ali manj prisiljeno in bolj ali manj svobodno oblikujejo določene odnose, npr. delovne pogodbe in s tem ne glede na to, ali to vedo ali ne, hočejo ali ne, reproducirajo določene produkcijske odnose (blagovne proizvodnje, kapitalističnega izkoriščanja itd.).¹⁴

AD 7)

Naslednje in zadnje opredelitve, ki jo navajamo, v marksistični družbeni teoriji sicer ne srečamo redko; redko pa jo srečamo ob opredeljevanju pojmov baze in nadgradnje. Lahko bi jo za Goričarjem, ki jo je v drugem kontekstu sicer skopo a zelo jasno formuliral,¹⁵ precizirali: **materialna produkcija, ekonomska struktura je »baza« zato, ker (v tem smislu) oblikuje in poveže različne družbene pojave, odnose in procese v specifično strukturo, imenovano družbena formacija; določeni družbeni odnosi in procesi so nadgradnja določene ekonomske strukture zato, ker in v kolikor jih v specifično strukturo povezuje določena ekonomska struktura, kot pogoj svojega nastanka, reproduciranja in spreminjanja ter ker in kolikor so se oblikovali pod vplivom te strukture in njenih zahtev.** Z drugega vidika bi lahko isto vsebino (za razredne družbe) predstavili takole: ekonomska formacija družbe (produkcijski odnosi) z vzpostavljanjem razredne delitve oblikuje temeljno družbeno protislovje, za katerega reprodukcijo (ohranjevanje dane razredne delitve) in spreminjanje (rušenje obstoječih razrednih odnosov) so nujni določeni družbeni procesi, odnosi in predstave izven ekonomsko-pro-

¹³ Lenin, op. cit. str. 137.

¹⁴ Ta tema — medčloveški oz. medosebni odnosi-zavestni (ideološki) družbeni odnosi-materialno-produkcijski odnosi — gotovo zahteva poglobitev. Očitno pa je, da obstaja zadrega v marksističnem pojmovanju produkcijskih odnosov, zadrega, ki se kaže ob problemu: Če je lastnina produktivnih sredstev le pravni izraz osnovnega produkcijskega odnosa, kaj je ta produkcijski odnos sam. Nič čudnega, če se ga pogosto najde v odnosih med ljudmi v proizvodnji, v delitvi dela na izvrševalce in načrtovalce, produktivne in neproduktivne delavce, vodilne in izvrševalce, ne da bi uspeli vzpostaviti razliko med tako delitvijo kot sestavino proizvajalnih sil danega tipa in stopnje razvoja in delitvijo ljudi v »družbenih proizvodnih odnosih«, razliko med družbeno delitvijo dela in tehnično delitvijo dela, ki je sestavni del produktivnih sil. V tročlenski zvezi pravnolastninski odnosi — proizvodni odnosi proizvajalne sile en člen enostavno odpade, ne uspe se ga najti. Dejansko so to vedno proizvodni odnosi, tako da imamo opravka zgolj s kombinacijo pravno-lastninski odnosi — proizvajalne sile, čeprav je videz tročlenskega obravnavanja ohranjen s tem, da proizvajalne sile zreduciramo na tehnologijo, stroje in obliko uporabljanja energije; odnose med ljudmi v produkciji oz. odnose v izvajanju — načrtovanju in delitvi dela pa postavimo na mesto proizvodnih odnosov. Proizvodni odnosi se izenačijo, zlijejo bodisi s pravno-lastninskimi odnosi, bodisi s produktivnimi silami oziroma z eno njihovih neizogibnih sestavin, z odnosi med ljudmi pri prisvajanju narave, ki so pogoj tega prisvajanja na opredeljeni stopnji razvoja. Bistveno vprašanje: kakšna je razlika v razmerju medosebni odnosi — ideološki družbeni odnosi — materialni družbeni (produkcijski) odnosi med posameznimi družbenimi formacijami? Ali velja zgornje pojmovanje materialnih produkcijskih odnosov le za kapitalistično formacijo? (O tem Rosdolsky, Zur Entstehungs-geschichte des Marxschen Kapital, III, E. V. A. 1968, str. 663 in dalje).

¹⁵ Goričar opredeljuje družbeno-ekonomske formacije kot »tipične, relativno trajne sisteme produkcijskih in drugih družbenih odnosov, ki se med zgodovinskim razvojem družbe oblikujejo okrog osnovnega produkcijskega odnosa«. (Temelji obče sociologije, CZ Ljubljana 1972, str. 64)

dukcijske sfere; le-te dana protislovna družbena struktura zato naveže nase in ustrezno (pre)oblikuje. Lahko bi celo rekli: dani razredni boj, katerega osnova je razredna delitev, nastala ex definitione v ekonomski produktijski sferi, poveže različne družbene procese, jim podeli tako ali drugačno vlogo ter jih s tem ustrezno (pre)oblikuje. **Razredni boj kot način obstoja razredov je »baza«, »skelet« in vezivo določene (razredne) formacije.** (Če damo tako vlogo razrednemu boju, moramo seveda ustrezno interpretirati njegov pojem. O tem kasneje.)

Podobno piše E. Hahn v že omenjeni odlični študiji *Historični marksizem in marksistična sociologija*. Na vprašanje, po tem je produkcija bazična, odgovarja: »Zgodovinski materializem ugotavlja določeno splošno, nujno vzajemno odvisnost različnih področij družbenega življenja, notranjo sistematično povezanost (Zusammenhang) celote, totalitete zgodovinskih procesov. Notranja povezanost je dana s tem, da ima eno od teh področij določujočo, dominirajočo in determinirajočo vlogo nasproti drugim.« Način dela — produkcija in menjava »daje vsebini, značaju in načinu pojavljanja (Beschaffenheit und Gestalt) drugih področij družbenega življenja v osnovnih potezah bistvene vsebinske značilnosti. Vsakokratni način produkcije oblikuje (prägt) in določa (bestimm) vsebino ustreznih drugih področij in dimenzij družbenega življenja.«¹⁶ (Hahn, kot je videti že iz citatov, ne diferencira kot Althusser dominantne in determinirajoče vloge v zadnji instanci in oboje nezdiferencirano in apriorno pripíše ekonomiji.) V odgovoru na vprašanje, zakaj ima delo oz. produkcija tako vlogo, tudi sam običi v tezi, da je to zato, ker je delo tista dejavnost, ki je večni naravni pogoj človeškega življenja (Marx).¹⁷ To je seveda nesporno, vprašanje pa je, če je to edini pogoj človeškega življenja biološke vrste homo sapiens, še posebej na višjih stopnjah razvoja, in če je torej možno Marxovo tezo o družbeni bazi utemeljevati na tak način. Pomembno pa je, da Hahn pri tem razlikuje vprašanje, **zakaj** je produkcija konec koncev vzrok in odločilna gibalna sila zgodovine, od vprašanja **preko česa** se ta odločilna vloga realizira. Pojma baze tako ne reducira na konkretizacijo neke obče filozofske ali antropološke kategorije.¹⁸

Opazimo, da je zgornje opredeljevanje baze in nadgradnje kvalitativno različno od prejšnjih; giblje se v drugačnem okviru. Ne odgovarja neposredno na vprašanje, **zakaj** je »materialna produkcija življenja« baza **družbe**, temveč je prvenstveno usmerjeno v odgovor na vprašanje **po čem**, na kakšen način oziroma v kakšnem smislu je ekonomska struktura baza — **ne družbe na sploh, temveč družbene formacije**. Samo tako utemeljevanje-opredeljevanje izraža specifično marksistično **družboslovno** vsebino pojmov formacija-baza-nadgradnja in jasno izraža naravo teh pojmov; da ne gre za dedukcijo ali konkretizacijo nekih obče filozofskih kategorij, temveč za pojme, ki so »rezultat« in »vodilo« družbeno-zgodovinskih študij, ki so nastali ob proučevanju družbeno-

¹⁶ Hahn, kot je videti že iz citatov, ne diferencira dominantne in determinirajoče vloge v zadnji instanci. E. Hahn, *Historischer Materialismus ...*, str. 60, 62.

¹⁷ Prav tam, str. 62.

¹⁸ Tudi M. Popović je pri nas leta 1962 jasno poudaril, da Marxova shema o bazi in nadgradnji ni shema obče družbene strukture, oz. da baza in nadgradnja nista **elementa** družbene strukture. Shema o bazi in nadgradnji izraža osnovne zakonitosti družbene strukture in njenega gibanja, odnos med materialno proizvodnjo in drugimi družbenimi dejavnostmi. Vendar je Popović v pojmovanju baze in nadgradnje preozek: predpostavlja namreč že obstoječi sistem oz. družbeno strukturo in vprašuje se le po odnosu med sestavinami; ne vprašuje pa se v tem okviru, kako pride do tega, da družba obstoji kot sistem. Materialna produkcija je baza ne le zato, ker je položaj v proizvodnji primarnega pomena za vsak socialni sistem, temveč ker se na njeni osnovi tak sistem — vsakokratna specifična povezanost različnih sfer — šele oblikuje. (M. Popović, Tumačenja Marxove sheme o družbeni osnovi i nadgradnji u našim udžbenicima sociologije i njeno stvarno značenje, *Gledišta* 1962/8, str. 11—12.)

-zgodovinskega dogajanja, ki temu proučevanju služijo in se skozi nje-
ga preverjajo.

»Če hočemo proučevati notranje zveze (Zusammenhang) med du-
hovno in materialno produkcijo, je v prvi vrsti potrebno to, da **materialne**
produkcije ne vzamemo (fassen) kot občo kategorijo, temveč v **dolo-**
čeni zgodovinski obliki . . . na primer kapitalističnemu načinu ustreza
drugačen način duhovne produkcije kot srednjeveškemu. **Če materialne**
produkcije ne zajamemo v njeni specifični zgodovinski obliki, je nemo-
goče, da bi spoznali značilnosti njej ustrezne duhovne produkcije in
medsebojnega učinkovanja obeh. Sicer ostanemo pri trivialnostih. Iz do-
ločenih **oblik materialne produkcije** izhaja določena struktura (Gliederung — razčlenjenost) **družbe** — točka 1 — drugič, določen odnos
ljudi do narave. To dvojje določa (bestimmt) politični sistem in duhovni
nazor. Torej tudi način duhovne produkcije . . . V tem ko Storch materialne
produkcije ne pojmuje (fasst) zgodovinsko — vzame jo kot **produkcijo**
materialnih dobrin nasploh, ne pa kot določeno zgodovinsko
razvito in specifično **obliko** te produkcije, si sam spodmakne osnovo, na
kateri bi edino lahko razumel deloma ideološke sestavine vladajočega
razreda, deloma svobodno duhovno produkcijo te dane družbene for-
macije (Marx).«¹⁹ (podčrtal M. K.)

Razne antropološke koncepcije človeškega bistva, temeljnih človeš-
kih potreb, filozofska pojmovanja o primarnosti materije in materialnih
procesov itd. so lahko bolj ali manj potrebne in ustrezne za utemeljevanje
teh socioloških (historično-materialističnih) pojmov, lahko so da-
jale klasičnim marksizmom (filozofske) vzpodbude in perspektivo, jim po-
magale usmeriti pozornost na materialno ekonomsko dogajanje v družbi
in dosledno vztrajati v določeni smeri in okviru družboslovne analize.
Toda sami pojmi in njihova vsebina stoje in padejo s tem, koliko so
ustrezni kot rezultati analize družbeno-zgodovinske stvarnosti, koliko tej
analizi služijo in kako se v njej preverja. Od tega je odvisno njihovo me-
sto in vloga v družbenih vedah, ne pa od tega, kako jih uspemo »podgra-
diti«, utemeljiti z nekimi obče-antropološkimi ali filozofskimi principi
oz. koliko jih uspemo deducirati iz njih. S to trditvijo ne zanikamo smi-
selnosti in potrebnosti takega utemeljevanja. Rekli smo že, da zgornje
opredeljevanje baze in nadgradnje odgovarja bolj na vprašanje kako, ne
pa na vprašanje zakaj — zakaj imajo produkcijski odnosi in razredni
boj tako moč, da povezujejo druge družbene pojave v specifično celo-
loto. Odgovori, ki smo jih navajali (zaradi primarnosti materialnih po-
treb itd., itd.), se na **tej točki** naravnost vsiljujejo. Gotovo imajo—vzeti
v celoti — svojo racionalnost ne glede na omejitve in zagate, ki smo
jih nakazali. Slednje kaže le na to, da odgovori niso dokončni in izčr-
pni, da je področje raziskovanja še odprto. Gotovo se ni mogoče izog-

¹⁹ Theorien über Mehrwert, MEW 26.1., str. 256—257. Odlomek, ki nudi mnoge
rešitve in odpira nove probleme:

1) očitno po Marxu političnega sistema in duhovne produkcije ne določa le
ekonomska struktura družbe (razredna razčlenjenost in družbena delitev dela), tem-
več tudi »odnos ljudi do narave« — torej materialna produkcija v celoti (produk-
tivne sile in produkcijski odnosi). To podpira razlikovanje med družbeno bitjo kot
širšim pojmom, ki vključuje celoto materialne produkcije od družbene baze kot
ekonomske strukture (družbeno produkcijskih odnosov).

2) morda bi bilo možno povezati z družbeno bazo »ideološke sestavine« vladajočega
razreda, medtem ko bi bila »svobodna duhovna produkcija« sicer tudi
pogojena z družbeno bitjo, ne pa zgolj in neposredno z razredno ekonomsko struk-
turo — ali pa vsaj ne z vladajočim razredom in njegovimi interesi. Po tem tekstu
sodeč bi Marx vključeval v formacijo tudi »svobodno duhovno produkcijo«, pro-
dukcijo, ki ni vezana na ideologijo vladajočega razreda (temveč na ideologijo anta-
gonističnega? naprednega? razreda, oz. ki sploh ni vezana na ideologijo — svob-
odna od vladajoče ideologije ali od razrednih konfliktov sploh? V tem zadnjem
smislu bi bila Marxova misel v nasprotju z našim pojmovanjem formacije (ne pa
»globalne družbe«, kot bomo videli).

niti prizadevanju, da bi družbo kot specifično človeško stvarnost na nek način povezali (ji odredili mesto) s celotno človeško stvarnostjo. Problematično je, če se skuša na različne načine utemeljevati družboslovne pojme baze in nadgradnje **mimo** opredelitve, ki izraža njihovo specifično marksistično družboslovno vsebino, če jih skušamo utemeljevati brez upoštevanja njihove povezanosti in podrejenosti pojmu družbene formacije. Vse interpretacije imajo svoj smisel le, če upoštevajo to opredelitev in izhajajo iz nje. V nasprotnem primeru se **utemeljevanja** nezogibno sprevržejo v **interpretacijo**, ki v nategovanju na Pokrustovo posteljo občnih filozofskih in antropoloških kategorij razvodeni, izprazni ali enostavno ignorira njihovo specifično sociološko vsebino tako, da postanejo neuporabni za družboslovno analizo ali pa se ob poskusu uporabe takoj zapletejo v nerazrešljiva protislovja. Izvajati družbene pojave (oz. pojme in kategorije za njihovo obravnavanje) neposredno iz obče antropoloških ali celo natur-filozofskih kategorij — in to je skupen imenovalac uvodoma navajanih interpretacij in njihovih stranpoti — pomeni negirati specifičnost družbe kot **specifične** človeške stvarnosti in negirati prispevek marksistične teorije za znanstveno obravnavanje le-te. Če obravnavamo družbo kot specifično **človeško** stvarnost ali celo del stvarnosti nasploh na tak način, da zanikamo njeno specifičnost, s tem dejansko zanikamo bistven dosežek marksizma in njegove bistvene možnosti. Toliko slabše, če se to počne v dobri veri, da gre za poglobljanje ali razvijanje marksističnih pojmov, kot se je to dogajalo v preteklosti ob stranpoteh pri razvijanju marksizma v obči dialektično materialistični svetovni nazor, v novejšem času pa ob njegovem humanističnem poglobljanju oz. »poglobljanju«. Videti je, da je prav pojem družbene formacije (z njemu podrejenimi pojmi baze in nadgradnje) garancija pred antropologistično redukcijo družbe na nezgodovinsko in nedialektično manifestacijo človeka in njegovih primarnih in sekundarnih potreb.

II. Problem razvrščanja družbenih pojavov v »bazo« ali »nadgradnjo«

Taka vloga pojma družbene formacije — ob vsebini, ki smo jo naznali — ima neke nadaljnje konsekvence za marksistično družboslovno teorijo. Gre za vprašanje o razmerju med pojmom družbe in družbene formacije. Za osvetlitev problema si priključimo v spomin nekatere znanе kontraverze ob vprašanju kam — v bazo ali nadgradnjo — je treba uvrstiti nekatere družbene pojave. To vprašanje je, kot je znano, vsekozi spremljalo načelne razprave o utemeljevanju in opredeljevanju pojmov baze in nadgradnje. Najbolj sporna so bila gotovo vprašanja: ali uvrstiti v bazo tudi biološko reprodukcijo ljudi in kaj je v tej zvezi z družino, dalje, ali spadajo v družbeno bazo le produktivni odnosi ali tudi produktivne sile, kam z jezikom, znanostjo, kako uvrstiti družbene pojave kot so ljudstvo, pleme, narod. Marx in Engels sta v svojih najbolj znanih tekstih navajala trojno delitev: ekonomska struktura kot baza; pravno politična nadgradnja; oblike družbene zavesti ali ideološke oblike kot idejna nadgradnja (v katero so vedno vključevali filozofijo, religijo, moralo, umetnost). Kontraverze so bile pogojene na eni strani z neeksplicitnostjo, nejasnostjo ali neenotnostjo opredelitev pri samih klasikih marksizma, na drugi strani pa z različnimi utemeljevanji in opredeljevanji baze in nadgradnje. Ker ti razlogi obstoje še danes, nas ne more čuditi, če te kontraverze niso našle soglasnih in koherentnih rešitev, čeprav je trenutno v posameznih marksističnih sredinah prevladala ena ali druga rešitev.

Tako se je ob vključitvi biološke reprodukcije v bazo (in družbeno formacijo sploh) lahko naslonilo na nekatere izrecne Engelsove formule in na uporabo pojma »proizvodnja materialnega življenja«, ki ga

srečamo pri obeh klasikih. Najbolj neposreden je v tem smislu Engels v »Izvoru družine, privatne lastnine in države«; Po materialističnem pojmovanju zgodovine je v zadnji instanci odločilni moment produkcija in reprodukcija neposrednega življenja. Ta proizvodnja pa je **dveh vrst**. Na eni strani proizvodnja sredstev za življenje, hrane, obleke in stanovanja in za to potrebnih orodij, na drugi strani proizvodnja samih ljudi, nadaljevanje vrste. Družbena ureditev ... je pogojena s tema vrstama proizvodnje: razvojno stopnjo dela in družine.²⁰

Če vidimo temelj in smisel bazičnosti določenih pojavov v tem, da zadovoljujejo primarne človeške potrebe, osnovne pogoje družbene eksistence ali pa, če pojmovemo materialne pojave zgolj kot telesne, snovne, je razlogov za uvrstitev biološke reprodukcije v družbeno bazo več kot dovolj. Temu nasproti je stal ugovor, da bi s tem vnesli v družbene zakonitosti neke naravne, biološke zakonitosti, kar je v nasprotju s temeljno težnjo klasikov marksizma, da razložijo družbeno dogajanje iz družbenih vzrokov.

Videti je, da je danes prevladala rešitev z razlikovanjem med materialno **osnovo družbe** (osnovnimi nedružbenimi pogoji družbenega življenja), kamor spada geografska sredina, biološka reprodukcija in podobno, ter **družbeno osnovo**, »bazo« v strogem pomenu besede. Analogno se danes v glavnem rešuje tudi problem uvrstitve produktivnih sil, ki je gotovo bolj zapleten, saj je bistveno determiniran s samim pojmovanjem produktivnih sil (problem, ki je glede na vlogo tega koncepta in nejasnosti, večznačnosti opredelitev in uporabe pri klasikih eden osrednjih problemov marksistične družbene teorije). Kot nujen in materialen pogoj produkcije in preživetja ljudi spadajo seveda v osnovo družbe. Toda eksplicitna Marxova formulacija, da tvorijo osnovo, odnosno ekonomsko strukturo proizvodni odnosi, usmerja nekatere avtorje k temu, da tudi v zvezi s produktivnimi silami skušajo uporabiti analogno delitev na (materialno) osnovo družbenega življenja (vključujočo naravne pogoje in produktivne sile — to je materialno preoblikovanje narave za človekove potrebe) in družbeno osnovo (produkcijski odnosi med ljudmi pri tem). Kot rečeno, pa rešitev zavisi od pojmovanja **produktivnih sil**. Če jih jemljemo nedialektično, izoliramo od proizvodnih odnosov kot nekaj (neke stvari in sposobnosti) kar lahko obstaja samo po sebi in se le uporablja v nekih družbenih oblikah (produkcijskih odnosih), je zgornja rešitev verjetno najustreznejša; toda če jih razumemo kot sestavino produkcijskega načina v dialektični zvezi s produktivnimi odnosi, je taka rešitev oz. delitev, ki jo implicira, vprašljiva. V tem primeru je ustrezneje pojmovati celoten produkcijski način (oz. sklop produkcijskih načinov, podrejenih dominantnemu) kot družbeno osnovo, upoštevajoč, da je vpliv produktivnih sil na družbo in družbeno formacijo neizvojljiv iz njihove zveze z danimi produkcijskimi odnosi.²¹

²⁰ Engels, Predgovor k I. izdaji Izvora družine, privatne lastnine in države, M. E., Izbrana dela, CZ 1951, 219, 220.

²¹ »V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v produkcijske odnose, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji produktivnih sil. Celota teh produkcijskih odnosov sestavlja ekonomsko strukturo družbe, realno bazo, ki se na njej dviga ...« (Prispevek h kritiki politične ekonomije, Izbrana dela, CZ 1968 IV., str. 105).

Toda:

»Celota odnosov, v katerih so nosilci proizvodnje nasproti naravi in med seboj, odnosov, v katerih proizvajajo, ta celota tudi je družba, gledana v njeni ekonomski strukturi.« (Kapital III, Dietz, str. 927) Videti je, da tokrat Marx vključuje v bazo oz. družbeno ekonomsko strukturo tako produktivne sile (odnos nosilcev proizvodnje do narave) kot produkcijske odnose (odnose med ljudmi), celo če odmisli, da so po Marxu tudi stvari, materialni pogoji produkcije, nosilci kapitalističnih produkcijskih odnosov. (Prav tam.)

Seveda je govorjenje o nujnosti upoštevanja dialektične zveze le napotek za konkretno proučevanje razmerja med produktivnimi silami in odnosi, ne pa že rešitev problema samega. To velja tudi za druga sklicevanja na dialektično povezanost. Avtorji, ki opozarjajo na tako povezanost, na dialektično enotnost in podobno,

Značilna je razprava o **statusu jezika**, razprava, ki jo je pogojilo dejstvo, da je jezik gotovo temeljna človeška stvarnost, neizogibno spremljajoči pojav, še več, konstitutivni element družbenega življenja z materialno produkcijo vred. Saj je jezik, kot je zapisal že Marx, praktična, tudi za druge ljudi obstoječa misel. »Jezik sam je prav tako produkt neke skupnosti, kot je z drugega vidika sam tu-bit (Dasein) skupnosti, njena samogovoreča tu-bit.« (Marx)²² Hkrati je ex definitione pojav (družbene) zavesti in kot tak pojmovan kot sestavina nadgradnje. Za pojmovanje, ki deli družbene pojave na pojave baze in nadgradnje glede na njihov odnos do nekega zunanega kriterija (materialnost, zavest, primarnost in sekundarnost življenjskih potreb itd.) se je konflikt pokazal kot nerazrešljiv. Znano je, da je prav ob vprašanju statusa jezika Stalin zadnjič osebno interveniral v teoretične diskusije — in v osnovi tokrat dovolj ustrezno²³ Zavrnil je tezo, da spada jezik v nadgradnjo. Zavrnil jo je na tak način, da se je zoperstavil totalni vključitvi in delitvi vseh družbenih pojavov na pojave baze in nadgradnje. Nadgradnja je tisto, kar izvira iz določene baze, jo ohranja in utrjuje ter izgine z njo; je nadgradnja nad določeno družbeno bazo. Jezik ne nastaja niti ne izginja z dano družbeno bazo, služi različnim razredom itd. — torej ne spada v nadgradnjo (da ne spada v bazo, je bilo Stalinu glede na njegovo pojmovanje materialne proizvodnje samoumevno.)²⁴ Kot lahko sklepamo po literaturi, je taka rešitev kasneje v sovjetski teoriji tudi prevladala, čeprav se pri tem Stalinu upravičeno očita, da je bil — zopet enkrat — preveč mehanicističen, poenostavljajoč: razdelil je družbene pojave na take, ki nastajajo in izginjajo z dano bazo, in pojave, ki ostanejo v vseh formacijah ne glede na spreminjanje baze in služijo vsem; pri tem pa pozabil na relativno samostojnost in kontinuiteto tudi tistih pojavov, ki nedvomno sodijo v nadgradnjo in ki se sicer spreminjajo, toda ne izginjajo v nič in ne nastajajo iz nič, temveč vedno na nek način navezujejo na svojo tradicijo (kot opozarja že Engels).²⁵ Na drugi strani je Stalin omalovaževal razredno ideološke razlike v govoru in jeziku in preveč idealiziral narodni jezik kot občevalno sredstvo. Ostala pa je temeljna konsekvence, da pojma baze in nadgradnje nista taka, da bi prekrila in vključila vase vse družbene pojave. Ena od posledic tega je, da zasledimo zlasti v sovjetski sociološki literaturi poleg pojmov baze in nadgradnje, tudi pojem »nenadstroječnih« pojavov, ki ne spadajo niti v bazo, niti v nadgradnjo, ki pa so kljub temu sestavina določene družbene formacije.²⁶ V tej kategoriji so našli mesto pojavi, kot so

imajo sicer »vedno prav«. Toda če ostanejo pri tem in zgolj v neskončnost varirajo istopomenske izraze (kot se to največkrat dogaja — glej na primer kritiko Althusserjeve »nedialektičnosti« in »enostranosti« s strani Garaudyja, pa tudi v manjši meri L. Seve-a) sami ničesar ne prispevajo k razvijanju marksistične teorije. V razvijanju le-te je Althusserjeva enostranost daleč ustvarjalnejša in pomembnejša — kot je dejanski praktični korak v stvarnem gibanju pomembnejši od še tako lepih programov. Seveda pa tudi korakanje brez ustreznih programov nikamor ne pripelje in sama ustvarjalnost še ne da marksistične misli.

O pojmovanju proizvodnih sil je bistvenega pomena Balibarjev prispevek v *Lire le Capital II* (Maspero Paris 1968), str. 94—100, 124 in dalje. (Prevod v reviji *Marksizam u svijetu*, 4, 5—6, 1974.) Glej tudi diskusijo »Klasni karakter proizvodnih snaga« v isti reviji (1974/10), zlasti odlično študijo G. La. Grassa, *Proizvodne snage i odnosi proizvodnje*. (Prevod iz *Critica Marxista* 1973/6).

²² Grundrisse E. V. A. Frankfurt, str. 390.

²³ To mu priznava na primer tudi zahodnonemški avtor F. Tomberg, v delu: *Basis und Überbau* (Luchterhand, 1974) na pr. str. 29 in dalje.

²⁴ Stalin, *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*, Dietz, Berlin 1955, str. 6—9.

²⁵ Engels, Ludwig Feuerbach in konec nemške klasične filozofije. Marx—Engels. *Izbrana dela II*, CZ 1951, str. 504, 507—508.

²⁶ »Vsaka družbena ekonomska formacija predstavlja celovit družbeni sistem, konkretno zgodovinsko enotnost baze, nadgradnje in pojavov, ki ne sodijo v nadgradnjo.« (Furmanov in drugi, *Istoričeskij materialism*, MGU, Moskva 1973, str. 79.)

narod, pleme, bit (vsakdanji življenjski stil) oz. tako imenovane oblike družbenosti, ki jih učbeniki 60-ih let tudi pri nas z veliko muko še vedno skušajo strpati v bazo ali nadgradnjo.

Analogno kontraverzo srečamo ob vprašanju klasifikacije znanosti: po eni strani je znanost gotovo sestavina družbene zavesti, duhovna produkcija in torej sestavina nadgradnje, hkrati pa je lahko produktivna sila. Kar zadeva družbene vede, obstaja še vedno nepomirljivo nasprotje med tistimi, ki poudarjajo, da so družbene vede neizogibno vključene v razredni boj na meščanskih ali proletarskih pozicijah, da je njihov položaj družbeno-razredno determiniran, da izražajo meščanski kozmos in ga sokonstituirajo ali pa razredno pozicijo delavskega razreda kot negacijo slednjega, da so torej nadgradnja in v zadnji konsekvenci ideologija ter da zato lahko govorimo o meščanski znanosti in **proletarski** znanosti (kar je neizogibna konsekvence, čeprav jo izrecno zapisano najdemo le pri nekaterih »ultra levih«) kot sestavinah dveh osnovnih ideologij. Nasproti stoje tisti, ki vztrajajo na nereduktibilnosti znanosti na ideologijo, čeprav še tako široko pojmovano: če že govorimo o meščanski (družbeni) znanosti, govorimo le o »znanosti«, saj gre v bistvu za ideologijo; prav zato ne govorimo o marksizmu kot o **proletarski** znanosti, kajti samo marksizem je na svoji ravni resnična družbena znanost: znanost, ki jo je omogočila proletarska razredna pozicija, znanost, ki neizogibno služi proletariatu in v tem smislu seveda ni nevtralna, kot bi hotelo prikazati znanost meščansko ideološko pojmovanje znanosti kot vsem razpoložljivega **sredstva** — toda ni jo **porodila** proletarska razredna zavest, ni le **formulacija** in sistemizacija te zavesti, kot je meščanska družbena »znanost« le specifična formulacija buržoazne psihologije in **ideologije** (zaradi česar tudi ni znanost). Je produkt specifične spoznavne prakse s specifičnim učinkom. Je skratka znanost, ki je nekaj drugega kot ideologija, čeprav jo je določena ideološka razredna pozicija kot znanost omogočila, jo omogoča in čeprav se vključuje vanjo.

Ni mogoče seveda na tem mestu izčrpati diskusije o pojmovanju znanosti.²⁷ Že zgornji dve poziciji sta dovolj zgovorni: ena brezrezervno vključuje znanost v ideologijo, druga je vsaj v principu nima za sestavino nadgradnje, čeprav bi morda pristala, da je večina tega, kar se danes imenuje (družbena) znanost, sestavina nadgradnje, toda zato, ker v bistvu **še ni** znanost, ampak je ideologija ne glede na znanstveno preobleko in pozo. Kategorija pojavov, ki ne spadajo v bazo ali nadgradnjo, spadajo pa v formacijo, lahko daje mesto tudi znanostim, zlasti prirodnim.

Pojmovanje formacije-baze-nadgradnje, ki smo ga prikazali v prvem poglavju, nudi dovolj jasen kriterij razvrščanja družbenih pojavov in hkrati opredeli **status** takega razvrščanja. Opredeliti neke pojave kot sestavino baze ali nadgradnje pomeni **vedno in samo** opredeliti jih kot sestavino baze ali nadgradnje neke družbene **formacije**, ne pa družbe nasploh. Vnaprej oz. ex definitione je (s statusom temeljne družboslovne hipoteze) opredeljeno, da je produkcijski način baza, ki poveže določene družbene pojave v specifično, relativno trajno celoto — družbeno formacijo. **Kaj** je produkcijski način, kaj so produktivne sile in produkcijski odnosi, ki povezujejo in oblikujejo tako družbeno strukturo — kdaj je nek način proizvodnje »produkcijski način« v strogem pomenu in s tem baza določene formacije in kateri družbeni pojavi so povezani ter izoblikovani v skladu s tem produkcijskim načinom tako, da ga bodisi pomagajo reproducirati bodisi ga rušijo, kaj je torej nadgradnja te baze oz. formacije, je odprto vprašanje, je **raziskovalni pro-**

²⁷ Sredinska pozicija, da je med obema skrajnima pojmovanjema — izenačenjem ideologije z znanostjo in razlikovanjem med znanostjo in ideologijo — nujno upoštevati dialektični odnos med obema, ima seveda spet vedno prav; njena šibka točka je, da ne uspe oz. si niti resno ne prizadeva opredeliti **specifičnosti** znanosti nasproti ideologiji in narobe, ne glede na vso njuno povezanost.

jekt, ne pa vnaprejšnja konstatacija. Se bolj ima naravo raziskovalnega projekta vprašanje, **kako** določen produkcijski način poveže in determinira pojave nadgradnje, in obratno, kako so le-ti povezani, kako vplivajo na svojo bazo.

Tudi ta projekt kot noben **znanstveni** projekt seveda ne začena kot izlet v neznano. V marksistični teoriji je kot izhodiščna pozicija — «... rezultat dosedanjega proučevanja in vodilo nadaljnjih raziskav» — postavljeno, da je ekonomska struktura **»determinirajoča v zadnji instanci«**. Glede na vse približne in različno uporabljene opredelitve pri klasikih (bestimmt — določa, determiniert — opredeljuje, bedingt — pogojuje), je odprto vprašanje, kako se ta vloga v zadnji instanci uveljavlja in kaj pravzaprav pomeni. Potencialno najplodnejša za družbeno zgodovinsko analizo je po našem mnenju interpretacija, ki jo je dal Althusser in njegova šola — ne da bi si upali trditi, da stoji za njo največ eksplicitnih citatov klasikov in najboljša analiza konteksta različnih pojmov, toda dovolj (dobra), da lahko tudi s tega vidika konkurira med različnimi pojmovanji. Althusser razlikuje med (ekonomskim) protislovjem, determinirajočim v zadnji instanci, in vlogo dominantnega (glavnega) protislovja. Determinacija v zadnji instanci (s strani ekonomije) se izvaja v dejanski zgodovini s premeščanjem vloge (dominantnega) protagonista med ekonomijo, politiko, teorijo itd.²⁸ Pri tem se Althusser lahko sklicuje na znano Marxovo repliko v Kapitalu: »Lahko, da je religija v srednjem veku in politika v antiki igrala glavno vlogo (Hauptrolle), toda to lahko pojasnimo le z načinom takratnega pridobivanja življenja«²⁹ (z »ekonomskimi pogoji« v francoskem prevodu Kapitala, pregledanem in odobrenem od Marxa). Na tej osnovi in analizirajoč še druge Marxove tekste, je Balibar izvedel premočrten zaključek: »Med različnimi strukturami je ekonomija determinirajoča s tem, da determinira tisto instanco družbene strukture, ki zavzema determinirajoče mesto.«³⁰

Kasneje se Balibar popravlja, da je taka generalizacija neupravičena, da Althusser govori le o zgodovinsko konjunkturi situaciji, ko neko protislovje dobi odločilno vlogo v preobrazbi obstoječih odnosov, medtem ko da je on sam to razširil kot teorijo za primerjanje različnih produkcijskih načinov. Kot ni mogoče narediti tipologije konjunkturalnih situacij (in planirati revolucij), tudi ni mogoče vnaprej pripisati nekemu produkcijskemu načinu oziroma družbeni formaciji, katera instanca oz. sfera ima v njej dominantno vlogo. Verjetno je res preveč pretenciozno in aprioristično, če rečemo, da ekonomska struktura odloča, katera instanca bo imela odločilno vlogo. Kot rezultat in vodilo nadaljnjih raziskav ustreza splošnejša in prožnejša formulacija, ki se opira na Marxovo pojmovanje razmerja med dominantnim produkcijskim načinom in celotno ekonomsko strukturo družbe: »V vseh oblikah družbe je določena produkcija, ki vsem ostalim produkcijam in — zato tudi njeni odnosi vsem ostalim odnosom — odreja (anweisst) rang in vpliv.«³¹ Vloga ekonomske strukture kot determinirajoče v zadnji instanci je v tem, da odloča o mestu in teži posameznih družbenih instanc, sfer in pojavov glede na pomen, ki jih imajo v razrednem boju za ohranjanje ali spreminjanje danega produkcijskega načina. Produkcijske načine lahko razlikujemo v poprečju glede na večjo ali manjšo vlogo posameznih sfer pri njihovem reproduciranju, ne da bi to mehanično pomenilo prejudicirati nosilca odločilne vloge v zgodovinski revolucionarni konjunkturi.

Prej nakazane dileme so ob takem projektu principiuelno enostavno rešljive — v **omejenem smislu** in z **omejenim dometom**: jezik, znanost,

²⁸ Prim.: Althusser, Za Marxa, študija O materialistični dialektiki, Nolit, Beograd 1971, str. 193.

²⁹ Prim.: Marx: Kapital I, (Dietz), str. 96.

³⁰ E. Balibar, Lire le Capital II, Maspero 1968, str. 110. Glej E. Balibar, Sur la dialectique historique, La Pensée N° 170, str. 33 in dalje.

³¹ Marx, Grundrisse, str. 27.

biološka reprodukcija niso baza družbene formacije, ker niso to tisti pojavi, ki bi preko razrednega boja povezali celoto družbenih pojavov v specifično strukturo, pa čeprav so še tako bazičnega pomena za preživetje in eksistenco ljudi kot posameznikov in človeka kot vrste ter s tem tudi vsake družbe.

Jezik, biološka reprodukcija itd. so v principu obči naravni pogoji družbenega življenja. Kot konkretni jezik oz. govor in konkretna družinska organizacija biološke reprodukcije ali kot konkretna znanost pa spadajo v nadgradnjo, **kolikor** jih določen produkcijski način veže nase, kolikor se oblikujejo v skladu z razrednim bojem, kot bolj ali manj posredno povezane z ohranjanjem ali spreminjanjem dane razredno ekonomske strukture. Narod kot celota ljudi danega teritorija, jezika itd. je seveda oblika skupnosti ljudi, ne pa »ekonomija«, »politika« ali »oblika družbene zavesti«: je pa vedno taka oblika skupnosti, ki se je oblikovala ob **določenih** produkcijskih načinih in njihovih potrebah in jo po našem kriteriju lahko imamo za nadgradnjo (kapitalističnega in prehodnega oz. socialističnega) produkcijskega načina v strogem — čeprav jasno omejenem — pomenu besede.

Naše izhodišče naredi torej zgornje dileme za relativno neproblematične oz. v principu enostavno rešljive (kar ne obvezuje, ampak obvezuje k kompleksni, konkretni raziskavi). Problem oz. problematičnost se pojavi na drugem nivoju — ob razlikovanju pojmov družbene formacije od družbe oz. globalne družbe. To pa je tema druge razprave.

Marko Kerševan

PRISPEVKI H KONCEPTULIZACIJI ZGODOVINE UMETNOSTI IN LITERATURE

VLOGA NARAVE V EVROPSKI MISLI IN UMETNOSTI OKOLI LETA 1500. RAZVOJ IN UVELJAVITEV RASTLINSTVA KOT LIKOVNEGA MOTIVA, NJEGOVA FUNKCIJA IN POMENI*

1

V enem izmed najkoristnejših prispevkov, ki pojasnjujejo pomen narave in rastlinstva v mišljenju renesančnega časa, je Ladner poudaril,¹ da je renesančna samozavest² odvisna predvsem od štirih najstarejših simbolov obnovitve, med katerimi ima vegetacijski pomembno vlogo. Pomen in razsežnost metafore rastlinskega elementa v renesansi so pomagale razkriti Trierjeve etimološko - botanične raziskave.³ Verovanje v človekovo neuničljivost, večno življenje in posmrtno obnovo na višji ravni, sledimo prav do nekaterih prerokovanj Stare zaveze (Ezekiel 17,24; Izaija 11,1; Danijel 4,7 itn.).⁴ Srednjeveške renesanse ne pričajo le o ponovnem rojstvu svobodnega duha antike, ampak tudi o oživljanju človekove samoniklosti s pomočjo narave.⁵ Počasi se je uveljavila predstava o naravi kot organski celoti, ki temelji na kozmičnem redu.⁶ Zato

* Del naloge Slovensko slikarstvo šestnajstega stoletja, ki jo financira Raziskovalna skupnost Slovenije.

¹ Gerhart B. Ladner, *Vegetation Symbolism and the Concept of Renaissance: De Artibus Opuscula*, XL, Essays in Honor of E. Panofsky, Ed. M. Meiss, New York 1961, 303—322, 308.

² August Buck, *Zu Begriff und Problem der Renaissance (Wege der Forschung)*, Eine Einleitung, 1—36, Darmstadt 1969; Jan M. Romein, *Versuch einer neuer Interpretation des Humanismus: Schweizer Beiträge zur allgemeine Geschichte*, Bern 1960—61, 18—19, 254—266.

³ Jost Trier, *Zur Vorgeschichte des Renaissance Begriffs: Archiv für Kulturgeschichte*, 33, 1950, 45—63. Pon.: Holz: *Etymologien aus dem Niederwald: Münsterische Forschungen VI*, Münster — Köln 1952, 144—167 je ugotovil, da izvira prevod besede »renasci« kot (ponovno) rojstvo z aluzijo na človeka oziroma sesaica iz nemškega besednega zaklada 19. stoletja. V italijanščini pa je beseda prevzela izvorni latinski pomen, ki je veljal za rastlinsko, posebej drevesno rojstvo. Zatorej ne le ponovno rojstvo, temveč predvsem ponovna rast, klitje itd. in to predvsem pri tistih rastlinah, ki jim ponovno zraste odsekano steblo ali veja. Že pri Machiavelliju in Vasariju se je pomen termina širil in »tisto kar zraste namesto uničenega«, je obveljalo na primer tudi za porušeno mesto, ki je podobno obsekanemu gozdu; Cf. tudi: Johan Huizinga, *Das Problem der Renaissance: Wege der Kulturgeschichte*, München 1930, 89—139.

⁴ Ladner, *Vegetation Symbolism*, 312, op. 41.

⁵ Deilo Cantimori, *Sulla storia del concetto di Rinascimento: Anali della R. Scuola normale di Pisa, Serie II, 1 (1932)*, 229—268, Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, London 1970.

⁶ Red kozmosa je najboljši in najsistematičnejši, zato se odraža tudi v umetnosti. Po Albertijevi teoriji je bistveno za umetnika, da je njegovo delo uglaseno s temeljnimi zakoni kozmosa, saj izvira duh lepote iz njegove harmonije in si zato postavlja norme iz nje, ne pa iz posnemanja čutno zaznavnih predmetov. Cf.: Joan Gadol, *The Unity of the Renaissance: Humanism, Natural Science and Art. From Renaissance to the Counter — Reformation: Essays in Honor of G. Mattingly*, ed. By H. Carter, New York 1965, 29—55.

florentinske akademije quattrocenta učijo, da ideja lepote ne izvira iz teles, v katerih jo najdemo, ampak predvsem iz same sebe in narave, tako da je njeno pravo bistvo v duhu in razumu.⁷ Italijansko pojmovanje »divinitá« se torej razlikuje od sočasnih zadnjih odzvenov nominalistične sholastične misli na severu. Te lahko sledimo predvsem v delih Dionizija Kartuzijanca, ki je bil že povezan z mistiki gibanja »devotio moderna« in tajnika Nikolaja Cusana (umrl leta 1471). Iz njegovih misli še čutimo srednjeveško strohospoštovanje narave.⁸ Kmalu pa se iz učenja Nikolaja Cusana razvija nova, panteistična filozofija, ki zajame vso Evropo in vpliva celo na Leonardova znanstvena raziskovanja.⁹

Na podobni ravni kot filozofska misel, so bili tudi sočasni dosežki empiričnih znanosti.¹⁰ Vzporedno s filozofijo, ki si je prizadevala odkriti globlje vzroke in gibal naravnih pojavov, so se ob koncu 15. stoletja pričela prva empirična raziskovanja botanikov, biologov, zoologov, geologov, medicine s Paracelsusom itd.¹¹ Specifični, a izredno odmevni, rezultat tega časa in prizadevanj je krog Konrada Celtesa, ki je s svojo dunajsko ustanovo »Literaria Sodalitas Danubiana« v prvih letih 16. stoletja postal začetnik germanskega kulta narave — »Hainreligion«, ki je odmeval neposredno v umetnosti Donavske šole in posredno preko vsega evropskega dogajanja tudi na ostalo sodasno umetnost.¹² Nova filozofija je še posebej učinkovala na likovno umetnost s svojo romantično interpretacijo, ki jo poznamo iz Cuspinianovih in Celtisovih poetičnih opisov očarljivih studencev, zelenih gričev, hladnih bregov itd.¹³

Italijanska renesančna misel in umetnost ni nikoli dosegla srednjeevropske ideje človekove navezanosti na naravo, ki pomeni ponekod že skoraj popolno spojitvev. Vzrok temu je gotovo bolj intuitivno iskanje in na tradicije predkrščanstva ter na še povsod prisotno učenje mistikov vezano verovanje severa. Liebmann je ugotovil, da je razlika med italijansko in nemško umetnostjo renesančnega časa v tem, da stoji v prvi človek nad svetom, v drugi pa v svetu.¹⁴ Le če razumemo povezavo makro in mikrokozmosa v duhovnem in religioznem srednjeevropskem mišljenju, bomo lahko kasneje razumeli pomene vegetabilnega občutja 16. stoletja. Paracelsus je napisal: »Ta rast... je podobna ljudem. Ima svojo kožo in to je lubje, glava in lasje so korenine; ima svojo postavo in znamenje, v deblu pa pamet in občutke. Kot okrasje ima liste, cveto-

⁷ Gadol ibidem.

⁸ »Ars humana imitatur naturam, sicut natura artem primam, divinam et in-creatam« cf.: Rosario Assunto, Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1963, 194; Cf. tudi: Anna Rohlf von Wittich, Das Innenraumbild als Kriterium der Bildwelt: Zeitschrift für Kunstgeschichte, XVII, 2, 1955, 109 sq.

⁹ Vsak najmanjši delček odraža kozmos in postaja zrcalo vesoljstva: »in omnibus partibus relucet totum«, cf.: Otto Benesch, The Art of the Renaissance in Northern Europe, London 1965, 16.

¹⁰ Izvori sodobne biologije, filozofije, kemije itd. so bili tesno povezani z medicinsko znanostjo. Racionalne znanosti še niso poznali, znanstvena odkritja so se prepletala z mistiko, magiko in vraževernimi obeležji deloma srednjeveškega, deloma antičnega izvora. Benesch, ibidem, 46—47.

¹¹ Benesch, ibidem, 47.

¹² Karl Oettinger, Anton Pilgram und die Bildhauer von St. Stephan, Wien 1951, 66; Rudolf Chadraha, Albrecht Dürer und die Bedeutung des vegetabilen Elementes in der deutschen Kunst nach 1500: E. Ullmann (Hrsg.), A. Dürer. Kunst im Aufbruch, Leipzig 1972, 89—97.

¹³ Rupert Feuchtmüller, Kunst in Österreich I, Wien 1972, 164. Neposredni odmevi donavske šole na Slovenskem so precej redki (Jure Mikuž, Prvi »portret« krajine v slovenskem slikarstvu. Podoba svete Uršule v Lanišću, ZOG, V, 1973, 127—135), čeprav vemo, da so tudi Slovenci prišli do dunajskega humanističnega kroga. (Npr.: Primož Simoniti, Humanist Luka iz Dobrepolj, ZOG VI, 1974, 141—149.)

¹⁴ Michael J. Liebmann, Zum Problem der Stilentwicklung in der deutschen Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts: Kunst und Literatur (Sowjetwissenschaft), 11, Berlin 1964, 1215—1224.

ve in sadove, kakor ima človek sluh, vid in govor...¹⁵ V panteistični miselnosti in pojmovanju pomeni svetloba, ki prihaja od zgoraj, kozmično energijo. Ta pospešuje mogočno rast vegetacije, s čemer se energija vrača k svojemu viru.¹⁶ Ideje o rastlinstvu kot simbolu večnega življenja, ki jih človeštvo pozna že iz Biblije, so prisotne skozi ves srednji vek. Prav ob koncu 15. stoletja se izredno razmahnejo in udomačijo, še posebej s pomočjo novih grafičnih izraznih možnosti, ki te ideje širi preko vseh meja in v vse strukture. Naj spomnim le na znane besede iz *Weltchronik* Hartmanna Schedla iz leta 1493: ... das der mensch die kleine werlt sey, dar inn ein auss den elementen vermischerter leib und himlischer geist und die wachsende sele der pflanzen.¹⁷

Opisano dogajanje sočasno seveda odmeva tudi na ljudski ravni. Prav iz časa ob prehodu 15. v 16. stoletje poznamo vrsto virov, ki poročajo o potenciranem, večkrat skoraj eksaltiranem sožitju človeka z naravo in njenimi demoničnimi in magičnimi močmi. Tudi pri nas ljudje uporabljajo narobe viseče jelke, obešene vejice, smrečnate krone itd. za krašenje prostorov. To krašenje pa ima poleg dekorativnega še vrsto drugih pomenov.¹⁸ Vsa zimzelena vegetacija predstavlja v ljudskem verovanju eksorcistični aparat, ki preganja demone in zle duhove. Rastlinstvo v cerkvi aludira na drevo življenja, ki kot kozmično drevo povezuje spodnji in zgornji svet.¹⁹ Občutje, da je narava prežeta z duhovnimi impulzi, ki se ujamejo v kozmičnem sožitju in sporazumevanju s človekom, je najlepše in najbolj dosledno dokumentirala prav likovna umetnost.²⁰ K temu je namreč pripomoglo dejstvo, da je v srednji Evropi do pričetkov reformacije trdoživo obveljala ideja o nadmoči slike nad besedo.²¹ Vsi ti momenti so z različno intenzivnostjo sodelovali pri novem pomembnem premiku v umetnosti, ki se je istočasno odvijal tudi pri nas: nekdanj zgolj dekorativno pojmovano rastlinstvo se je uveljavilo kot samostojni likovni motiv s svojim lastnim življenjem in pomeni.²²

2

Novo občutje časa je najhitreje odmevalo in se uresničevalo v rokopisnem slikarstvu. Prav to je namreč tisto izrazilo, ki je rastlinstvo upoštevalo in ga s pridom uporabljalo že prej. Vegetacija, ki je nastopala skozi srednji vek le v svoji simbolni funkciji, se je v rokopisnem

¹⁵ Alfred **Stange**, *Malerei der Donauschule*, München 1971²; Hanna **Dornik** — **Eger**, *Zu Lucas Cranachs druckgraphischem Schaffen: Alte und moderne Kunst*, 17, 123, 1972, 1—17, 2—3.

¹⁶ **Chadraba**, *Dürer und die Bedeutung des vegetabilen Elementes*, 89—99.

¹⁷ **Chadraba**, *ibidem*, 97.

¹⁸ Niko **Kuret**, *Praznično leto Slovencev, I—IV*, Celje 1965—70, IV, *passim*.

¹⁹ Friedrich **Möbius**, *Beobachtungen zur Ikonologie des spätgotischen Gewölbes in Sachsen und Böhmen: Actes du XXIIIe Congrès*, 557—567; *Simbolika*, ki izvira iz antike, največkrat izpričuje hotenje človeka, da bi prevzel nase sveže moči rasti, cvetenja in zorenja, ki ga v naravi kaže vedno zeleno rastlinstvo. Cf.: Dorothea **Forstner**, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 1961, 203. Zanimiva je tudi teza, da se je v teh običajih ohranil tretji veliki židovski praznik, znan iz Septuaginte, a se je v krščanstvu izgubil. Ima vse lastnosti jesenskega, s čaščenjem poljskih pridelkov povezanega praznika (Laubhüttenfest): Jean **Daniélou**, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern (Bible et liturgie, Paris 1958)*, 336—350.

²⁰ Nicolò **Rasmo**, *Donaustil und italienische Kunst der Renaissance: Werden und Wandlung. Studien zur Kunst der Donauschule*, Linz 1967, 117.

²¹ Franz **Lipp**, *Volksart und Volksfrömmigkeit als Triebkräfte der Kunst der Donauschule: Werden und Wandlung*, 20—35, 24. Karl—Adolf **Knappe**, »Um 1490, Zur Problematik der altdeutschen Kunst: Festschrift Karl Oettinger: Erlanger Forschungen 20, Erlangen 1967, 303—352, 348, op. 169. Otto **Benesch**, *Die deutsche Malerei von Dürer bis Holbein*, Skira 1966, 79.

²² Jure **Mikuž**, *Rastlinstvo kot likovni motiv: stiška renesančna poslikava iz leta 1555: ZOG, VII, 1975, 163—170.*

slikarstvu kmalu uveljavila kot samostojni okrasni motiv bordur. V nadaljevanju bomo opozorili na tiste smeri evropske iluminacije, ki so pustile sledove tudi v slovenski umetnosti in sodelovale pri uveljavitvi novega pojmovanja »porastlinjenih« prostorov srednje Evrope.

Srednjeevropsko knjižno slikarstvo je ob koncu 14. stoletja črpalo svoje vire iz italijanskih, predvsem toskanskih šol, katerih likovna govornica se je bodisi posredno preko francoskih rokopisov, bodisi neposredno, uveljavila v češkem slikarskem krogu kralja Vencleja. Dvorska kultura tega vladarja je izražala svojo aristokratsko prefinjenost v ekskluzivnosti, katere vrh nam lepo predstavlja na primer Venclejeva biblija.²³ V rokopisnem slikarstvu Venclejevega kroga se je uveljavil vzorec rastlinskih vodoravnih — navpičnih struktur, ki so ustrezale gradnji črke gotske minuskule. Po krizah, ki so jih povzročile husitske vojne, in po fevdalno — političnih rodbinskih zvezah, je prevzela slog Venclejevega rokopisnega slikarstva dvorska kultura Dunaja. V avstrijski umetnosti se v prvi polovici 15. stoletja nekaj časa še ohranja ohlapno akantovo listovje s »kovinskim«, ostrokotnim gubanjem in robovi. V ta krog sodijo tudi rokopisi Heinricha Aurhayma, narejeni za dvor Ernsta Zeleznega v Wiener Neustadtu, ki v bordurah še naprej uporabljajo značilno akantovje mehkega sloga. Od tu izvira tudi kranjski rokopis iz leta 1410.²⁴ Toda že v Avstriji, posebej pa še ob širitvi starega načina slikanja v druge pokrajine — in ne brez vpliva vedno bolj uveljavljajočih se teženj in lastnosti prvih grafik, se pričenjajo rastlinske oblike elegantno ožiti in iz gostega listja se počasi razpleta tanko, zavito vitičevje. Ena izmed najpomembnejših poti, po katerih se je širila nova moda iluminatorskega okrasa, je potekala preko Salzburga (okoli leta 1420) in bavarskih samostanov Tegmsse in Scheyern (okoli 1450) v Nemčijo in po vsej Evropi.²⁵ Drugi pomembni posrednik je bil samostan Melk, ki je preko svoje benediktinske reforme obogatil Bavarsko in Švabsko, posebej Augsburg, tudi z novo vrsto rastlinskih rokopisnih bordur. Ploskev rokopisnega roba sedaj ritmično izoblikujejo stebila in vitice, ki jo predaajo z živahnim življenjem.²⁶ Najbolj zaslužen za sprejem in prisvojitve novega načina iluminacije v iluminatorski delavnici augsburškega samostana svetega Ulriha in Afre je bil Johannes von Giltingen, ki je bil opat med leti 1482 — 1496.²⁷

Prav augsburška iluminatorska delavnica je razširila s svojimi mojstri ali posredno s svojimi izdelki, značilno »augsburško vitico« ob koncu stoletja skoraj po vsej srednji Evropi. Med enega najlepših spomenikov te delavnice lahko uvrstimo tudi oba dela kranjskega antifonara iz leta 1491,²⁸ ki je odigral gotovo vidno vlogo pri uveljavitvi rastlinske motivike v slovenski umetnosti 16. stoletja. Zato je prav, da si ogledamo vire in vplive, ki so pogojevali ta — za iluminatorsko tvornost — izreden razmah augsburškega sloga rokopisnega slikarstva. Prvi izmed

²³ Dunaj, Österreichische Nationalbibliothek (okoli 1389—92). Cf.: Josef Krása, Humanistische und reformatorische Gedenken in der hofischen Kunst Wenzels IV: AHA, XIII, 197—203.

²⁴ Moralia beati Gregorii papae, Ljubljana. Nadšk. arhiv, rok. 16. France Stelè, Srednjeveška umetnost v Kranju: Josip Zontar, Zgodovina mesta Kranja, Ljubljana, 1939, 139 sq.

²⁵ Ernst Wilhelm Bredt, Der Handschriftenschmuck Augsburgs im XV. Jahrhundert: Studien zur deutschen Kunstgeschichte, 25, Strassburg 1900, 63—64.

²⁶ Erich Staingraber, Die Kirchliche Buchmalerei Augsburgs um 1500: Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg, 8, Augsburg 1958, 7—14.

²⁷ V času njegovega opatovanja sta doživeli umetnost in znanost v Augsburgu svojo zlato dobo in velik razvoj. Izmenjava menihov s samostanom v Melku je pripomogla, da je postal augsburški samostan oporna točka melške benediktinske reforme v južnonemških deželah. V času opata Johannesesa se je zelo obogatila samostanska knjižnica, ustanova pa je navezala stike z mnogimi sosednjimi pokrajinami. Cf.: (Hsgb.: Michael Hartig), Das Benediktiner — Reichsstift Sankt Ulrich und Afra in Augsburg, Augsburg 1923.

²⁸ Antifonar-iz župne cerkve v Kranju, Ljubljana, Nadšk. arhiv, rok. 17, 18.

izdelkov v vrsti, v katero sodi tudi antifonar iz Kranja, je rokopis, katerega minijator je bil Leonhard Sallwirk de Güntzburg, ki je leta 1481²⁹ uveljavil novo razdelitev slikovnega okvirja in razporeditev rastlinske ornamentike.³⁰ Kvalitetni vrh izdelkov augsburške rokopisne delavnice predstavljata dva rokopisa iz leta 1495.³¹ Augsburgski bordurni okras po Staingraberju ne stremi k individualnemu posnemanju narave,³² ampak pomeni dosledno nadaljevanje in variranje na Bavarskem že pol stoletja uporabljenega »recepta«.³³ Nov korak v raziskovanju rokopisne problematike je storil Otto Pächt, ki je opozoril pri augsburški delavnici na razlike med iluminatorji inicial in slikarji bordur.³⁴ »Augsburger Ranke« je značilna za delavnico svetega Ulriha in Afre. Njena najpomembnejša lastnost je ohranjanje ritmičnosti, ki jo lahko nadaljuje in razprostira v neskončnost. Verjetno je prav zaradi te prilagodljivosti in uporabnosti tudi na drugih umetnostnih področjih njen vpliv hitro izžareval v vse širši prostor.³⁵ V Augsburgu se je tak način rokopisnega slikarstva izredno udomačil in se vzdrževal celo v profanih rokopisih še v prva leta 16. stoletja.³⁶ Že ob koncu 15. stoletja se je augsburški rokopisni slog širil po vsej Evropi, še posebej proti jugovzhodu.³⁷ Samostan svetega Ulriha in Afre je ohranil svoje tesne zveze z Melkom, kjer najdemo zopet zanimive izdelke tako za kranjski antifonar, kot za rokopise iz začetka 16. stoletja, ki jih hrani frančiškanski samostan v Ljubljani.³⁸

²⁹ MS. biblia, fol. 59, Stuttgart, Bibliothek.

³⁰ **Bredt**, *Der Handschriftenschmuck*, 65, Taf. VII; **Staingraber**, *Buchmalerei Augsburgs*, piše, da to obdobje v slogovnem pogledu ne pomeni nikakršnega razvoja. Med vitice se vpletajo insekti, ptiči, včasih tudi druge živali, kot so medvedji, zajci, enorožci itd., z botanično natančnostjo podani cvetovi, med katerimi spoznamo jagodičevje, akileje, značilni so angeli s štiti, dopasne postave z napisnimi trakovi, ki gledajo iz cvetov, fleuronné maske itd. cf.: p. 14—29.

³¹ *Missale Cod. lat. 4301*, München, Bayerische Staatsbibliothek in Cod. in Fo. 49 a, Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek. **Staingraber** je menil, da je treba avtorja minijatur verjetno iskati v delovanju družine Beck (ibidem). Cf.: **Thieme—Becker**, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler*, III, 137—138.

³² Kot to misli **Bredt**, *Der Handschriftenschmuck*, 74.

³³ **Staingraber**, *Buchmalerei Augsburgs*, 23

³⁴ To je pokazal na primeru rokopisa *Vita Sancti Simperti Episcopi Augustensis*, London, zb. Anton Seilern, cf.: **Otto Pächt**, *Vita Sancti Simperti. Eine Handschrift für Maximilian I*, Berlin 1964, meni, da je družina Beck, Georg in Leonhardt krasila le robove rokopisov, medtem ko so iniciale slikali naprednejši slikarji, verjetno iz kroga Holbeina st.

³⁵ **Traute Fabich**, *Die Buchmalerei der Frührenaissance in Süddeutschland: Dissertation Universität Wien 1972*, 4—5.

³⁶ Značilna sta predvsem dva augsburška antifonarja: *Cod. lat 4306* in že omenjeni *Cod. lat 4301*, oba München, Bayerische Staatsbibliothek, ki imata isti repertoar rastlinstva (jagodičje, ovijalke, želod, trta itd.) kot kranjski antifonar. Cf.: **Hans von der Gabelentz**, *Zur Geschichte der oberdeutschen Miniaturmalerei im XVI. Jahrhundert*, Strassburg 1899.

³⁷ Cf. nacionalsocialistično nekoliko pretirano tezo v **Friedrich Winkler**, *Der Krakauer Behaim — Codex*, Berlin 1941.

³⁸ Cf.: *Cod. 344*, Melk, samostanska knjižnica iz leta 1494: **Wilhelm Schier**, *Das Benediktinstift Melk a. d. Donau*, Wien 1928, 98, sl. 60; **Milko Kos**, **France Stelè**, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, 141—145.

³⁹ Najvažnejša minijatorja sta bila **Berthold Furtmeyer** iz Regensburga in **Salzburčan Erasmus Stratter**. Ta delavnica je pošiljala svoje izdelke v Budimpešto, Gradec, Innsbruck, Celovec, Maribor (**Kos**, **Stelè**, *Srednjeveški rokopisi*, Kod. 140), Melk, München, Stams, na Moravsko itd. Značilni in za naše rokopisno slikarstvo tega časa zanimivi rokopisi so: *Missale salisburgense*, 1490, *Cod. 1778*, Dunaj Österreichische Nationalbibliothek ter brikenski *missale lat. Cod. 15*, Innsbruck, Universitätsbibliothek. Cf.: **Robert Eisler**, *Die illuminierten Handschriften in Kärnten: Franz Wickhoff, Beschreibender Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich*, III, Leipzig 1907; **Ferdinand Eichler**, *Eine salzburger Missalienwerkstätte des späten XV. Jahrhunderts: Gutenberg — Jahrbuch*, Mainz 1940, 163—168; **Julius Hermann**, *Die illuminierten Handschriften in Tirol: Wickhoff. Verzeichnis*, I, 1905, passim, pos 128; **Hans Tietze**, *Die illuminierten Handschriften in Salzburg: Wickhoff. Verzeichnis*, II, 1905.

Druga pomembna južnonemška iluminatorska delavnica, ki je kasneje sprejela augsburški rokopisni slog, je delovala v Salzburgu v drugi polovici 15. stoletja.³⁹ Med številnimi ugotovitvami, ki kažejo, na katere dežele so izdelki salzburške delavnice vplivali, moram posvetiti posebno pozornost hipotezi, ki povezuje salzburškega minijatorja Ulricha Schreierja s stavbarsko delavnico v Admontu. Stavbni spomeniki te delavnice, ki so nastali predvsem okoli leta 1460 po avstrijskem Štajerskem, so večinoma okrašeni z obočnimi rastlinskimi dekoracijami.⁴⁰ Kakor bomo videli kasneje, je štajerska smer doslej edini logični vir za uveljavitev rastlinskih dekoracij v delavnici Janeza Ljubljanskega, ki je novo zvrst udomačila v slovenski umetnosti druge polovice 15. stoletja.

Še pomembnejšo vlogo posredovalca in razširjevalca novega vegetabilnega občutja je zaradi svoje večje komunikativnosti že od svojih prvih pojavov odigrala grafika. Grafični listi so, z različnim funkcijami, od druge polovice 15. stoletja dalje prevzeli vlogo nekdanjih delavniških knjig z modeli in vzorci.⁴¹ Pomen grafičnih listov za slovensko umetnost druge polovice 15. stoletja je že precej jasen.⁴² Zato se moramo zavedati, da so prav isti srednjeevropski mojstri, katerih figuralne prizore so slovenski gotski freskanti posnemali, bili v tem času tudi pionirji in uveljavitelji rastlinske ornamentike v nove grafične tehnike. V delih Israhela Van Meckenema se med leti 1460 — 1475 pojavljajo človeške polfigure, ki rastejo iz cvetov in se borijo ter uvijajo med rože fantastičnih oblik in prepletov. Razpon oblik rastlinstva in sadežev je od povzetih po naravi, preko potenciranih v razsežnostih do domišljajskih. Med rastlinstvo so vpletene različne živali, insekti in ljudje. Pri mojstru nūmberskega pasijona se v tretji četrtini 15. stoletja prično pojavljati tudi listnate maske. Poleg številnih mojstrov z zasilnimi imeni: Spodnje-renski in Zgornje-renski mojster, Mojster FvB, Mojster bvg ipd., moramo omeniti še Martina Schongauerja, pri katerem se pojavljajo med rastlinami tudi angeli z grbi. Rastlinska ornamentika omenjenih mojstrov je navidez samovoljno razpuščena po ploskvi, kar povečuje vtis naključnosti narave, čeprav so mase vedno do neke mere uravnotežene in razporejene. Vsekakor pa je severna dekoracija v popolnem nasprotju z grafično ornamentiko zgornjeitalijanskih mojstrov, kjer dobiva rastlinstvo pogosto zoomorfne oblike, se spreminja v groteske itd. Grafično simetrično urejeno in arhitektonsko navadno vertikalno grajeno rastlinstvo ustvarja vtis lahkotnosti in tektonske organiziranosti. Med motivi se z razliko od severa pojavljajo antični fragmenti arhitekturnih členov, vaze, pulti, kerubi, sfinge, Pan, lobanje, kosti, ogenj, kolesa itd. Glavni severoitalijanski mojstri, ki so svoj slogovni in motivni svet posredovali nemškimi slikarjem 16. stoletja, so bili: Antonio da Monza, Zoan Andrea in Giovanni Antonio da Brescia.⁴³

Drugi pomembni dogodek v nemški grafiki predstavlja naslovni lesorez Erharta Reuwicha za Breydenbachovo Peregrinatio in Terram Sanctam. Umetnik, ki ga je Belhingova poskušala povezati z imenom »Meister des Hausbuches«,⁴⁴ je na popolnoma nov način predstavil žensko figuro med dvema grboma, nad katero se vzpenja baldahin iz vejevja z vpletenimi človeškimi postavami. Edini grafični predhodnik, ki

³⁹ Karl Schütz, Spätgotische vegetabile Gewölbe Malereien in Österreich. (Hausarbeit für die Staatsprüfung am Institut für österreichische Geschichtsforschung), Wien 1971, 22.

⁴¹ Jan Bialostocki, Spätmittelalter und beginnende Neuzeit, Propyläen Kunstgeschichte VII

⁴² France Stelè, Vplivi mojstra ES v slovenskih freskah druge polovice 15. stoletja: Šišičev zbornik, Zagreb 1929, 267—274; Ksenija Rozman, K profilu poznogotskega slikarstva. ZUZ VII, n. v. 1965, 231—242.

⁴³ Rudolf Berliner, Ornamentale Vorlageblätter des 15. bis 18. Jahrhunderts, Leipzig 1926.

⁴⁴ Lottlisa Behling, Der Hausbuchmeister — Erhard Reuwich: Zeitschrift für Kunstwissenschaft, 1951, 179—190 piše, da bi delo obeh umetnikov lahko združili prav zaradi sorodnega odnosa do rastlinstva, ki ga obravnavata z enako občuteno zvestobo.

nakazuje revolucionarno dejanje, ko postajajo rastlinske, doslej izključno pomožne krasilne oblike, vodilne in celo prevladujoči arhitektonski motiv, je nemški Hortulus Santitatis iz leta 1485.⁴⁵ K dokončni uveljavitvi vejnatga baldahina na Reuwichovem naslovnem listu pa so pripomogle tudi ostale umetnostne zvrsti. Tako ga nakazuje na primer sakralna plastika Jodoca Dotzingerja iz Wormsa že leta 1453,⁴⁶ slikana okna iz leta 1480 Petra Hemmla v Münchnu⁴⁷ ter Pacherjevi slikani oltarji v sedemdesetih letih 15. stoletja na Tirolskem.⁴⁸ Reuwichevo delo je imelo ogromen odmev tako v grafiki⁴⁹ kot v ostalih umetnostnih zvrsteh.⁵⁰ Zanimivo je, da Dürerjeve interpretacije, v katerih je združil severni in južni tip rastlinskega krašenja v, kot je zapisal Panofsky, »italijanizirani rinceaux oziroma germanizirane groteske,«⁵¹ niso mogle vplivati na še bolj fantastični svet bujnega srednjeevropskega rastlinstva. Zgodilo se je celo nasprotno. Mojstri, ki so prevzeli Dürerjeve figuralne modele, so jih v lastni realizaciji potencirali in popolnoma predrugali v smislu novega vegetabilnega občutja.⁵² Bolj odmevna je bila Dürerjeva uporaba girland, ki jih je ta umetnik na severu realiziral leta 1502 prvič v lesorezu za Celtisovo knjigo in jih je kasneje upodobil tudi v ciklu Marijinega življenja.⁵³

Dogajanje v grafiki seveda ni ostalo brez odmeva v sočasni tiskarski dejavnosti. Verjetno je največja zasluga teh dveh zvrsti, da je dobilo pojmovanje narave ob koncu 15. stoletja svoj takojšnji in najdoslednejši pendant v rastlinski motiviki likovnih umetnosti. Zdi se, da imata posebne zasluge znotraj grafične in iluminatorske zvrsti vsaj dva pomembna dejavnika. Prvi razkriva svojo uglašenosť z vegetabilnimi težnjami časa že v imenu. Zbirka molitev Hortulus animae je dosegla med leti 1494 — 1523 na raznih delih Nemčije kar 103 do danes znane izdaje s po več ohranjenimi primerki. Vsem tem tiskom so skupne sorodno uglašene ilustracije, za katere so značilne svetniške postave, ki stoje pod loki iz vejevja in vitičja.⁵⁴ Da je likovna motivika odgovarjala namenu, ki je izražen v naslovu zbirke, pričča tudi znani rokopis Hortulus animae, ki je nastal za Margareto Avstrijsko, kjer so prizori obdani z bujnim rastlinjem.⁵⁵

⁴⁵ Friedrich **Winkler**, Ein Titelblatt und seine Wandlungen: Zeitschrift für Kunstwissenschaft, 1961, 149—163.

⁴⁶ Walter **Paatz**, Das Aufkommen des Astwerkbaldachins in der deutschen Skulptur und Erhard Reuwichs Titelholzschnitt in Breidenbachs »Peregrinationes in Terran sanctam«: Bibliotheca docet. Festschrift Carl Wehmer, Amsterdam 1963, 355—367.

⁴⁷ Paul **Frankl**, Peter Hemmel, Glasmaler von Andlau, Berlin 1956.

⁴⁸ **Paatz**, Das Aufkommen des Astwerkbaldachins, opozarja da se je Reuwichs kot član Breidenbachove romarske družine srečal s severno italijansko umetnostjo in zato naj bi vejevje izviralo iz poznavanja Mantegnevih in Pacherjevih del.

⁴⁹ Leta 1490 Wolgemuthova predloga za naslovno stran Weltchronik in 1493 naslovna stran. Leta 1493 tudi naslovni list k Spiegel der Rhetorik, Dürerjeva naslovna stran za Celtisovo Quatuor libri Amorum, risbe na steklo Hansa Baldunga, Cranachov Sveti Štefan, Mojster DS, Daniel Hopfer itd. Cf.: **Winkler** Ein Titelblatt.

⁵⁰ **Paatz**, Das Aufkommen des Astwerkbaldachins.

⁵¹ Erwin **Panofsky**, The Life and Art of Albrecht Dürer, Princeton 1955⁴ 185—186.

⁵² Eden najlepših primerov je Mojster HL, katerega tovrstna dela je pred kratkim objavil Alan **Shestack**, The Master HL: Art news, 74, 3, 1975, 48—51.

⁵³ Pred letom 1510 so mu sledili: Burgkmair, Luka slika Madono; Burgkmair, 1506, Celtisova posmrtna podoba; Altdorfer, 1506, Deklica s ščitom in lutnjo; Cranach, 1506, Katarinin oltar itd. Po letu 1510 se njihova uporaba posebej po zaslugi humanističnih središč močno razširi in postane popularna predvsem v kiparstvu. Cf.: Karl **Oettinger**, Laube, Garten und Wald. Zur eine Theorie der süddeutschen Sakralkunst 1470—1520: Festschrift für Hans Sedlmayr, München 1962, 201—228, 227.

⁵⁴ M. Consuelo **Oldenbourg**, Hortulus animae (1494—1523). Bibliographie und Illustration, Hamburg 1973.

⁵⁵ Cf. npr.: Gabriel **Mandel**, Die Buchmalerei der Romanik und Gotik: Epochen der Kunst, Gütersloh 1964, sl. 172—173

Drugi pomembni dejavniki so razne listine, prošnje ter še posebej odpustki, ki so v boljših primerih okrašeni s poslikanimi robovi in inici-alkami, izvršenimi v skladu s sočasnimi zahtevami najvišjih krogov. Posebej važni so odpustki, ki jih niso le pošiljali po svetu, ampak so bili pogosto tudi javno ponujeni in s tem predstavljeni množici vernikov. Tako so pomembno vplivali na prenos in udomačitev rastlinske motivike in oblik, največkrat tistih, ki so bili v modi na papežkem dvoru ali kakem drugem pomembnem cerkvenem središču. Za primerjavo s sočasno slovensko umetnostjo so pomembni ohranjeni primeri iz krajev Seckau in Laufen, nastali okoli leta 1500.⁵⁶

3

Francoski umetnostni zgodovinarji, na primer Paul Dechamps, Émile Mâle in Marcel Aubert, so primerjali razvoj rastlinstva v gotski umetnosti z letnimi časi. Posebej pri katedralni plastiki lahko spremljamo pomladansko brstenje popkov v zgodnji gotiki, ozelenelo listje v poletju visoke gotike in razgibane skrivenečne oblike poznogotskega rastlinstva, med katerim je zavel jesenski veter.⁵⁷ Nov odnos do rastlinske motivike je viden ob koncu 15. stoletja ne le v rokopisih in grafiki, ampak seveda prav v vseh umetnostnih zvrsteh, tako v samostojnem kiparstvu, posebej nagrobnem, v oblikovanju oltarjev, tabelnem slikarstvu in poslikanih oknih, v umetni obrti, tapiserijah itd. Najpopolnejše pa je sprejelo novo umetnostno hotenje stensko slikarstvo, ki je v novo pojmovanem arhitekturnem prostoru skupaj z ostalimi umetnostnimi izdelki v začetku 16. stoletja ustvarilo nov model celostne umetnine. Ta je ustrezala estetskemu okusu časa in je obenem močno učinkovala z vsemi simbolnimi pomeni, ki jih je lahko dojel človek ob prelomu 15. v 16. stoletje. Stenske poslikave z rastlinsko motiviko imajo svojo predzgodovino v 15. stoletju, v začetku 16. stoletja pa se, podobno kot naslikana arhitektura, razširijo po vsej srednji Evropi, še posebej pa v stari Bavarski in na Slovenskem.

Rastlinske poslikave predstavljajo najstarejše možnosti dekoracije notranjščin. Srednjeveško pojmovanje narave je dolgo omejevalo samostojen razvoj rastlinstva in do konca 14. stoletja se pojavlja na stenskih slikah največkrat vitičevje, bodisi v funkciji krasilnega dopolnila ali kot okvir figuralnega slikarstva. Najboljša oznaka te vrste rastlinstva bi bila abstraktno — ornamentalno vitičevje, ki se pojavlja v stalni odvisnosti od ostale umetnostne tvornosti, predvsem od rokopisnega slikarstva. V začetku 15. stoletja začne dobivati rastlinstvo z vse večjim realizmom, predvsem v katedralni plastiki in tabelnem slikarstvu oblike resnične, v naravi opazovane vegetacije, ki postaja točno določeni nosilec ikonografske simbolike.⁵⁸ Okoli sredine stoletja se pojavljajo in širijo oblike akanta, ki postajajo vse bolj mesnate in ploskovite, tako da preraščajo arhitekturna polja in postajajo samostojni dekorativni element. Čeprav so oblike s prenosom v cerkvene poslikave vse bolj grobe in okorne, pa jasno opažamo skupne vire iz rokopisnega slikarstva, predvsem mehkega sloga, iz začetka 15. stoletja. Po slogovnih sorodnostih lahko opredelimo kot nosilca te vrste poslikav štajerske spomenike iz okoliša ad. montske stavbarnice, ki imajo velik vpliv po vsej srednji Evropi in tudi pri nas. Mesnato akantovo listje prične zapolnjevati vsa možna dekorativna polja in kmalu postane enakovreden motiv figuraliki, ki jo sprem-

⁵⁶ Prvi: Laufen, Arhiv župne cerkve, druga dva Gradec, Steiermärkisches Landesarchiv; Denés Radocsay, *Illuminierte Renaissance- Urkunden*: AHA, XIII, 1967, 213—225; Lipp, *Volksart und Volksfrömmigkeit*

⁵⁷ Chadraha, *Dürer und die Bedeutung des vegetabilen Elementes*, 90—91.

⁵⁸ Lottlisa Behling, *Die Pflanze in der mittelalterlichen Tafelmalerei*, Weimar 1957; Lottlisa Behling, *Die Pflanzenwelt der mittelalterlichen Kathedralen*, Köln & Graz 1964; Joachim Büchner, *Ast-, Laub- und Masswerkgewölbe der endenden Spätgotik. Zum Verhältnis von Architektur, dekorativer Malerei und Bauplastik*: Festschrift Karl Oettinger: Erlanger Forschungen 20, Erlangen 1967, 265—302, 279.

lja. Pomemben spomenik, zopet tudi za našo umetnost, so freske iz leta 1464 v stranski ladji stolnice v Gradcu.⁵⁹

Naslednjo stopnjo razvoja predstavljajo spomeniki, kot je na primer iz časa okoli leta 1470 avstrijski Neuberg, kjer prične od narave večkrat neodvisna podoba akantovja izginjati in nadomesti jo vitičasto rastlinstvo, ki vedno bolj posnema resnične naravne oblike. Kmalu se začne vitica slikovito razraščati iz križišč, stikov in zaključkov stavbnih členov preko vseh razpoložljivih polj. Večja jasnost in urejenost vedno bolj realističnega pojmovanja narave je prinesla rastline, ki se organsko razvijajo iz stebel, pedjev ali fantastičnih poganjkov, formirajo cvetove, listje, zavoje itd. V nasprotju s fantastičnim razvojem cvetov, ki so spremljali akantovo listje, postaja rastlinstvo sedaj vedno bolj iz narave vzeti motiv in ne več dekorativno polnilo.⁶⁰ Nove težnje po sekulariziranju sakralne arhitekture, o čemer bomo še govorili, so izenačile vrednost grajskih, meščanskih in cerkvenih prostorov od take mere, da ostajajo prosta polja novih, prepletenih obokov dosledno bela oziroma svetla tudi v sakralni arhitekturi, kar pripomore k večjemu naravnemu učinku rastlinskih poslikav.⁶¹ Opozoriti moramo še na neko podrobnost. Predno so se konstruktivne arhitekturne oblike ob koncu 15. stoletja dokončno »razpustile« v dekorativni, igračkasti razplet, so v nekaterih spomenikih rebra, pogosto v obliki vejevja, posnemala organsko rast. Ob teh so se pogosto razvile naslikane vitice, ki so krepile vtis iluzije rasti od tal proti vrhu prostora. Ko pa so se arhitekturni člani v 16. stoletju izoblikovali v dekorativno mrežo, je rastlinstvo pričelo poganjati povsod: iz križišč te mreže, začelo se je ovijati in prepletati, pri čemer je na koncu razvoja izgubilo vsako logično usmeritev.⁶² Pri prejšnji razvojni stopnji bi torej lahko »odvzeli« konstruktivni, rastoči arhitektonski okvir in rastlinstvo bi v organski rasti »obstalo«, v zadnji fazi pa si ga ne moremo več predstavljati brez, iluzionistične ali konkretne, arhitektonske mreže.⁶³ Taka poslikava, ki se, podobno kot smo videli za naslikano arhitekturo, pojavlja v velikih župnih cerkvah, pa zopet popolnoma zaživi in ustvari estetsko in simbolno najpopolnejšo prostorsko celoto v majhnih kapelah, kjer številni grbi, donatorske podobe itd. vnašajo v sakralni prostor profane elemente.⁶⁴ Razsežnosti novega modnega ideala, ko želi imeti poslikavo v zelenem vsak premožnejši meščan, fevdalec in cerkev od najmanjše podružnice in kapele do samostanskih in župnih stavb, nam najlepše ilustrira zahteva iz slikarskega reda iz Konstanze, ki okoli leta 1495 zahteva, ko predpisuje pogoje za mojstrstvo: »... ain gewächst grün in grün sol er och künen machen.«⁶⁵

Zapicali smo že, da se je novi ideal rastlinskih poslikav najlepše udomačil v Stari Bavarski, kjer je nastala predvsem v prvih dveh desetletjih 16. stoletja cela vrsta novo občutenih vegetabiliziranih prostorov.⁶⁶ Najlepše realizacije najdemo v privatnih kulturnih arhitekturah majh-

⁵⁹ Rochus **Kohlbach**, Die gotischen Kirchen von Graz, Graz 1950, I, 45—48, sl. 20, 21, Taf. 17.

⁶⁰ **Schütz**, Gewölbe Malereien; Joachim **Büchner**, Über die dekorative Ausmalung spätgotischer Kirchenräume in Altbayern: Museion. Studien aus Kunst und Geschichte für Otto H. Forster, Köln 1960, 184—193.

⁶¹ Erich **Egg**, Spätgotische Rankenmalerei in Tirol: Tiroler Heimatblätter, 4—6, Innsbruck, 1969, 44—52, 44.

⁶² **Oettinger**, Laube, Garten und Wald; Ernst—Heinz **Lemper**, Das Astwerk, seine Formen, sein Wesen und seine Entwicklung, Leipzig 1950.

⁶³ Margot **Braun—Reichenbacher**, Das Ast- und Laubwerk. Entwicklung, Merkmale und Bedeutung einer spätgotischen Ornamentform: Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Bd. 24, Nürnberg 1966, 65—72.

⁶⁴ **Büchner**, Dekorative Ausmalung; **Büchner**, Ast-, Laub- und Masswerkgewölbe.

⁶⁵ **Egg**, Spätgotische Rankenmalerei.

⁶⁶ Seznam bavarskih spomenikov cf.: Marina **Freiin Von Bibra**, Wandmalereien in Oberbayern 1320—1570: Miscellanea Bavarica Monacensia, 25, München 1970 (Dissertationen zur bayerische Landes- und münchener Stadtgeschichte — neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München).

nih razsežnosti (Oberrutlau, Karpfham, Königswiessen). Prav tu doseže rastlinska poslikava ponekod že tako gostost, da izpod nje še komaj ločimo pravo arhitekturno mrežo. (Altmühldorf, Dietersburg itd.)⁶⁷ Pomembni spomeniki rastlinskih poslikav so tudi v avstrijskih pokrajinah, čeprav v tem času niso bile glavni umetnostni imperativ kot na Bavarskem. Med najzanimivejše sodijo tisti spomeniki, kjer se rastline enakomerno, brez poudarkov ali pretiravanj razprostirajo preko vsega oboka (Weisskirchen na Štajerskem, Pögelhof, Bruck na Muri itd.)⁶⁸ Najpomembnejši tirolski spomeniki z rastlinskimi poslikavami so Gravetsch, nekdanja kapela svetega Jurija, Göflan, Perach itd.⁶⁹ Na Koroškem je peljal posamezne vitice in liste v stensko slikarstvo že Janez Ljubljanski. Toda velike programe rastlinskih poslikav, ki se razprostirajo preko vsega oboka, je prineslo šele zadnje desetletje 15. stoletja. Edinstveni spomenik je Gospa Sveta (Marija Saal), ki jo je treba še posebej omeniti v zvezi s slovenskimi freskami. Bogato vitičevje, ki postane tako samozadosten likovni motiv, da opusti figuraliko, imamo v Pockhornu, Spitalleinu, zanimivi spomeniki pa so še Grades, Laas itd.⁷⁰ Hitro lahko opazimo, da Koroška, kakor tudi ostala Avstrija in Tirolska, nima toliko odličnih spomenikov rastlinskih poslikav, kolikor jih ima Bavarska in na primer na majhnem prostoru Gorenjska. Poleg izrazitih spomenikov na Bavarskem imajo lepe primere rastlinskih poslikav tudi ostale nemške pokrajine. Tako na primer poznamo iz obravnavanega časa v Porenju: Wessel, Xanten, Brauweiler, Marienbaum, Duisburg itd.⁷¹ V Westfaliji so zanimivi spomeniki Kevelaer, Bocholt itd.,⁷² ki so posredovali rastlinsko občutje naprej v Belgijo: Lüttich, St. Jacques, ter Holandijo: Zutplan, Hesperen, Zalt Bommel, Kalkar itd.⁷³ Najzanimivejši saški in eden od najpopolnejših evropskih spomenikov je župna cerkev v Pirmi.⁷⁴ Knjige vzorcev so prenesle rastlinsko motiviko iz Porenja na Češko, kjer se je pred začetkom 16. stoletja udomačila zlasti v poslikavi gradov.⁷⁵ Isto arhitekturno ikonografsko vsebino pa pozna tudi poljska umetnost.⁷⁶

V preprostih podružničnih cerkvah, ki ohranjajo zakoreninjeno delitev kor — ladja, rastlinske poslikave ponavadi zapolnijo arhitekturni plašč prezbiterija. Tako občutje novega vegetabilizma pogosto odmeva tudi v ladji in to največkrat na lesenih stropovih, ki so sorodni po vsem srednjeevropskem ozemlju. Abstraktne geometrične elemente počasi zamenja vitičevje, cvetovi in listi pa se največkrat, izvedeni na ravni ljudske umetnosti, zgledujejo pri sočasnih stenskih poslikavah. Posebej bogato rastlinstvo nastopa v delavnici, ki je v začetku 16. stoletja krasila lesene stropove po ladjah cerkva okoli Münchna.⁷⁷ Izredno zanimivi so poljski poslikani stropovi, ki so lep primer za neposredno sorodnost in širokosežnost povezanosti srednjeevropskega kulturnega prostora enotne estetike. Na stropovih v Poljskih krajih Kozy, Grębień, Libusza, Krúz-

⁶⁷ Büchner, *Dekorative Ausmalung*.

⁶⁸ Schütz, *Gewölbe Malereien*; Detlev Kreidl, *Die Gotischen Gewölbekoraturen in Österreich*, referat v seminarju profesorja Demusa, Dunaj 1964.

⁶⁹ Josef Weingartner, *Gotische Wandmalerei in Südtirol*, Wien 1948.

⁷⁰ Walter Frodl, *Die gotische Wandmalerei in Kärnten*, Celovec 1944.

⁷¹ Paul Clemen, *Die gotischen Monumentalmalereien des Rheinlande*, Düsseldorf 1930, I, 378 sq.

⁷² Dorothea Kluge, *Gotische Wandmalerei in Westfalen 1290—1530: Westfalen 12*, Sonderheft, 1959.

⁷³ Clemen, *Monumentalmalereien des Rheinlande*, I.

⁷⁴ Möbius, *Ikonomie des spätgotischen Gewölbes*, 560.

⁷⁵ Josef Krása, *Die Wandmalereien des grünen Zimmers in Zirovnice: Umění*, XII, 1964, 282—300.

⁷⁶ Adam Miłobędzki, *L'influence de l'Europe Centrale et de l'Italie sur l'architecture de la Pologne méridionale (1430—1530)*: AHA, XIII 1967, 69—80, 70.

⁷⁷ Torsten Gebhardt, *Frühe Stufen volkstümlicher Schablonenmalerei und verwandte Werke aus der Zeit zwischen Gotik und Barock: Carinthia I*, 145, 1955, 490—507.

lova ipd., se začetku 16. stoletja brezkompromisno uveljavljajo Wolgemuthovi in Schongauerjevi slikovni modeli.⁷⁸

Koncept rastlinskih poslikav, ki v svoji srednjeevropski inačici odražajo idejo o prostoru kot vrtni uti in so prisposodba rajskega vrta, pa je imel svojo vzporednico tudi v italijanskem pojmovanju prostora kot pergole. Leta 1489 je Leonardo poslikal Salla delle Asse v milanskem Castello Sforzesco kot prostor, ki ga prekrivajo drevesa, razraščajoče veje in listje. Leonardov genialni poskus iluzionistične dematerializacije realnega masivnega stropa je v Italiji ostal dolgo brez odmeva. V nasprotju s srednjeevropskimi vegetabilnimi poslikavami, ki ostajajo dosledno zveste resničnim oblikam rastlinske vrtnice, pa se italijanske obočne poslikave nekaterih Leonardovih naslednikov spreminjajo v fantastične sisteme, ki poleg navezave na osnovno izhodišče pergole nosijo v sožitju s figuraliko drugačne ikonografske notacije. Kot posredne naslednike Leonardove vizije pergole lahko štejem Mantegnovo Madonna della Vittoria, Correggiovo poslikavo Camere di San Paolo, slikarije v vili Belcaro pri Sieni, freske v številnih rimskih palačah itd.⁷⁹

Iz dosedanjega opisa si lahko predstavljamo idealni sakralni prostor začetka 16. stoletja v srednji Evropi takole: majhne cerkve, ki bolj spominjajo na kapele, ohranjajo osnovne značilnosti gotske arhitekture le navidez, saj postajajo vedno manj konstruktivne. Okna so večja in svetla. Pilastri, ki navadno izvirajo iz sredine stene, se kmalu razcepljajo v številni rebrovje, ki se na oboku razpleta v slikovito omrežje. Obočna polja imajo svetlo podlago, gotska figuralika in njeni pomeni počasi izginejo. Nekdaj obvezne postave boga, Marije in evangelistov srečamo vse pogosteje samo na sklepnikih, medtem ko so na oboku navadno upodobljene le še postave angelov, ki pa vedno češče držijo v rokah namesto orodij Kristusovega trpljenja razvihrane napisane trakove, ščite in grbe ustanovnikov ter donatorjev, igrajo na glasbila itd. kar vse povečuje profanost in intimnost prostora. Ne glede na naslikane postave, prevladuje na stenah in stropu poleg upodobljenega krogovičja rastlinstvo, ki se razrašča iz vseh rebernih stikov in križišč. Pogosto rastejo stebila vzporedno z rebrovjem na stenskih poljih in se posebej razbohotijo na okenskih obodih. Mesnate akantne liste druge polovice 15. stoletja in domišljajske fantastične cvetove in sadeže konca stoletja, nadomestijo v začetku 16. stoletja lahkotne vitice in ovijalke, ki se zavijajo preko polj in reber. Največkrat najdemo upodobljene resnične ovijalke: vrtnice, bršljan, vinsko trto itd. V cerkvenem prostoru ostaja vtis prezbitarija primaren in odlikovan še naprej v 16. stoletju, toda za vernika ga dopolnjuje sorodno občutena, a na ravni bližje mu ljudske umetnosti izvršena poslikava lesenega ladijskega stropa. Sredi prezbitarija stoji poznogotski rezljani oltar, kjer se med razrastlim rastlinstvom pojavljajo svetniške postave. V večjih cerkvah rastlinski obok dopolnjuje vtis oltarne krone, medtem ko se v manjših podružnicah in kapelah zgodi nekaj podobnega, kot se je že v srednjem veku lepo uresničilo v programu kranjskega prezbitarija v slovenski umetnosti: poslikava prevzame funkcijo oltarja, oziroma slikarsko realizira velike forme, ki jih je po župnih cerkvah lahko predstavljal reprezentativni rezljani oltar z značilnimi poznogotskimi oblikami in ikonografskimi pomeni. V koru torej nebesni baldahin visoke gotike⁸⁰ zamenja naslikani tabernakelj ali ohišje, ki se z vse večjim porastlinjenjem počasi spreminja v uti.⁸¹

⁷⁸ Barbara Wolf, Einige Probleme der bemalten Holzdecken in Polen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts: AHA, XIII 1967, 243—256.

⁷⁹ Eva Börsch — Supan, Garten- Landschafts- und Pardiessmotive in Innenraum. Eine ikonografische Untersuchung, Berlin 1967, 251—260.

⁸⁰ Hans Sedlmayr, Architectur als Abbildende Kunst: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.- Hist. Klasse Sitzungsberichte, Bd. 225, Wien 1948, pon.: Epochen und Werke II, Wien & München 1960, 211—234.

⁸¹ Büchner, Dekorative Ausmalung; Büchner, Ast-, Laub- und Masswergewölbe; Otto Demus, Zur steirisch-kärntnerischen Malerei des frühen 16. Jh.: Beiträge zur Kunstgeschichte und Denkmalpflege, W. Frodl gewidmet, Wien 1975 190—203.

Podoben proces prostorskih sprememb poteka tudi v profani arhitekturi mestnih stavb od prostorov mestne uprave do meščanskih hiš, v samostanskih dvorinah in predvsem v gradovih. V zadnjih se najlepše odraža novo naravno občutje, ki ga je prinesla modna popularizacija lova za časa Maksimiljana I. Poslikave vedno bolj posnemajo naravo, množijo se lovski prizori, tako značilni za slikarstvo donavske šole, in nekaj abstraktna ornamentika postaja vedno bolj resnična.⁸² To dejstvo je pomembno tudi za razvoj profanih poslikav po naših gradovih, ki so gotovo služili plemiškim družinam tudi za lovsko izhodišče. O tem nas lahko prepričajo celo nekateri detajli naših sakralnih stenskih poslikav ob prelomu 15. v 16. stoletje, ko se na freskah v cerkvi pojavljajo lovski prizori, ki niso več le odmevi mednarodno uveljavljenih modelov mehkega sloga in njegovih modnih lovskih scen (kot na primer še v Gradišču pri Divači), ampak postajajo samostojni lovski motivi, ki nas spominjajo na konkretnije zglede (Vine, Čelovnik itd.).

Strnimo glavna opažanja raziskovalcev o novih učinkih, ki jih v umetnost ob koncu gotike uvajajo porastlinjeni prostori: »... razgibani spleti rebrovja prinašajo nove učinke svetlobe in sence, kar daje novo slikovito občutje ... vnašanje posvetnih elementov ... vtis rezbarije, močna napetost in izraznost ... razvrednotenje resničnosti ... vtis neskončnosti ...« (Feuchtmüller). Ali pa: »... tabernakelj z omrežjem arhitekture, ki je popolnoma porastlinjena ... nova izbira barv, vijoličasta, rumena in rdeča ... realni arhitekturni prostor rastlinstvo iluzionistično in realno razširi, plašč ni več zaprt, ampak je transparenten ...« (Büchner). Opis učinkov lahko torej strnemo v misel, da rastlinsko oživljanje in dopolnjevanje poznogotskega arhitekturnega prostora ustvari iz razklenjenih stavbnih členov novo občutje umetnostne celote, ki kljub vsemu realizmu časa zapušča območje zgolj naravnega in je polno novih simbolnih pomenov. Dejstvo je torej, da dekorativno slikarstvo obravnavanega časa že po logičnem poznavanju zakonitosti umetnostnega razvoja ni moglo imeti le krasilne funkcije, saj neprestano preseneča s širokim razponom učinkovanja, s svežo izvedbo, kjer le redko opazimo maniro ali naveličanost, in pa z osupljivo doslednostjo in zvestobo ustvarjanja. Toda predno se lotimo razbiranja simbolnih pomenov te le navidez izključno dekorativne motivike, moramo nujno opozoriti še na eno časovno vzporednico, brez poznavanja katere marsikakšne značilnosti rastlinskih poslikav ne bi mogli pravilno razumeti in ovrednotiti.

Že ko smo ugotovili, da se vegetabilizirani prezbiterijski dviga nad oltarni prostor kot rastlinski tabernakelj, smo omenili njegovo analogijo z vrstno uto. Ideja gotskega oboka je bila vedno tvoriti baldahin nad oltarjem. Tudi ikonografski program kranjskega prezbiterijskega oltarja je središče je Kristusova podoba v centralnem svodnem polju, njegova beseda poteka preko evangelistov, ki ga na stropu obdajajo, do apostolov, ki so v galeriji naslikani na stenah in jo prenašajo vernikom. Obenem kot stebri cerkve tudi nosijo vso hierarhično zgradbo baldahina božje države. V novem prostoru 16. stoletja vizualno in pomensko vsak del celotnega prostora teži proti oboku prezbiterijskega, kjer pa, kot bomo videli kasneje, Kristusa pogosto lahko zamenja Marija. Sedaj naj opozorimo le, da je logični prostor Mariji v vrtni uti. Čeprav začne cerkveni prostor z arhitekturo in slikarstvom posnemati elemente vrtno ute že med leti 1460—1470, pa pride do polnovrednih realizacij novega koncepta šele v začetku 16. stoletja. Tedaj se namreč pojavi in razmahne moda vrtnih ut v južnonemškem vsakdanjem življenju. Hotenje je seveda sprožilo novo pojmovanje in odnos do narave, ki je pripeljalo do konkretne želje: biti v naravi in se obenem pred njo zavarovati.⁸³ Ute se okoli leta 1500 pojavijo najprej na Bavarskem in se od tod širijo po

⁸² Egg, Rankenmalerei in Tirol.

⁸³ Etimološki pomen besede »die Laube« je »varstvo iz lubja«: Oettinger, Laube, Garten und Wald.

srednji Evropi povsod, kjer je podnebje še ustrezno njihovemu namenu. Poznamo jih v vseh možnih oblikah (Brunnenlaube, Torlaube, Gerichtslaube — na sodniških hišah in pri rotovžih, Friedshoflaube, Hauslaube — z nadaljevanjem proti vrtu oziroma dvorišču, ute kot cerkvena predverja, posebej ob romarskih cerkvah itd.) Vsi ti prostori lahko služijo trgovcem, mestnim uradnikom, menjalcem in drugim pri opravljanju vsakodnevnih poslov pa tudi v druge namene. Kmalu začno po konceptu ute poslikavati mestne in meščanske hiše, saj želi imeti meščan podobne ugodnosti, kot jih ima fevdalec s parkom in posestvom ter pogledom nanj. Ko je idejo o naslikani uti prevzelo tudi cerkveno slikarstvo, ki je težilo k porastlinjenju prostora že prej, je z novim konceptom prevzemalo tudi bistveno, vedno bolj z aluzijami na profano obarvano občutje: odprtje proti prostosti in zaprtje v intimnost.⁸⁴

4

Günter Bandmann je nekoč zapisal: »Problem vejevja, ki je počasi zamenjalo arhitektonske krasilne oblike z vegetabilnimi, je ikonološki problem prve vrste.«⁸⁵ Izginjanje meje med dekoracijo, konstrukcijo in upodobitvijo ni kompliciranje, temveč pravo bistvo rastlinske problematike.⁸⁶ Vegetabilizirani in sekularizirani sakralni prostor 16. stoletja ni mogel več predstavljati prestraševalno didaktične konstrukcije nebeške države, ki je značilna za ikonografski program krasitve srednjeveške cerkve. Toda vsi elementi iracionalnosti in nadnaravnega v naravnem, o katerih smo govorili, dokazujejo, da ni bilo mogoče pojmovati vegetabiliziranega sakralnega prostora zgolj kot odslikavo navadnega gozda, vrta ali ute. Sočasno dogajanje tako na socialni kot na duhovni ravni nas prepriča, da je ob prelomu 15. v 16. stoletje cerkveni prostor odražal podobo nebeškega raja, ki je bila toliko bolj prepričljiva, kolikor bolj je postajal sakralni prostor vernikom dostopen, domač, prehodni in majhen. Obe zadnji ideji najlepše dokumentira in ilustrira verjetje, ki se je ob duhovnih in religioznih krizah konca 15. stoletja širilo med prebivalstvo srednjeevropskih dežel: raj se bo spustil na zemljo; onostranstvo se bo izenačilo s posvetno resnico; z neprestanim žrtvovanjem se narava sama spreminja v raj itd.⁸⁷

Če govorimo o konceptu in upodobitvah raja v umetnostnem razvoju, moramo ločiti zemeljski raj (vrt Eden), iz katerega sta bila po izvirnem grehu izgnana Adam in Eva, od nebeškega raja, ki leži nekje v nebesih poleg mesta Jeruzalema. Posebej v apokrifnih spisih je nebeški raj natanko opisan. Na ta prostor je mislil Jezus, ko je dejal desnemu razbojniku: »Danes boš z menoj v raj.« (Luka 23, 43). Podobe obeh rajev so v srednjem veku zelo redke, morda tudi zato, ker pojmovanje narave ni bilo na stopnji, ki bi spodbujala njihove umetnostne realizacije. Slike zemeljskega raja se največkrat zadovoljijo s postavama Adama in Eve ob drevesu spoznanja, podobo nebeškega raja pa lahko slutimo v nekaterih posameznih rastlinskih dekoracijah. V srednjeveškem pojmovanju in razlagi je bilo življenje vključeno med raj na zemlji in onim v nebesih. Obe predstavi sta se začeli mešati in večkrat opazimo pri njuni umetnostnih realizacijah netočne, pomešane ali ohlapne formulacije. Pri našem raziskovanju časa ob prelomu 15. v 16. stoletje pa moramo razliko točno upoštevati. Zato bomo govorili samo o nebeškem raj in opozorili le na tiste elemente zemeljskega paradiža, ki segajo preko svoje domene v sfere nebeškega, kar se ne dogaja le v vsakdanji

⁸⁴ Kako popolnoma se je ideja o vejevju, ki je v umetnosti prisotna že v 15. stoletju, povezala z idejo ute, priča tudi izmenjava in pomešanje pomenov v besedah »das Laub« = listnata veja in »die Laube« = uta: Oettinger, *ibidem*.

⁸⁵ Günter Bandmann, *Ikonologie des Ornaments und der Dekoration: Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft IV, 1958—59, 232—258, 246.*

⁸⁶ Braun, *Das Ast und Laubwerk.*

⁸⁷ Büchner, *Die spätgotische Wandpfeilerkirche.*

umetniški praksi, ampak dovolj pogosto celo v ljudskih interpretacijah verskih spisov in teorij. Zemeljski paradiz puščamo ob strani. Skozi ves srednji vek se je ohranjala bolj ali manj natančna predstava o rajski podobi, ki jo stara zaveza celo lokalizira z besedami: »Gospod je posadil vrt Eden proti vzhodu.« (Gen 2,8)⁸⁸

V nebeškem vrtu je zopet vzpostavljen red, ki ga je človek uničil z grehom. V tem vrtu živijo v nekakšni duhovni vtelesitvi izvoljeni v nadčasovni sreči in sožitju. Podoba, ki jo kaže literatura vizionarnega značaja iz 1. in 2. stoletja, ga podrobno opisuje kot deželo lenuhov, kjer tečeta med in mleko, z urejenimi rastlinami, ki bogato rodijo, cvetijo in dišijo.⁸⁹ V nebeškem rajju je prostora le za nekaj simboličnih živali, kot so enorožec, golob, zajec itd.⁹⁰ Gre torej za dosledni teološki, metafizični koncept nebes kot stanja, v katerem živijo svetniki in angeli v kontemplaciji božjega bitja.⁹¹ Če iščemo vzroke in ikonografske vire za temeljno spremembo v umetnosti okoli leta 1500, ki jasno odraža religiozna in duhovna dogajanja časa, vidimo, da gre za kompleksno strukturalno spremembo. V srednjeveški umetnosti se simbolika sakralnega prostora naslanja na prisodobno nebeškega Jeruzalema, ki se verniku v cervki ponuja kot možnost posmrtnega življenja, katero postavlja v ospredje Nova zaveza. Tako na primer piše Pavel Filipljanom: »Naša domovina je v nebesih.« (Flp. 3,20). Odločilna za novi koncept, kjer nadomesti nebeški Jeruzalem obljuba rajskega vrta, pa je verjetno velika vloga apokrifnih spisov, po kateri je umetnostna in duhovna misel v krizni situaciji konca 15. stoletja posegla.⁹² Prav v apokrifnih namreč najdemo najlepše literarne predloge za rastlinske poslikave cerkvenih stavb 16. stoletja. V Petrovi apokalipsi na primer beremo: »In gospod mi je pokazal neizmerno veliko pokrajino izven našega sveta, ki se je kopal v svetlobi. Zrak je bil presvetljen s sončnimi žarki, na zemlji pa je cvetelo polno rož, ki nikoli ne uvenejo in bilo je polno prijetnih duhov; bile so to lepo cveteče in neveneče rastline, ki neprestano rodijo blagoslovljene sadeže.«⁹³ Pavlova apokalipsa pa opisuje nebeški raj takole: »... in tam na bregu reke so bila zasajena drevesa, polna sadežev. Vsako drevo je rodilo sadove dvanajstkrat na leto in ti sadeži so bili različni ... In videl sem tam palmo, visoko dvanajst laktov in drugo visoko deset; in tisti kraj je bil sedemkrat svetlejši od srebra. Drevesa so bila od korenin do najvišjih vej polna sadežev. Vsako drevo je imelo od korenin do srca desetisoč vej, od teh je imela vsaka po desetisoč grozdov in vsak grozd je imel po desetisoč dateljev. In enako je bilo tudi s trto. Vsaka je imela desetisoč vej in vsaka veja je imela desetisoč mladik in vsaka mladika je imela desetisoč grozdov. In bila so tam še druga drevesa, miriade in miriade jih je bilo in na njih sadežev v enakem razmerju. In vprašal sem angela, zakaj obrodi vsako drevo

⁸⁸ O konceptu zemeljskega raja cf.: Robert Hughes, Heaven and Hell in Western Art, London 1968, 29 in Derek Pearsall & Elisabeth Salter, Landscape and Seasons of the Mediaeval World, London 1973, 56. O pomenu v srednjeveški religiji cf.: Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1924², 97. O kraju Shiz, v Azerbejdžanu, kjer naj bi bil lociran zemeljski paradiz cf.: Lars — Ivar Ringbom, Paradysus terrestris. Myt, Bild och Verklighet (English summary 435—446): Acta societatis scientiarum Fennicae, Nava series C. I. Nr. 1, Helsingforsiae 1958 in kritike: Günter Bandmann, Kunstchronik, 16, 1963, 183—188, 193—196; Anna Esmeijer, The Art Bulletin, XLII, 1960, 302—305.

⁸⁹ Ernst Benz, Die Vision, Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969, 371—375.

⁹⁰ Benz, ibidem, 375—377; Von Bibra, Wandmalereien in Oberbayern, 106.

⁹¹ Hughes, Heaven and Hell, 30—31.

⁹² Benz, Die Vision, 356.

⁹³ Petrova apokalipsa, fragment iz Akhima B II—15, poslovenjeno po nemških in angleških prevodih, The Apocryphal New Testament. Transl. by Montague Rhode James, Oxford 1960, 508, Neutestamentliche Apokryphen. Übersetzung Edgar Hennecke, Tübingen 1924².

na tisoče sadov? Angel mi je odgovoril: zato, ker daje gospod v svoji radodarnosti darove vrednim v izboru, zato da bi se tudi tisti, ki so še na zemlji, po lastni volji pokorili in delali vse po volji njegovega svetega imena ...⁹⁴ Dva izmed apokrifnih opisov raja sem navedel v celoti zato, ker ne poznam lepšega primera literature, ki jo je občutje sakralnega prostora 16. stoletja posnemalo s popolno doslednostjo: mnogo svetlobe, ki so jo dopuščala velika svetla okna, rastlinstvo je naslikano na svetli podlagi, vse rastline so lepe, preobložene s cvetovi in največkrat eksotičnimi sadeži, ki so vedno čudoviti izdelki slikarjeve najbujnejše domišljije. Stebla se razrašajo v veje in te v vejice, vitice in listje, ki obkroža in ovija cvetove in sadeže. Celotna podoba ustvarja zapeljivi vtis božje obljube plačila za pokoro in zgledno življenje.

Kakor je pokazal Eliade, so bile prav primitivne mitične izkušnje hotenja priti v raj tiste, ki so vzdrževale idejo o rajskem življenju iz najstarejše zgodovine. To so spremljale različne oblike pokore, od dobrih del do najhujših mučeništev.⁹⁵ Ideja o nebeškem rajju je, kot rečeno, redkokdaj nastopala v svoji čisti obliki. Pogosto se je mešala in pokrivala z različni sorodnimi hotenji in šele v spoju s temi je izoblikovala svojo dokončno podobo v 16. stoletju. Med najpomembnejšimi idejami, ki so širile idejo o rajju, moramo omeniti na primer pojmovanje Honoriusa iz Autuna, ki se mu je zdela cerkev raj.⁹⁶ Druga zanimivo pojmovana perpleksija se je zgodila z različnimi drevesi: v zemeljskem rajju imamo namreč dve: drevo življenja in drevo spoznanja. V nebeškem rajju imamo le drevo življenja, katerega sadeže jedo izbranci, ki si tako podaljšujejo večno življenje in mladost.⁹⁷ Drevo raste iz korenin, ki pogosto poganjajo iz Kristusovega srca. Tako se poveže prisopodoba drevesa življenja v različnih legendah in interpretacijah z lesom križa, ki izvira iz raja.⁹⁸ Toda, poznogotska cerkev je obenem priličitev nebeškemu drevesu, pod vrhom katerega živijo »vsi narodi« (Ezekjel 31,6). To drevo simbolizira človekovo življenje, zakoreninjeno je v zemlji in s tem navezano na posvetno, toda hrepeni v višave, k svetlobi, to je božjem razodetju, oziroma k višji in boljši resnici.⁹⁹ Ta se uresničuje v nebeškem rajju, ki kot obljuba večno trajajoče sabbath s svojo sladkostjo, mirom in enotnostjo nastopa kot »homo amicus«.¹⁰⁰

Če ostanemo pri konkretnih realizacijah vegetabiliziranega prostora 16. stoletja, vidimo, da lahko z nekaterimi idejami, ki jih razkrivajo viri, potrdimo in okrepimo tezo o ikonografskih modelih nebeškega raja. Ker se je v evropskem srednjem veku ideja zemeljskega in nebeškega raja često mešala, sta obe podobi tako v vizijah kot v umetnosti skupno

⁹⁴ Pavlova apokalipsa, poslovenjeno po nemških in angleških prevodih: *The Apocryphal New Testament*, 537—538, *Neutestamentliche Apokryphen*. Übersetzung und Hsbg.: Edgar Hennecke & Wilhelm Schneemelcher, I, II, Tübingen 1959, 1964, 549—550.

⁹⁵ Mircea Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien* (Mythes, Réves et Mysterès, Paris 1956), 88—107.

⁹⁶ »Per paradysum qui hortus deliciarum dicitur, ecclesia accipitur, in qua sunt scripturarum deliciae et quae est vocata ad domum Dei ubi sunt gloria et divitiae. In tali paradysio fons oritur, dum Christus, fons omnium bonorum de caste virgine nascitur ...« Honorius iz Autuna, *Speculum Ecclesiae*, Pat. lat 172, col. 833, cit. po: Pearsall & Salter, *Landscape and Seasons*, 69.

⁹⁷ Benz, *Die Vision*.

⁹⁸ »Arbor cruicis est longum vitae in paradiso, id est in Ecclesia. Hujus arboris fructus est Christus in ea pendens« (sic!) Honorius iz Autuna, *Expositio in Psalmis* Psalm 1 : 3, cit. po Pearsall & Salter, *ibidem*, 69; cf. tudi Ladner, *Vegetation Symbolism*, 313, op. 44—47.

⁹⁹ Möbius, *Ikonologie des spätgotischen Gewölbes*, 176.

¹⁰⁰ »Tunc, paradise tuas capient per saecula iusti / Divitias, domini consociante choro, / quo roseus vernal variis distinctus angellus / Floribus, aeteri, nectaris, almus odor. / Omnibus una domus ...« (Teodulf, *Carmine* LXXV, 65 sq.)

Cit. po: Adele Fiske, *Paradisus Homo Amicus: Speculum*, XL, Cambridge — Massachusetts, 1965, 436—459, 443.

prevzeli slikovne motive in upodobitvene načine, ki jih sledimo prav do islamskih rastlinskih dekoracij, ki ilustrirajo v Koranu objubljeni vrt večnosti.¹⁰¹ Drugi simbol višjega reda, ki mu je narava pokorna, ker mora ustrezati neki racionalni formuli izven sebe, so srednjeveški vrtovi, ki nadaljujejo antično tradicijo. Te ideje se nadaljujejo skozi srednji vek v zasnovah raznih samostanskih in cerkvenih vrtov.¹⁰² Lepo razlago za dejstvo, da rastlinsko poslikani cerkveni stropovi ali freske ostalih prostorov in arhitekturnih delov navadno ohranjajo precej masivno, čeprav le aplicirano stavbno mrežo, nam nudi neki traktat iz leta 1538, ki svari, da mora človek v srcu pripraviti duhovni vrt, v katerega ne sme predreti pregreha kot žival in ga mora zato zavarovati z ograjo, to je krepostjo.¹⁰³ Rekli smo že, da so v 16. stoletju rastlinske poslikave precej pogostejše v prezbiteriju kot v ladji. Morda nam to lahko razloži pojmovanje nebeškega raja, ki ga izpričuje srednjeveško verjetje: »Non pedibus in hunc hortum, sed affectibus introitur.«¹⁰⁴ Lep primer takega prepričanja je naš Čelovnik, kjer je prezbiterij popolnoma prekrit z rastlinsko poslikavo, v freskah ladje pa ne najdemo niti vitice.

Lahko nas preseneti dejstvo, da se skozi ves srednji vek pojavljale ideje in celo naročila, da je treba cerkve krasiti s podobami raja. Sicard in Durandus na primer pišeta, da naj bo raj v cerkvi naslikan tako, da bo gledalca spodbujal k veselju do večnega plačila ... cvetje in s sadeži obložena drevesa morajo pomeniti sadove dobrih del.¹⁰⁵ Teophyl Presbyter je v *Schedula diversarum artium* zapisal, da je treba božjo hišo poslikati s čim večjo lepoto, s podobo raja, kjer cvetje med travo in listjem pomeni duše svetih, kar bo učinkovalo na gledalca tako, da bo s svojimi deli častil boga kot univerzalnega tvorca.¹⁰⁶ Zdi se, da odsotnosti umetniških realizacij tako jasnih nasvetov v srednjem veku in nenadnega izbruha prispodob rajskega prostora ob koncu 15. stoletja ne moremo razložiti samo z novim pojmovanjem narave, ampak so verjetno obstajale še druge zavore, ki so preprečevale uveljavitev rastlinske motivike v umetnosti do druge polovice 15. stoletja. Opozoriti moram na zelo razširjeno misel sholastikov, predvsem na primer Huga St. Victoira, Svetega Bruna Kartuzijanca, Svetega Martina in drugih, ki so v srednjem veku razlagali, da so drevesni listi predmet posvetne ničevosti: bogastva, fizične lepote, glasbe itd. Senca je varljivo udobje, v katerem se te pregrehe ugodno razvijajo in krepijo. Tako se razvija scientia, ki izključuje pravo modrost — sapientio.¹⁰⁷ V senci je podoba sama (sola est), brez višjega pomena božje resničnosti. Ko listje dokončno odpade, pusti človeka, ki je pod njim iskal zavetje, popolnoma izpostavljenega svetlobi, ki ji je hotel utesi. Ta svetloba je sončna luč božje pravičnosti. Seveda moramo minljivo listje razlikovati od vedno zelenega listja drevesa življenja, ki nudi varstvo tistim, ki iščejo pod

¹⁰¹ Johanna Fleming, *Gärten der Ewigkeit. Einflüsse Christlicher Ikonographie in der Frühislamischen Kunst: Das Münster*, 19, 1966 449—464.

¹⁰² Hughes, *Heaven and Hell*, 47 sq., 56.

¹⁰³ »Geistlichen bömgarden.. Desen garden sullen wir vast ind hart umzuynen, op dat de snoede besteen nyet dair in incamen« *Cod. B VI, 2 o*, Fol. 139 a-139 b, Donauenschingen, Fürstlich Fürstenbergsche Hofbibliothek, cit. po Börsch — Supan, *Garten-, Landschafts- und Paradiesmotive*, 238.

¹⁰⁴ Sveti Bernard, *De Conversione ad clericos*, Pat. lat. 182, col. 847, cit. po: Pearsall & Salter, *Landscape and Seasons*, 71.

¹⁰⁵ Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, 233.

¹⁰⁶ Predgovor k III. knjigi: Börsch — Supan, *Garten-, Landschaft- und Paradiesmotive*, 190—203.

¹⁰⁷ Sapientia kot spoznavanje nadnaravnih, večnih stvari (cognitio intellectualis), dobi že pri svetem Avguštinu primat nad pojmom scientia, ki je spoznavanje naravnih, resničnih, sočasnih stvari (cognitio rationalis) in sodi v nasprotju z regnum naturae v regnum gratiae. Tako dobta metafizika in teologija kot znanost večnega premoč nad naravnimi znanostmi ustvarjenega sveta, kar se pričinja rahljati šele v času, ki ga obravnavamo. Cf.: Ernst Cassirer, *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance: Journal of the History of Ideas*, 4, 1943, 49—56.

njim tolažbo.¹⁰⁸ Kljub temu, da so se sholastične dogme ob koncu srednjega veka razklnile in da je popularizacija apokrifnih spisov točno pokazala, da sodi rajsko rastlinstvo v drugo domeno, pa je ostal še v 16. stoletju znan verjetno glavni pomislek, ki ga je pesniško izrazil Edmund Spencer:

»Though all their beauties joynd together were;
How then can mortal tongue hope to express
The image of such endlesse perfectnesse?»¹⁰⁹

Predno se lotimo obravnave drugega pomembnega sklopa ikonografskih virov, moramo opozoriti še na nasprotovanja tezi o cerkvenem prostoru začetka 16. stoletja kot prisposodbi nebeškega vrta. Glavni protirazlogi so, da je srednjeevropska arhitektura tega časa odražala — kot že prej visoko gotska katedrala — podobo gozda, kakor so jo razumeli tudi sodobni italijanski kritiki »maniera tedescha«, na primer Psevdo Rafael leta 1510,¹¹⁰ ali Francozi.¹¹¹

Novo naravno občutje konca 15. stoletja, ki je rodilo realizacije rajskih vrtov, je obenem nadaljevalo predvsem v drugi polovici tega stoletja razvito in razširjeno marijansko tematiko. Tako se je novo pojmovanje vegetacije nenavadno enotno ujelo s sočasnim oživljanjem Marijinega kulta. Že koncept vrta samega je prejkone ženska zadeva in tembolj lahko to trdimo za dve priljubljeni ikonografski temi poznega srednjega veka: Marija v rožni uti in hortus conclusus.¹¹² Že v 4. stoletju je sveti Hieronim zapisal, da je Marija »pravi vrt radosti, v katerem so posajene vse vrste rož in sadike vseh naslad« in da sodi Marija »inter paradisi amoenitates«. ¹¹³ Toda množico realizacij Marijinih podob je dalo srednjeevropskemu prostoru 15. stoletje. Največkrat najdemo v tabelnem slikarstvu Madono v uti (Schongauer, Burgkmair itd.). Dürer je naslikal Marijo med številnimi živalmi, torej ne le kot mater božjo, ampak tudi kot vladarko nad občestvom flore in favne. Že srednji vek je razvil predvsem v cvetju natančno marijansko simboliko. Kako se ta ohranja še v 16. stoletju nam priča več primerov. Kako dobiva nove in nove pomene, pa nam lepo kaže napis na Grünewaldovi podobi iz leta 1519, ki ima na okviru ohranjen napis: »Maria Mater gratiae ... Tu nos ab hoste protege.«¹¹⁴ Izredno pomnožitev scen iz Marijinega življenja poznamo tudi v slovenski umetnosti iz časa okoli leta 1500. Tako imamo podobe Marije zaščitnice s plaščem, ki zmore varovati zbrano občestvo vernikov na freskah pri Svetem Primožu, v Radljah ob Dravi, na Taboru pri Grosupljem itd. Priljubljen je tudi prizor Ane Samotretje, na primer na Vihru, znamenje pri Crngrobu, fasada Pavšlarjeve hiše v Kranju itd. Celim ciklom Marijinega življenja so posvečene freske pri Svetem Primožu, v Marija Gradcu itd. Pojavi se celo zaple-

¹⁰⁸ Tako pravi na primer Hugo St. Victoir: »Cave ergo ne et tu dum sub umbra, foliorum requiem quaeris, incipias pati caliginem. Nec possis in umbra positus clare discernere, quia imago quae apparet umbra, sola est, non veritas. Hanc ergo umbram foliorum suspectam habe, ne decipiaris. Quae sunt folia? Species rerum visibilibus folia sunt ... virent quidem in modico tempore, sed cito arescunt et cadunt. Sed tamen dum stant, umbram faciunt, et habent refrigerium suum; sed est obscura umbra et inimica lumini ... Ideo dixi ut suspectam habeas umbram, qui te sub foliis positum confiteris. Sub foliis es, in umbra es, et sapientiam iuxta te vides. (cf. op. 107 zg.) Vide diligenter ne forte non sit sapientia ... sic enim homines vacant ... et lumen vere sapientiae ... videre non possunt.« Cit. po: D. W. Jr. Robertson, *The Doctrine of Charity in Mediaeval Literary Gardens: A Topical Approach through Symbolism and Allgory*: *Speculum*, XXVI, Cambridge-Massachusetts, 1951, 24—49, 26, op. 15, 16.

¹⁰⁹ Cit. po Hughes, *Heaven and Hell*. 30—31.

¹¹⁰ Paul Frankl, *Gothic Architecture The Pelican History of Art*, 1962, 218.

¹¹¹ Walter Buchowiecki, *Die Gotischen Kirchen Österreichs*, Wien 1952, 400.

¹¹² Oettinger, *Laube, Garten und Wald*.

¹¹³ Sveti Hieronim, *Epistola*, IX, X, *De Assumptione Beatae Mariae Virginis*: *Pat. Lat.* 30, col. 132, 144, cit. po: Pearsall & Salter, *Landscape and Seasons*, 69.

¹¹⁴ Benesch, *Die deutsche Malerei*.

tena marijanska simbolika v podobah Madone v zaprtem vrtu: Krašce, Celje, opatijska cerkev, v Praprečah najdemo enorožca itd. Podobno je tudi v koroški umetnosti, kjer se marijanska motivika uveljavi zlasti v delih slikarja Simona iz Taistna.¹¹⁵

Problem potenciranega Marijinega čaščenja na področju Bavarske in Avstrije, piše Lipp, in temu lahko priključimo slovensko ozemlje, je kompleksno vprašanje, na katerega bi morale odgovoriti skupaj teologija, zgodovina religije, predzgodovina in etnologija. V vsaki cerkvi, ki ima po več oltarjev, je vsaj eden posvečen Mariji.¹¹⁶ Marijin kult je v tem času že skoraj preglasil idejo Kristusovega trpljenja, ker se je neposredno navezal na predstavo človeške materinske sreče. Vse to se je dogajalo v času hudih kriz, v katerih so naletele Brigitine ekstatične besede o edini pomoči božje matere na izredno sprejemljiva tla.¹¹⁷ V brezvladju, razpustitvi in izgubljanju kriterijev, ki je vladalo na vseh področjih ob koncu srednjega veka, so se pričeli ljudje zatekati k fanatičnim dejanjem, z omenjanjem številnih čudežev so začeli po raznih srednjeevropskih pokrajinah zidati nove, Mariji posvečene cerkve.¹¹⁸ Ustanavljali so nove družčine. Tako je nastala v Kölnu *Fraternitas Rosaceae Coronae* — bratovščina rožnega venca, kjer so ob vstopu novi verniki zaprisegali in obljubili Mariji svoje varstvo.¹¹⁹ Predstava ljudi o vsesplošnem preganjanju Marije se širi, čim bolj se kopičijo misli prihajajočega protestantstva. Tudi pri nas se pogosto manifestirajo množična fanatična gibanja, ki vstajajo v obrambo Marijinega čaščenja. Tega so namreč vneto preganjali protestanti, ki so prisegali edino na Kristusa.¹²⁰ Marijansko problematiko je namreč posebej italijanska renesančna miselnost razvila do take mere, da je postavila Marijo kot najvišje duhovno bitje ne več v vlogi božje matere, ampak kot žensko.¹²¹ Humanisti quattrocenta so primerjali *hortus conclusus* s *hortus deliciarum*, kamor sodi med ostale moške radosti tudi lepa ženska.¹²²

Predno končamo, si moramo ogledati še eno izmed najbolj priljubljenih tem rastlinskih poslikav 15. in 16. stoletja. To je motiv Jesejeve korenike, ki je najlepše ustrezal novemu vegetabilizmu v vseh umetnostnih panogah. Zelo velikokrat najdemo ta motiv tudi v slovenski umetnosti okoli leta 1500. K nam ga je prinesel iz koroškega slikarstva na dotlej ikonografsko najohlapnejši del cerkvene arhitekture — na obod slavoloka — Janez Ljubljanski. Na istem mestu kot na Muljavi najdemo motiv Jesejeve korenike v 16. stoletju na spomenikih hrvaške delavnice, tako na primer na Plešivici in Maršičih, v Marija Gradcu pa se razteza po stenah prezbiterija. Za večino srednjeevropskih podob Jesejeve korenike v zadnji četrtini 15. in v prvi četrtini 16. stoletja je značilna bujna rastlinska vitica, ki se prepleta okoli polfigur Kristusovih prednikov. Ti so prikazani v židovski noši, do pasu tičijo v cvetovih, v rokah pa držijo živahno razgibane napisne trakove. Ker so gotovo prav umetnostne realizacije Jesejeve korenike pomembno prispevale k razmahu in uveljavitvi rastlinske motivike ter prenosu njenih tipov in oblik po Evropi, je prav, da si razvoj novega modela rastlinsko — figuralnega sožitja, ki se je uveljavil ob koncu 15. stoletja že skoraj povsod, na kratko ogledamo.

¹¹⁵ Weingartner, Südtirol, 59—60.

¹¹⁶ Lipp, *Volksart und Volksfrömmigkeit*, 26—27.

¹¹⁷ Benesch, *Die deutsche Malerei*, passim; Leopold Schmidt, *Kunstwerke aus Kärnten als Zeugnisse mittelalterlicher Volksfrömmigkeit: Kärntner Kunst des Mittelalters*, (razstavni katalog), Wien 1970, 29—92.

¹¹⁸ Rudolf Chadraba, *Dürers Apokalypse, Eine ikonologische Deutung*, Praga 1964, 37.

¹¹⁹ Chadraba, *ibidem*, 38; Panofsky, *Albrecht Dürer*, 110—111.

¹²⁰ Jure Mikuž, *Novi štiftarji*, in duhovna praksa njihovega časa, *Problemi* 1974, 141—144, 28—46.

¹²¹ Friedrich Bucholz, *Protestantismus und Kunst*, Leipzig 1928, 64.

¹²² Pearsall & Salter, *Landscape and Seasons*, 80.

Dopasne postave z razigranimi napisnimi trakovi se pojavijo med rastlinsko ornamentiko, pojmovano na nov način, prvič v šestem in sedmem desetletju 15. stoletja v grafikah Mojstra ES, Israela Van Mekenema, v zlatarskih delih Venclja iz Olomuca ter pri sorodnih mojstrih.¹²³ Ob koncu sedemdesetih let je upodobil sorodne postave Clemensmeister v slikanih oknih v Tübingenu ter sočasno v Ulmu Peter Hemmel.¹²⁴ Poleg grafike je bil zopet pomemben vir rokopisno slikarstvo. Tako je Van Bibra našla originalne predloge za poslikavo Jesejeve korenike v freskah v bavarskem kraju Weildorfu v augsburškem misalu iz leta 1489.¹²⁵ Kreidl je opozoril na pomembnost salzburškega misala iz leta 1481 Bertholda Furtmeyerja, kot vira za gosposveško poslikavo Jesejeve korenike.¹²⁶ V devetdesetih letih 15. stoletja je namreč nastala za slovensko vegetabilno umetnost morda najpomembnejša srednjeevropska realizacija tega motiva, ki prekriva s podobami Kristusovih prednikov ves obok glavne ladje v božjepotni cerkvi pri Gospe Sveti (Marija Saal) na Koroškem. Frodl je to slikarijo povezoval s misalom Johanna Albrechta (Olbraht),¹²⁷ nastalim med leti 1501—1506. Prednike za dopasne postave v Obrachtovem misalu je videl Winkler v figurah dveh izdelovalcev papirja iz omenjenega Behamovega kodeksa.¹²⁸ Začetek devetdesetih let 15. stoletja je prinesel nekaj najpomembnejših realizacij dopasnih postav v cvetovih. Med temi je prav, da omenimo dva para na naslovnih straneh obeh delov kranjskega antifonarja iz leta 1491.¹²⁹ Naslednje leto jih najdemo v augsburškem Simpertusu¹³⁰ ter leto kasneje v zopet zelo pomembni in vplivni Schedlovi kroniki. Leta 1495 jih ponovno srečamo v augsburškem rokopisu, ki ga je Van Bibra zopet uspeła povezati s konkretno stensko poslikavo v Niedergottsau na Bavarskem.¹³¹ Med kasnejšimi zanimivimi realizacijami moramo omeniti še minijature iz leta 1523 nastalega augsburškega rokopisa Narzissa Rennerja, ki verjetno izvirajo iz neke še ne najdene grafične predloge.¹³² S tem rokopisom želim opozoriti na možno skupno predlogo za Jesejevo koreniko v Marija Gradcu.

Srednjeevropski slikarski program rajskega vrta ima torej vsekakor številne pomene. Gotovo se je razvil do svoje popolnosti predvsem zaradi hude krize, v katero je prihajala katoliška ideja ob koncu 15. stoletja, predvsem zaradi udarcev raznih heretičnih in porajajočih se protestantskih idej. Zato so poučne slike o Kristusovem trpljenju in o peklenu posmrtnega življenja prehajale počasi v drugi plan. Preglašati so jih pričele obljube o lepotah rajskega življenja, ki jih bo zvesti katoliški vernik deležen v onostranstvu. Te ideje so zajele ves srednjeevropski prostor in v tega se je enakopravno vključevala tudi slovenska umetnost.

Jure Mikuž

¹²³ Frodl, Die gotische Wandmalerei, 49—50, 101—103; Berliner, Ornamentale Vorlageblätter.

¹²⁴ Frankl, Peter Hemmel, 77, 113.

¹²⁵ Missale Plenarium Conrada Wagnerja, cf.: Von Bibra, Wandmalereien in Oberbayern, 106.

¹²⁶ Missale Clm. 15711, München, Staatsbibliothek, ki je nastal za salzburškega knezoškofa Bernharda von Rohra. Cf.: Kreidl, Gewölbekorationen in Osterreich.

¹²⁷ Frodl, Die gotische Wandmalerei, 49—50.

¹²⁸ Winkler, Der krakauer Behaim — Codex, 53—55, sl. 31—32.

¹²⁹ Ljubljana, Nadšk. arh., rok. 17: f. 2 r. in 18: f. 1 r.

¹³⁰ Pächt, Vita Sancti Simperti.

¹³¹ Von Bibra, Wandmalereien in Oberbayern, 98—99.

¹³² Peter Halm, Das Gebetbuch von Narziss Renner in der Osterreichischen Nationalbibliothek: Zeitschrift für Kunstwissenschaft, VIII, 1954, 65—68.

LINHART IN PARADOKS GOVOREČEGA KRANJCA

V 8. prizoru 1. dejanja Linhartovega »Matička« steče med Matičkom in baronom tale dvogovor:

MATIČEK: Ta krancelc sim jest iz tih narlepših róžec, iz belih inu rudečih, za mojo Nežko spledil. On pomeni krono tiga divištvá. Kir sim jest tedej žénen inu kir je Nežka nevejsta, tok prosiva, de bi oní, vasa gnada, dones, kader godci pridejo, krono tiga divištvá moji Nežki na glavo postavili.

BARON: Kaj ti noter pade, lubi moj Matiček? Saj od te ceremonije nikdar ni blo slišat v krajnski deželi.

MATIČEK: Pač, vaša gnada; vlni pozimi, kader smó v Lublani bli, sim jest večkrat v komediji bil; tok enkrat sim vidil, de so z eno nevejsto take ceremonije imeli. To mi je toku dopadlu, de sim si naprej vzal, de more pr meni, kader se bom jest ženil, raven toku biti.

BARON: Kaj je mogla za ena komedija biti?

MATIČEK: Po nemški so ji rekli: Die Hochzeit des Figaro.

BARON: Ha, ha, ha!

— Najprej nas zanima stavek, s katerim baron zavrne Matičkovo prošnjo:

Saj od te ceremonije nikdar ni blo slišat v krajnski deželi.

Teh besed ni mogoče razumeti kot retorično omilitev preproste zavrnitve (tj. kot stilno variacijo in vsebinsko ponovitev poprejšnjega stavka), ne le zato ker baron prav z Matičkom ne izbira posebno izraznih sredstev, pač pa predvsem ker evfemistični izrazi tiste vrste navidezno skromnost, s katero govoreči osebek prevzema le nase odgovornost za zavrnitev, kompenzirajo navadno z absolutizacijo negacije (npr.: »Tega še (sc. nikoli) nisem slišal.« ali: »Tega mi še nihče ni rekel.«). Pri navedenem stavku je položaj ravno nasproten: subjekt izjave ni oseben (»ni blo slišat«), je torej »univerzalen«, časovna absolutizacija (»nikdar«) pa je omejena s povsem konkretno, neposredno referencialno umestitvijo: »v krajnski deželi«.

Resda se tudi govoreči osebek lahko skrije za univerzalnost rodu »To se še ni slišalo,« in s tem okrepi svojo stvar, vendar je očitno, da sleherna restriktivna klavzula vnaša prav v to drugo, okrepljeno različico, še hujše protislovje. (Če namreč omenjeno univerzalno sodbo lahko nekoliko pregnano formalistično prevedemo v »To je nezaslišano.«, pa bi bil stavek »To je na kranjskem nezaslišano.« vsekakor nekoliko bizaren.)

Druga možnost, da bi obravnavani stavek le le nataknil na kopito preproste zavrnitve, bi bila, da v njem vidimo komplementarno figuro, ki invertira običajno retorično vprašanje: »Le kje si to pobral?«, na katero je predpostavljeni odgovor pač: »Na Kranjskem že ne.« **Ko** bi bilo tako, bi takšno stališče izdajalo izjemen etnocentrizem, kar pa bi že bila prednost za Matička.

Ta ista »komplementarna, invertirana« figura bi lahko izražala še drugačno stališče — in to je druga možnost za razlago, ki pa že meni, da stavek **ni** preprosta zavrnitev: da namreč baron govori kot kozmopolit — in v etnocentrizem vklepa le Matička, češ: »Drugod že, na Kranjskem pa ne.« Ta socialno-ideološka interpretacija bi torej trdila, da govori baron s stališča plemiškega univerzalizma in od Matička zahteva, da ostane v svojem diskurzu »glebae adscriptus«, da govori svojemu stanu primerno — toda predpostavljala bi, da baron **že ve** tisto, kar mu bo Matiček odgovoril, in bi bil potem baronov odziv na Matičkovo po-

jasnilo, »Ha, ha, ha«, prav filozofski, pravi »pascalovski« smeh. Torej še večja prednost za Matička: ker skoči ven iz omejenosti, ker je to »zgodovinska nujnost« in ker baron ve, da je tako.

(V tem primeru bi bil baron v paradoksnem položaju, da bi se kot gospodar skušal zateči k vrsti argumenta, ki jo sicer najbolj poznamo iz ust današnjih hlapcev v kraljestvu diskurza — iz ust učencev: »Tega še nismo vzeli.« Zakaj ta izjava je edina možnost, da se učenec povzpne do meta-diskurza: govori v imenu učnega programa in ne v »svojem« imenu učečega se — njegova zvijača pa je prav v tem, da predpostavlja in zahteva, da ga učitelj **ne more** vprašati ničesar, kar ni v programu in česar specifična temporalnost tega programa še ni pripeljala v aktualnost — da ga torej opozarja, da je tudi učitelj ujet v ciklično teleologijo učnega načrta (in še posebej, da je prav vsa njegova navidezna prednost, tj. njegova vednost, nepreklicno zavezana tej ujetosti). Kakšno tolažbo naj torej išče učitelj v prepovedi: »Molči, tega še niste vzeli!«)

Slednjič je mogoče baronov stavek razumeti kot argumentacijo poprejšnje zavrnitve. V tem primeru bi se ta izjava postavljala na stališče **meta-govorice** glede na Matičkovo željo; le kot meta-govorica, ki tako rekoč izniči sogovornikovo besedo, je baronova izjava tudi **možna**, saj je sama na sebi, na planjavi dejstvenosti in v črti diskurza, **neresnična**: baronove besede namreč črpajo ves smisel edinole iz tega, da Matiček pravkar **je** spregovoril o tem obredu.

Baron bi seveda trdil, da enkrat ni nobenkrat; toda prav možnost njegovega stališča je v podmeni, da »en« je.

Problem njegove izjave bi namreč logično uobličili takole:

En Kranjec pravi: noben Kranjec ne more govoriti o deviškem vencu.

Ali zdaj govori o deviškem vencu ali ne? Če govori, potem njegova trditev ni resnična; če pa je njegova trditev resnična, potem sploh ne govori. Ta Kranjčev paradoks je skoraj sijajnejši od Krečanovega problema: medtem ko lažna sodba še zmeraj **je**, pa tukajšnji stavek razmerje resnice do biti neposredno podreja utripu nekakšne izključujočnosti: če je namreč Kranjčeva trditev resnična, potem je ni.

Ni torej mogoče držati v rokah vseh niti, kakor bi želel baron — in kakor si umišlja sleherno stališče, ki hoče biti pozicija meta-govorice.

Odkod potem baron govori?

To njegovo stališče je zapisano in hkrati prikrito z načinom, kako opredeljuje tisto, o čemer govori: baron namreč svoji izjavi ne daje naše paralogične oblike, pač pa jo opre na čisto referencialno, idikativno opredelitev: »v kranjski deželi«, ta **kraj** je »objektivno« omejen in zagotovljeno biva zunaj njegovega diskurza.

S tem pa je že (iz)dan tudi **topos** subjekta izjavljanja: tako rekoč geografski pogled, kraj tistega, ki se sklanja nad deželno karto. Če potem pokaže: »Tukaj smo mi doma,« prav nič ne pove o tem, kje je sam v trenutku teh besed — narobe, to celo predpostavlja, da je lahko nekje drugje. Prav modus »biti drugod« strukturno omogoča takšen zemljepisni **pokaz**.

Toda paradoks meta-govorice, kakor se nam tukaj kaže, je prav v tem, da ko meta-govorica svoj pre-tekst degradira v goli predmet, hkrati izjavo **loči od subjekta** izjavljanja: zakaj če naj Matiček barona sploh razume, mora biti tudi sam zunaj svoje izjave, zunaj kranjskih meja tako rekoč: to mora biti vsaj predpostavljeno kot strukturna možnost, s čimer pa je povrh še uveljavljena zgodovinska in diskurzivna narava prav teh referenčnih meja. Tako da meta-govorica sproti podira temelje, na katere se hoče postavljati: če naj baron uspešno zakrinka, kako si je uzurpiral pravico izvzetega, mora biti poslušalcu že vnaprej jasno, da se šemi.

Matičkov odgovor je genialen prav v tem, da paradoks meta-govorice preračuna, in njeno logiko materialistično zasuče, subvertira: sklicuje se prav toliko na predlogo celotnega teksta (teksta s celotnim mehanizmom, ki deluje Matičku tako rekoč »prek glave«: z razdelitvijo na dejanja, prizore, z režijskimi opombami vred), kolikor na »svojo« igro.

Gre za značilen primer naddeterminacije: naslov Beaumarchaisove komedije namreč: 1. deluje kot orožje v povsem konkretnem besednem dvoboju, vezano na čisto določen, glede na celoto komedije **parcialen** kontekst; 2. hkrati predstavlja, v členu (prizoru) teksta, katerega element je, ta tekst kot **celoto**; 3. hkrati zaznamuje pre-tekst (predlogo) tega teksta kot celote **in razliko**, ki sam ta tekst loči od njegove predloge (pravzaprav to sklicevanje na Figaroja, to imenovanje imena že samo neposredno je razlika med tekstom in pretekstom; tako da je ta v nemščini, v **tretjem** jeziku navedeni naslov hkrati označevalec in označena stvar-referent: označevalec brez označenca — kakor je Matiček sin brez očeta in najdenec brez imena — s svojo tekstualno funkcijo »uteleša« sematični paradoks lastnega imena); 4. kot namig na gledališče v gledališču deluje kot značilen otujitveni učinek: tako da je vprašanje, ali so v tistem času Figarovo svadbo v Ljubljani res igrali,* smiselno prav toliko, kolikor lahko domnevamo, da je niso — ravno **praznot** tega sklicevanja na realnost zunaj **te scene** (»realnost«, ki pa je spet le neka druga scena) odpre tisti prostor, kjer naj si gledalec poišče »ratio« scenskega dogajanja.

Z. S.

... in se vrnemo k temu, kar bi morali razpravljati — zlasti z vidika, kar bi pomenilo, da je vsak vred — v tem, da se vracamo ...

... Se natančneje: kaj bi pomenilo, da nekaj predloge za različno pomen ...
... in se vrnemo k temu, kar bi morali razpravljati — zlasti z vidika, kar bi pomenilo, da je vsak vred ...

... in se vrnemo k temu, kar bi morali razpravljati — zlasti z vidika, kar bi pomenilo, da je vsak vred ...

Tu je prava stvar, da se ne dvigujemo, da se ne dvigujemo, da se ne dvigujemo ...

Ali drugič, ali po vseščinskih, vsem okoli, da prav drugič ...

* V opombah k Linhartovem zbranemu delu, prva knjiga, A. Gspan zavrača domnevo, da bi Figarojevo svatbo morebiti igrali v Ljubljani, in dodaja, da ima Matičkova »izmišljotina ... korenine drugod«; s tem v zvezi uporablja tudi izraz »ta zamotani circulus vitiosus«. Gl. tudi spremno besedo A. Gspana k izdaji »Matička« pri mariborskih Obzorjih, 1967.

SUBJEKT PRED SLIKO

Pričujoči odlomek iz daljše razprave o Jamesovem romanu *Ambasadorji* objavljamo iz več razlogov, med njimi je ponazoritev prej kakor morebitna napadalnost neke določene metode le drugotna pobuda. Tu se namreč opiramo na strukturalno, tj. pred-generativno metodo, ki vsekakor ni več na konici sematike, nam pa zato kot teorija vrste T₂ (ali vsaj kot posnetek takega diskurza)¹ bolj kakor mehanizem že konstituiranega epistemičnega polja lingvistike (kakor npr. v generativnih sematikah) — vsaj ta čas — omogoča artikulacijo našega splošnega problema: uporabe semiotičnega postopka v historično-materialističnem (sociološkem) raziskovanju literarne produkcije.

Neposredna spodbuda prihaja od drugod: iz zgodovinskega položaja, v katerem se nam zdi, da tako imenovana »literatura« teoriji danes nima več česa »povedati« (narekovaji naj še poudarijo nereflektiranost, empiričnost te presoje): iz preprostega razloga, ker ni le vse, kar bi utegnila pripovedovati, temveč tudi tisto, kar bi morebiti zamolčala — in to z ustreznimi **načini** molka in govora vred — vselej že vračunano v dogajajoči se teoretični produkciji.²

Še natančneje: radi bi zagotovili nekaj podlage za prihodnjo teoretično obdelavo problema, ki ga dovolj polemični spis »Nekaj pripomb ...«³ skuša pravzaprav obiti, ko v nekem trenutku popusti meščansko-fetišističnemu razumevanju umetniške literarne produkcije: »V takih trenutkih praznine, odsotnosti avantgarde, je njen nadomestnik ... lahko edinole **teorija**.«

Ti »trenutki praznine« iz eksistencialistične ropotarnice so pač stališče literarnega ideologa, ki nosi v žepu »odsotno« avantgardo — in jo po svojih skromnih močeh »nadomešča« s svojo besedo, drža, ki ni bistveno drugačna od nostalgичnega samorazumevanja meščanske literature, v kateri program ves čas prehaja realizacijo (položaj, ki ga je v zvezi z meščansko dramatiko analiziral Lukacs) — tako da navedena izjava spet zapada v razmerje, ki ga isto besedilo še odstavek poprej razglša za minulo, le da ga tokrat radikalizira, in zato ni drugo kot formalni negativ **pri desiderii** prav te zavržene književnosti.

Tu je potrebna vsa moč doslednosti: če je nadomestnik člen, ki stopi na kraj, od koder se je »prvotni« člen iz tega ali onega razloga tako ali drugače umaknil, je izginil ali ga je »zmanjkalo«, in opravlja zdaj njegovo (tj. »prvotno«) vlogo — potem je uporaba te besede v zvezi z razmerjem teorija-literatura le skrajno metaforična, saj literatura opusti vlogo avantgarde, ko se podre **celotna** konstelacija, in torej od njene funkcije nič več ne ostane; k previdnosti nas mora napeljati že prva posledica izrazja te vrste, namreč nujnost, da vpeljemo ideološko problematiko »prvotnosti in drugotnosti«.

Ali drugače, bolj po »strukturalističnem« okusu: če prav drugotnost kot svoj učinek šele proizvaja prvotnost, ali se ne moramo najprej vprašati, kaj se je zgodilo v nadomestniku, da je za svojo odsotno izvornost izbral prav literaturo? Takoj lahko odgovorimo, da se ne bi v **tem** primeru s »teorijo« zgodilo **prav nič**, glede na to, da je prav takšna značilna tožba ideološkega obskurantizma še posebno v slovenskem izročilu. Kar nam samo še utrdi prepričanje, da v kontekstu omenjenega spisa ta izjava, »strogo vzeto«, **ni možna**.

Če pa narobe v literaturi poskušamo videti **umestek** na kraju ireduktibilnega manka — zamašek v praznini, »okoli« katere se strukturira struktura, bomo nemara našli ustrezen koncept za **dvojno** delovanje literature: **kot teksta in kot diskurza**. Kot teksta: reprezentirajoč tisto, kar v strukturaciji družbenega neizbežno umanjka, zbira v svoj obod

negativiteto izrinjenega in prebija svojo vsakokratno obmejitvev, navezujoč v meščanski družbi na staro izročilo herezije, mistike, kamevala itn. . . Kot diskurza: ta funkcija zamaška, še boljše: prestreznega zrcala, pa nas neposredno vpelje v ta današnji položaj, ko doživljamo spontano degeneracijo literarne produkcije v živopisen kič — sublimirani (jezikovno (fonološko, leksično, metrično) — eksperimentalni, estetiški) za konservativno elito, banavzarsko imenitniški (semantično, metaforično-ekstetiški, slej ko prej estetiški) za progresiste — ki nas, osvobojen sleherne politične relevantnosti⁴ in torej omejen v polje individualnega narcizizma, neusmiljeno postavi pred vprašanje temeljne navezanosti literarnega diskurza na zrcalni stadij v konstituiranju subjekta.

Jasno je torej, da problematike nikakor ne moremo zastavljati na ravnini vprašanja, kdo in koliko ima komu »povedati«: gre marveč za vprašanje o možnosti tekstualne produkcije v heterogenem polju **literarnega** (tega, kar sodi v področje **črke**) — se pravi za samo možnost intertekstualnosti; s kakšnimi pogoji so možna križanja **prek** prelomov⁵ tega polja — križanja, ki v to polje seveda šele vpišujejo tako »diahrono« kot »sinhrono« diskontinuitete, obojne **zgodovinske**.

V luči pričujočih opomb je sledeča analiza vsekakor precej »mavisna«. Bistveni problem je torej, kakor zmerom, status pričujočega diskurza; in razpada nam na dve vprašanji: 1. kakšno je naše rokovanje s semantičnimi kategorijami, če ni specifično semantično? 2. kakšen je načelni status semantike kot »vede«, če je ta že »terminus ab quo« se očitno opredeljujejo sledeče vrstice?

To drugo vprašanje je mogoče radikalizirati v razmislek o načinu, kako semantika pripada epistemičnemu polju lingvistike: ne pripada mu namreč na isti način kot fonologija, morfologija, sintaksa . . ., kar je razvidno že iz nekaterih znanih okoliščin, v katerih in skoz katere se odvíja diskurz sodobne semantike, in pogojev, s katerimi je ta diskurz mogoč: tako strukturalna kot generativna semantika potekata prek zatora **historične lingvistike**; obe konstituirata svoje enote s pomočjo koncepta razločevalnih potez (ali »semantic markers« itn.), ki, prenesen, vsaj pri strukturalni semantiki, dokaj mehanično iz fonologije, ni tuj strukturalističnemu (ideološkemu) pojmu strukture (pravzaprav sistema, ki izčrpa konkretne možnosti generiranja) in pripada stari problematiki substance in atributov; semantika tudi ne more brez predpostavke enotnega subjekta, ki se kot rezerva smisla izključuje iz svoje besede; naposled konkretni konceptualni aparat obiluje distinkcij vrste »semantic markers/distinguishers«, »sèmes nucléaires/sèmes contextuels« itn., ki so bolj ali manj zvedljive na nasprotje »inherentnega« in »pozicijskega« pomena; — vseh teh potez ne navajamo s stališča kakšne idealistične iluzije, da bi nemara semantika zmogla **brez** njih, vprašanje, ki ga postavljamo, je marveč, ali sploh more **prek** njih?

Glede na to regresivno preobrazbo, ki jo v semantiki doživljajo »uvoženi« koncepti (uvoženi iz lingvistike, logike), in glede na njeno siceršno vkljenjenost v vulgarizirani, preoblečeni, »logificirani« kategorialni aparat klasične metafizike, je vsekakor dejanskosti ustrežna (pravilna, adekvatna) teza, da je semantika pač polje, ki ga dominantna meščanska ideologija razprostira s svojim vpadom v specifično polje lingvistične znanosti.⁶ Če preskočimo sicer zdaj tu pereče vprašanje o statusu lingvističnega diskurza (vprašanje subjekta v lingvistiki ni bistveno drugače zatrto kot v semantiki, pri tej drugi je ta zator le radikaliziran, saj meščanska ideologija pač nujno popade tisto, kar se ji v lingvistiki ponuja kot »najšibkejši člen« morebitnega spontanega znanstvenega materializma), in še naprej nemara manj pereče, zato pa tembolj konstantno vprašanje o funkciji (ne)znanstvenosti tega ali onega diskurza (pri čemer naj nam ta formulacija rabi za nujni opornik, da vprašanje markiramo zgodovinsko kot vprašanje o »funkciji« in ne kot stvar »narave«) — lahko naše tukajšnje stališče zastavimo takole:

prav zato, ker semantiko konstituira vdor ideologije, in je torej vsaka semantika posebej »zaprt sistem«, je lahko izbrano področje ideološkega boja in popolnoma ranljiva za materialistično subverzivno zlorabo svojih konceptov; ker je semantika nezgodovinska — ne le po metodi (metodična izključitev diahronije), ampak predvsem po ustroju (na kar kaže v njej sami prav redukcija zgodovine na diahronijo), je veskoz zgodovinsko omejena in razčlenljiva prav kot specifična »oblika družbene zavesti«; ker je instrumentalno nevtralna, torej abstraktna, je v **konkretni** manipulaciji nujno obsojena na neuspeh (tj. neinstrumentalna, prejudicirajoča, konkretno obmejena), pri čemer je prav njena vsakokratna **specifična nemoč** ključ za analizo njenega ideološkega ustroja in hkrati specifičnega ustroja teksta, ob katerem obnemore: s pogojem, da spregovorita način in kraj neuspeha (če gre pri tem za romaneskni tekst, je stvar še preprostejša: prav roman vabi k takšnemu ideološkemu branju, da mu pusti stmoglaviti v praznino njegovega teleološkega voluntarizma). S semantiko smo se torej odločili stopiti v njeno past — da bi prodrli do njenega mehanizma in ga nemara razdrli. — —

(Drugič naprej)

OPOMBE

¹ J. Kristeva (Les épistémologies de la linguistique, Langages 24) prevzema in prireja po J. T. Desantiju (Les idéalités mathématiques, 1968) distinkcijo teorija₁ — teorija₂, in jo ponazarja s temile zgledi: T₂: Baudouin-Trubeckoj; T₁: Jakobson-Halle, in še bolj Chomsky-Halle; ali pa: T₂: Port Royal, Humboldt, Marty; T₁: generativne gramatike. — Kljub prvenstveni skrbi za formalizacijo in za logično preverljivost operacij se nam zdi Greimasova semantika (Sémiotique structurale, Larousse 1966) T₂: in to ne le v razmerju z generativnimi semantikami — v katerih lahko, kolikor prekrivajo njeno polje, ohrani svojo »resničnostno vrednost« (nekateri Geimasovi spisi v Du sens nakazujejo, da bi njegova semantika utegnila imeti do **neke določene** generativne metode homogen odnos, kakršnega ima fonologija Jakobsona in Hallea do generativne fonologije Chomskyja in Hallea), tudi ne toliko zavoljo velike vloge, ki jo ima v njej »intuicija« vsaj pri začetnih operacijah (te na začetku nujne intuitivne izbire se v samem postopku formalizacije **bršejo**, tako da so s stališča rezultata že popolnoma **arbitrarne**, v tem smislu namreč, da npr. poimenovanje osnovnih enot nima več nikakršnega pomena, saj gre veskoz le za njihova medsebojna (strukturna) razmerja, ki pa so izračunana in torej, vsaj za nazaj, »izračunljiva« (verifikabilna s pomočjo objektiviranih pravil analitičnega postopka); iz povedanega pa je seveda razviden tudi **fetišizem rezultata** ali proizvedenega »smisla«, značilen za Greimasov diskurz: prav ta v strogem pomenu paralogična ideološka razsežnost uporabljene »metode« določa dve temeljni potezi v načinu, kako smo se jo odločili uporabljati: 1. njeno »dia'ogizacijo« z uvedbo drugega, drugačnega položaja subjekta v tekstu (ali, kar preide, v isto: drugačnega **stila** pisanja); 2. afirmacija v sami metodi implicitno navzoče zahteve, da je njen postopek brati **nazaj**, ritenski: tako je rezultat semantične interpretacije šele **specifični predmet dela**, ki ga obdeluje semiotična analiza; odveč bi bilo dodajati, da sta omenjeni potezi v pričujočem fragmentu le embrionalno uresničeni) — kolikor zaradi svoje temeljne **mitične narave**: vprašanje je namreč, ali pri njej lahko govorimo o »resničnosti« v pomenu znanstvene resnice, toda ne zato, ker bi sama z mehanizmom produkcije učinka »resnice« producirala tudi »kriterije« resničnosti (kar navsezadnje velja za sleherni znanstveni diskurz, kolikor je kriterij resničnosti prav praksa) — kolikor zaradi radikalnega položaja tega diskurza, zavoljo katerega je vse tako videti, kakor da ta semantični diskurz **postaja resničen s samim procesom svoje produkcije**: da torej v tem primeru resnica ni lastnost izjave, temveč nezvedljivo pripada samemu procesu **izjavljanja**. S tem pa se postavljata dve temeljni vprašanji: 1. vprašanje statusa **semantike** kot diskurza, katerega pripadnost epistemičnemu polju lingvistične postaja danes veskoz problematična (cf. M. Pécheux, Les vérités de La Palice, po katerem je semantika, in z njo semiotika (kar je vsekakor vprašljiva teza), področje vdora ideologije »nad« lingvistično znanost); 2. vprašanje samega razločevanja dis-

skurzov: kaj nam, denimo, še brani, da bi neke na semantiki temelječe »analize« literarnega teksta, vzemimo kar pričujočo, ne prištelih književnim besedilom, ko pa sta izpolnjena vsaj dva pogoja: tekst je napisan »na« neki drugi tekst, in njegov način bivanja, še preden postane nemara resnica prebranega teksta, vsekakor pripada nekakši quasi-realnosti (to bi lahko bila celo specifična razlika, ki loči matematične, ali logične, ali, nevezadnje, čeprav ne čisto gotovo, lingvistične »entitete« od semantičnih — in torej posreden argument za Pêcheuxa); — pogoja, ki bi ju upravičeno zavidalo marsikatero besedilo, ki se danes hoče literarno. Da ne govorimo o prav aristotelški igri sledi, njene zapolnitve v estetičnem učinku. o začetku in koncu, o igri enote-celote, končnega spoznanja itn. (cf., o tem aristotelizmu, Zoja Skušek: Barthes/Derrida/12 režiserjev . . ., Problemi 128—132, 1973); tako da nismo daleč od ugotovitve, da je ta morebitna semantična katarza farsični meščanski izrodek stare tragedije. S to rezervo, da smo ta stavek zapisali.

— Razlika med semiotičnim tekstom in literarnim besedilom je seveda temeljna in se določa v topologiji subjekta, ki pripada enemu in drugemu diskurzu: Ingarden, denimo, izključi avtorja, in vključi bralca (bolje: subjekt specifičnega bralnega procesa, saj pri konstituciji umetnine v estetski predmet ne gre za kakršnokoli branje, prav tako kakor ne gre za empirični osebek, ki po naključju prebira), in nemara bi bilo mogoče pokazati, kako s tem izvrši prav tisto cepitev, ki je značilna za subjekt literarnega diskurza: avtor je vselej že odsoten, zunaj samega procesa pisanja zavržen v empirijo (tudi empirični avtor lahko ne doume svojega dela, in kadar ga bere, ga vselej bere kot »katerikoli« bralec), medtem ko je bralec kot nujni vzvod za konstitucijo estetskega predmeta vpisan prav v praznino umetnine (shematičnost!), je torej najprej prava »mrtva«, tj. »negativna« črka v njenem tkivu, in sam proces branja, tj. konstituiranja estetskega predmeta, temelji na manku subjekta v umetnini (pogoj za konstitucijo estetskega predmeta je manko subjekta v umetniškem delu); na drugi strani pojem quasi-realnosti zapre literaturo v pojmovanje resnice kot objektivitete — vendar s tem, da jo postavlja v razmerje prav s svetom »realnih« predmetov, radikalizira dvoumnost delovanja literarnega diskurza v zapori tega pojmovanja: če upoštevamo (cf. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF 1967), da je zahteva po adekvatni intuiciji, po jasni in razločni evidenci zahteva, ki naj zagotovi polno navzočnost smisla pri prisebni zavesti, je jasno, za kakšno naložbo gre pri tej restriktivni navezavi literarnega diskurza na »realno« predmetnost — in nemara bi prav prek Ingardna lahko prišli do koncepta literature kot procesa stalnega zgubljanja in nenehnega zopetnega prisvajanja, »kapitalizacije« te zgube prisebnosti zavesti, subjekta »in praesente«; v luči te problematike nemara lahko rečemo, da je literatura projekt, kako sleherno možno pomenko »zgubo«, ki jo nujno sproža indikativni pokaz (Anzeigen), posrkat nazaj v polnost **Bedeutung**; v literaturi z indikativnim izrazom seveda »tisti, ki govori,« prav tako »izraža nekaj, kar se tiče njega samega ali kar je mišljeno glede nanj«; toda »ta, ki govori,« ima povsem izjemen status: da ga namreč »ni«, vse dokler ni tisti, ki bere — dokler ne pride k sebi skoz v bralnem procesu izvršeno konstitucijo estetskega predmeta; — na tem robu med metafizično zahtevo po pomenljivejšem diskurzu kot »hoteli-reči-resnico«, in govorico kot, temeljno, ne-vednostjo lovi ravnotežje literatura — in tu ji z bregov metafizike Ingarden ponudi svojo slamico: quasi-realnost; literatura se tako umešča prav v dierezo, ki v zahodni misli ločuje, jezik (vednost) od govorice: je »po« govorici, ker jo že misli »semantično«. a »pred« vednostjo; tega protislovja noče odpraviti, temveč ga aktivno, in brez dovršitve, razrešuje: je govorica, ki »hoče reči«, a ki še noče reči resnično(sti); posnema mehanizme vednosti, a jih re-importira v govorico; —

na drugi strani semiotični tekst sicer še zdaleč ne uresničuje scientističnega mita, da bi mu bilo vseeno, ali ga kdo bere ali ne, pač pa mu je zares vseeno, **kdo** ga bere: v nasprotju z literaturo: **ki** je ksenofobična (prav to na ravni označevalca **protislovno** delovanje literarne umetnine, ki kot tekst označevalno prakso reprezentira, kot literarni diskurz pa jo »sublimira«, »presega«, je materialna podlaga za sociološko problematiko literarne produkcije na ravni vprašanj konstitucije, identifikacije, afirmacije itn. družbenih skupin in njihove subverzije, problematizacije, karnevalske relativizacije . . .; literatura naj bi tako bila, če že ne učinkovita, pa vsaj učinkujoča razrešitev aporije besede »jaz« v »mi« (ideološki razrešitev paradoksa meščanskega solipsizma), razrešitev, ki soočenje s smrtjo dobesedno eludira, čemur se ni čuditi, če upoštevamo, da kot diskurz pripada prav tisti družbi, ki v svoji vnesplošni »ekonomizaciji« vprašanje smrti praktično kapitalizira: meščanski družbi, v kateri rabi kot nujni komplementarni, mistifikacijski, ideološki socializacijski vzvod; pravzaprav bi morali tesno povezanost literature s slovenskim nacionalnim vprašanjem povezati s tem, da se pri Slovencih problem naroda **ideološko** že zelo zgodaj postavi kot problem razmerja do smrti. (cf. Kermaunerjevo interpretacijo Tugomerovega in Črtomirovega »mita«; zanimiva bi bila v tej zvezi primerjava med Jurčičevim in Levstikovim Tugomerom); vprašanje je seveda, koliko ni bila spe-

cifična socialna funkcija literature prav v tem, da je to ves čas pripovedovala, ne da bi izrekla (da ne bi izrekla — da je to »negativno« razsežnost »nacionalnega« ves čas zatirala, in iz tega zatoru črpala moč za svojo socialno poslanstvo — da v občanski družbi ustanovi (integrira, identificira) narod, ki se ne more konstituirati skoz državo; ostaja pa vsekakor, da se narod pri Slovencih dolgo in v dobršni meri dogaja v **tekstu**), tekst vsakršne narcisistične gratifikacije sicer ne odpravlja, pač pa jo postavlja **ob stran**, in **računa** s topologijo subjekta, pričujoči temeljno z dvema položajema: z izključenim subjektom diskurza znanosti, in s »tekočim« (tudi: »utekočinjenim«) subjektom v metaforičnem procesu zapisovanja: prav ta dvojnost, ta specifična napetost, ki je prava inverzija umestitve »znanstvenega« diskurza v literarno besedilo (denimo Stockmannove teorije o pomanjkanju kisika v Ibsenovo dramsko besedilo) — torej inverzija umestitve specifične ideološke zunanosti literarnega besedila in samo to besedilo, inverzija, ki hkrati zadene tudi sam predmet uvoza — ne zgrabi ga, kot literatura, za njegovo ideološko stran, pač pa parazitira na njegovem specifičnem produkcijskem procesu — je »medij«, v katerem tekst pred diskurzom prakticira vprašanje njegove produkcije in njegove zgube, praktični odgovor na vprašanje razločevanja diskurzov in njegove označevalne naddeterminiranosti, hkrati pa nemara vir humornega učinkovanja takega teksta in njegove temeljne in-validnosti, v katero se bo, post festum, nujno vcepila takšna ali drugačna, najverjetneje pač »negativna«, narcisistična investicija.

² Kar seveda a fortiori velja za spontano ideologijo literarne prakse: pri tej ni toliko neprijetna njena trivialnost, zaradi katere je videti, da ni mogoča nikakršna nasprotna argumentacija, kolikor to, da je argumentov proti njej ves čas **preveč**; kar pripelje pravzaprav k istemu: današnja skrajna banalnost spontane literarniške ideologije ne omogoča nikakršne produktivne napetosti v branju, hkrati pa kar srši od nastavkov, ki bi jih lahko poprijela teorija, če bi jih poprej prenesla na svojo — literarni ideologiji radikalno tujo — raven. (Kakšna strast, vzemimo za zgled, goni tega književnika, da pritožujoč se nad nelogičnostjo sanj — ali onega kritika, da, postavljajoč se s tem, kako ne rešuje baš rebusov — odkriva izurjenemu očesu svoje ne tako sijajne karte?) Pri tem se seveda takoj postavi vprašanje gospodarnosti: ti »primeri« bi bili tako neznansko drobni.

³ Nekaj pripomb o sedanjih razmerjih razrednega boja na področju književne produkcije in njenih ideologij, Problemi 147 — 149, 1975, str. 9.

⁴ »Da bi Slovenec videl Slovenca v knjigi, kakor vidi svoj obraz v ogledalu«: šele danes začinjamo počasi doumevati domet tega genialnega stavka, kakor da bi se možnost interpretacije odprla šele, ko se izteka, v saturiranosti svojega učinkovanja, njegova **konativna funkcija** (Jakobson), tista, ki je prav najbližja magičnemu delovanju govornice, in nemara najdlje od sodobnega meščanskega instrumentalnega »jezika«; ta stavek ni bil in nikoli ne bo mogel biti golo sporočilo: interpretacija ga bo morala obravnavati na ravni označevalnega procesa, medtem ko je bil, kot impulz, kot čisti **podnet**, radikalno **heteronomen izvir** tistega, kar je inavguriral: literature kot meščanskega diskurza. Po stodvajsetih letih ga začinjamo brati, in tu je naš postopek komplementaren tistemu Tarasa Kermaunerja: če bi rekli, da je raziskovanje »arhetipov« mitologija izjave, bi bil tukajšnji prijem lahko mitologija izjavljanja.

Za sociološko problemsko raven pa so pomembne tele črte: politična funkcija v občanski družbi, izjemnega pomena za narod brez države (ki seveda literaturo nujno vpne v klasični spopad s klerikalizmom); toda v tem položaju so gibala življenja literature zunaj nje same: in zunaj literature se odloči razpad te konstelacije; zaradi česar literatura v novem položaju ne ostane toliko neoborožena, kolikor — kot diskurz — zastarelo orožje brez prave uporabe. Kar seveda pripomore k folklornemu videzu njenih Mohikancev.

⁵ Konkretni prelom, ki ga tukaj mislimo predvsem v diahroni razsežnosti, bi bržčas morali raziskovati prav na tekstih T. Kermaunerja, v katerih je njegova problematika strukturirana **sinhrono**. Zdi se nam namreč, da se njegov tekst upostavlja v različna razmerja glede na različne (pa tudi glede na iste v različnih svojih momentih) pre-tekste, ki si jih jemlje (kako si jih jemlje: »kot bravec, ki slučajno izbere knjigo na knjižni polici« — toda ta **gib**, naključen, kakor mora biti za empirični osebek (omenjeni stavek je napisan v odlomku, ki parafrazira »avtobiografijo«, torej ideologijo par excellence — kar nas napelje k vprašanju »samomistifikacije« teksta, ki pa je tu, to bi bilo treba seveda analizirati, po našem mnenju vsekrog **dialogičen moment**), je vsekakor diktat **tekstualnega** prečenja slovenske literarne zgodovine (v obeh pomenih), prečenja, katerega rezultat je neka posebna mitografika), in je torej ireduktibilna sočasnost zgodovine literarnih tekstov

notranje razklana, kontradiktorna, strukturirana: **strukturirana**, to se pravi, da je prav iz te specifične izključitve »zunaj-literarne zgodovine« (toda ta je pri T. K. popolnoma mitološka: potrebuje jo bolj za negativno ilustracijo svoje metode, saj katera **zgodovina** pa se »piše« linearno od začetka proti koncu, razen seveda tiste, ki jo producira neko določeno zgodovino pisje?) šele mogoče vzpostaviti polje diahronih prelomov, diskontinuitet itn. v zgodovini literarne produkcije; razčleniti bi torej morali premene v topiki bralnega procesa v tekstu T. K. — in morebiti bi tu našli ključ za njegov paradoks, da je namreč tisto, kar je njegova moč pri večini obdelanih pre-tekstov, šibkost pri prav določenih besedilih: tako imenovanih »post-reističnih« izdelkih. Če namreč gledamo slovensko literaturo kot »mitološko veselje« (tako Kermauner; mi mislimo, da je pač literatura kot vsaka literatura, z nekaterimi specifičnimi premiki, ki izvirajo iz »občega« poteka slovenske zgodovine — gl. op. 4 — in je mitološko veselje vsekakor produkt Keumaunerjeve mitografike), moramo **kljub** njeni sinhroni strukturi (ki šele izloča in določa neko specifično »diahronijo«) in prav zaradi nje, prav zaradi njenega specifičnega mitološkega premagovanja (toda ne: brisanja) kontradikcij upoštevati, uračunavati »spontani« in inherentni proces degeneracije te mitologije, samodejnega razkroja, ki se nemara dopolni ravno v reizmu (kakor po svoje ugotavlja tudi T. K.), in ki se **ponavlja** (na način serijskega romana) v poznejšem pisanju. Sodobno dogajanje v slovenski literaturi bi prav zares morali obravnavati v luči problematike, ki jo razvija Lévi-Strauss ob nekaterih gvajanskih pripovedkah (Mythologiques III), in ki razkriva dva procesa, ki postaneta izjemnega pomena v sodobni buržoazni ideologiji: 1. degeneracija strukture v reduplikacijo, vse dokler reduplikacija sama ne nadomesti strukture (tj. kontradikcije: diskurzivni, idealistični ideal par excellence); s tem v zvezi: uvažanje heterogenih prvin od vsepovsod, od čim bolj drugod, tj. imperializem ideologema znaka ali **homogenizacija**, kakor pravijo temu raziskovalci množičnih občil (kritikom »mass-culture« tako grozi, da zgubijo svoj specifični predmet: gine člen, v opoziciji s katerim so si ga hoteli definirati); 2. potreba po razločevanju vse krajših obdobij (period), ki pripelje do tega, da se mit obrne kot rokavica: ideološki minimalizem sodobne slovenske literature bi tako lahko povezovali z njeno »lirično« formo (ki jo dokazuje vse do dramatike) — in oboje prekriži z nujnostjo buržoaznega subjekta, da se išče vse bolj pri sebi, v vse tanjših, vse drobnejših **hic et nunc** rezinah.

⁶ Cf. M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, Maspero 1975.

V ZVEZI S FREUDOVSKIM KONCEPTOM „ZASTOPNIKA“ (REPRÄSENTANZ)¹

I.

KONCEPTI IN USODE KONCEPTOV

J. Laplanche in S. Leclaire v svojem članku »Nezavedno« prvič poudarita² pomembnost nekega Freudovega kompleksnega izraza: **Vorstellungen — Repräsentanz**, ki zanj predlagata prevod »representativni zastopnik« (représentant représentatif), pri čemer je pridevnik dojet kot pridevniška oblika psihološkega izraza reprezentacija (Vorstellung). S teoretičnega gledišča iz tega teksta jasno izhaja, da je ta izraz označeval funkcijo prevajanja gona,³ ki je bila z njim investirana »reprezentacija« (Vorstellung). Toda izraz reprezentativen je bil dvoumen (lahko bi pomislili na bolj ali manj »representativen« itn...). Na drugi strani pa **représentant** ni natančno prevajal odtenka **Repräsentanz**, ki bolj poudarja samo funkcijo, zaradi Vorstellung ga tega izraza ni mogoče prevajati z »reprezentacijo«.

Tako je bila zaradi te čisto prevajalske težave s predlaganimi prevodi z več strani eksplicitno problematizirana sama interpretacija koncepta. Po pravici povedano, rezultati so nenavadni.

O. Mannoni piše v nekem tekstu o človeku s podganami⁴: Pokazal sem, kako Freud obravnava to vprašanje z največjo pozornostjo in mojstrstvom ter obenem toliko okorno, kolikor skuša ostati zvest neke mu staremu pojmovanju govornice (to dela iz govornice zbirko podob s posebno naravo, verbalnih podob, ki se substituirajo drugim podobam ter tako, kot pravi, reprezentirajo reprezentacije).

Ta tekst ali nima pomena ali pa pomeni, da izraz **Vorstellungen — Repräsentanz**⁵ denotira pri Freudu nekaj zelo določenega t.j. razmerje med dvema tipoma podob reči, pri čemer verbalne podobe (se pravi v freudovskih izrazih besedne reprezentacije: Wortvorstellung) »reprezentirajo« podobe reči (se pravi prav tako reprezentacije reči: Sachvorstellung). To očitno nima nič opraviti s problematiko razmerja gon — reprezentacija, ki se je zanj zdelo, da ga ta izraz konceptualizira. Toda docela zama bi se spraševali, kako se je lahko isti freudovski koncept apliciral na oba problema: pri Freudu očitno nikoli in ne brez vzroka ne najdemo izraza V. R., celo ne izraza Repräsentanz, apliciranega na

¹ Ta članek povzema tekst poročila v seminarju o psihoanalizi na École Normale Supérieure marca 1966, natisnjen pa je bil **Cahiers pour l'analyse** št. 5 novembra-decembra 1966. Freudovski izraz **Repräsentanz**, ki ga Francozi prevajajo z **représentant** tukaj prevajamo z zastopnik, ker se nam zdi, da ta izraz še kar ustrezno pomeni funkcijo **Repräsentanz**.

² **Temps Modernes**, julij 1961, str. 105. (Prevod teg aspisa bodo Razprave začele objavljati v prihodnji številki.)

³ Z gon prevajamo nemški izraz **Trieb** in francoski izraz **pulsion**. (op. psev.)

⁴ **T. M.**, maj 1965, str. 2044 (podčrtal M. T.)

⁵ Zaradi priročnosti bom ta izraz označeval s črkama V. R., Repräsentanz pa z Rā.

relacijo med reprezentacijami besed in reči. Gre za izmišljotino, za raztegnitev izraza z »miselno asociacijo«. Edini prid tega teoretskega »premika« je njegova simptomatična vrednost. Med vso zadevo je zginit kljub vsemu bistveni izraz (gon): kajti izraz V. R. je sleme (apex), normalna oblika koncepta, ki je Repräsentanz (des Triebes) ali **Trieberepräsentanz** (gonski zastopnik ali zastopnik gona).

Pomen tega padca, ki pušča funkcijo Repräsentanz viseti med reprezentacijami (Vorstellungen), se pokaže v prevodih, ki jih predlagata J. Lacan (»nadomestnik (tenant-lieu) reprezentacije) in J. P. Valabrèga (»zastopnik reprezentacije«).⁶

Rodilnik (le »de«) je očitno bistvenega pomena, saj spenja drsenje koncepta: V. R. je »postavljen na noge«, »obrnjen«; to, kar je doslej **bilo** »reprezentirajoče« (Vorstellung) postane zdaj reprezentirano (»de«) z »zastopnikom«⁷, ki kot tak ni v freudovski teoriji nič. Ne smemo zameševati interpretacije freudovske teorije in produkcije novih konceptov, za kar gre pri Lacanu v zvezi z s tem konceptom zastopnika; zlasti še ne tedaj, če se novi koncept gradi tako, da se opira na prvi, t.j. tako, da si sposoja iste **izraze**. V tem primeru vprašanje ne izhaja iz nikakršne interpretacijske svobode« Freudovega teksta. Če **prevajamo** V. R. z »nadomestnikom reprezentacije, to ni interpretacija Freuda: to je, kakor bomo pokazali proti-pomen (contre-sens), ki je odvečno vsiljen freudovskemu tekstu z docela novim konceptom.

* * *

II.

FUNKCIJA REPREZENTACIJE GONA V PSIHIZMU

Ne da bi na začetku natančnega določali, lahko rečemo, da koncept Vorstellung — Repräsentanz opredeljuje določeno razmerje med psihizmom in realnostjo, ki jo označujemo kot gon (pulsion, Trieb). To razmerje lahko ustrezno dojamemo tako, kakršno je bilo koncipirano leta 1915, samo s pogojem, da vidimo na eni strani, da je ena od oblik **funkcije**, ki je že dolgo časa tematizirana v analognih oblikah; na drugi strani vidimo, zakaj pravzaprav intervenira na ta način leta 1915.

S prvo teorijo te realizacije v obliki zatrjene temeljne odvisnosti psihičnega aparata od količine endogenih dražljajev, se pravi tistih dražljajev, ki prihajajo iz notranjosti telesa, najdemo prvič v **Načrtu psihologije** (str. 323, 307—7, Fischer Verl.).⁸ Večina značilnosti, ki jih bo pozneje priznaval gonu, je tukaj že postavljenih. Predvsem »notranjost«, notranji, endogeni in s tem neogibni značaj gonskega dražljaja, ki je zagotovo njegov temeljni predikat. Navsezadnje se lahko vprašamo zakaj endogen, notranji, saj je docela hipotetičen; »endogeni« dražljaj se zdi, čeprav prihaja iz »notranjosti« telesa, za psihični aparat zunanji »dražljaj« (dražljaj, ki je izvajan na telo od zunaj). Ni naključje, da je to notranjo zunanost, kakršna je dražljaj, ki prihaja iz telesa, Freud dojemal radikalno notranjo: tako notranji je samo, če ga dojemamo tako, kakor da lahko vsak hip vdre v najbolj »notranje« t.j. v psihizem. Dražljaj je potemtakem naravno zunanji za psihizem (prihaja od telesa kot tujega) in toliko bolj naravno notranji, čeprav ima v njem nedvomno svoje vstope (schutzlos ausgesetzt, str. 324). Toda sama ta pozicija dela iz gona »gonilo« (Triebfider) psihičnega mehanizma, tisto, kar »zadržuje vso psihično dejavnost« (str. 325). Nič drugega ne bo Freud dejal v **Gonih in usodah gonov**: Potemtakem docela upravičeno sklepamo, da

⁶ Critique, št. 224, str. 77

⁷ Représentant prevajamo v prvi pojavitvi z izrazom **reprezentirajoče**, ker gre za samostalnik, pa ga prevajamo z izrazom »zastopnik«, ki ima drug pomen. Besedne igre in zveze, ki so v francoščini možne, v slovenščini niso (op. prev.).

⁸ Cf. še: »To silo poznamo kot **voljo**, poganjek gonov.« (str. 325).

da so oni, goni, ne pa zunanji dražljaji, prava gibalna napredka, ki so privedla živčni sistem, ki je tako neizmerno zmožen dejavnosti, na njegovo zdajšnje razvojno raven.« (G. W., str. 213—214). Možnost, da je v teh okoliščinah psihozem izročeni gonu, potemtakem ne sme prikrivati druge plati te situacije t.j. tega, da je gon v takem položaju, da stalno »prehranjuje« psihizem. V vsakem primeru sledi iz tega temeljno dejstvo, ki zahteva analizo koncepta **Repräsentanz**: po pravici je **izhodišče zmeraj gon**, zmeraj teče beseda o **transformacijah gonov**; »izvir« vseh operacij, ki se lahko detajlirajo v psihičnem aparatu, bo zmeraj **zunanji** za ta aparat ter bo v **figurali** na tak ali drugačen način. Vprašanje po naravi ali celo kvaliteti gonov je močno drugotno vprašanje v primeri s poglavitnim dejstvom, da so oni tisto, kar prehranjuje psihizem. Tudi Freud sploh ni razlikoval med goni in potrebami. Spolnost figurira med drugim viri endogenik dražljajev, na tisti ravni. Poslej je razmerje med Triebe in psihizmom koncipirano v obliki niza periodičnih **transformacij** čisto gonske energije v psihično energijo, ki jih sproži prestopitev določenega praga (324). Ko je presežena določena akumulacija, se somatična energija (Trieb) preobrazí v psihično energijo (Antrieb) v živčnem sistemu ali v psihičnem aparatu. Ta operacija je prva oblika, ki je v njej konceptualizirana funkcija, pozneje zaznamovana kot **Repräsentanz** gona v psihizmu, pri tem pa ostane problem zastavljen kot problem usode čiste energije (in pozneje gona, gonskega itn. . .). Zabeležiti moramo še dve točki:

1) Sama teorija sumiranja kvantitet, razlitih po sistemu izključuje vsako posebno določitev psihičnih elementov, ki so transformirano somatične Energije: ne moremo govoriti o reprezentacijah in afektih (Freud poleg tega trdi, da so v sistemu lahko samo razlike in kvantitete);

2) Iz istega vzroka razumemo, da ni mogoče koncipirati nobene ločene »usode«: transformacije se izvršujejo na globalen in »prekinjujoč se« način. Isto problematiko najdemo v tekstih, ki so **Načrtu** sodobni ali malo poznejši od njega ter zadevajo na primer različne psihične vpise (**Pisma Fliessu**, 39, 52). Vprašanje je seveda drugačno, gon, njegovo razmerje do psihizma pa ne intervenira neposredno v tem kontekstu; toda **transformacijska shema**, dasi se tukaj nanaša na določene spominske materiale, na reprezentacije (Vorstellungen, Erinnerungen), ne pa na kvantiteto, je v resnici ista na bistveni točki: zmeraj se globalno in **periodično** transformira **totalnost** sistema.

Analogija je v resnici mnogo globlja, kot se je sprva zdelo. Kajti, če si psihični sistemi sledijo v različnih vpisih (Niederschriften) v času, če je, kot včasih razglša Freud, »misel« na začetku nezavedna« (**Načrt**, str. 317), če je, z drugimi besedami, nezavedno samo neka prvotna oblika obstajanja psihičnega procesa, je temu tako zato, ker je psihizem implicitno asimiliran telesu, nezavedno mišljeno na modelu telesa, biološkega organizma, ki preživlja x »faze«, »stadije«. Toda prav zato in v zvezi s tem je nezavedno možno tako zlahka misliti kot skupek psihizma na določeni stopnji njegovega domnevnega razvoja, torej biologizirano, samo zato, ker je njegovo razmerje do telesa pri Freudu v celoti dvoumno, saj teži k temu, da bi bil sam (psihizem, op. prev.) njegovo transformirano, psihična pojavna oblika, po shemi, ki smo jo našli v **Načrtu**.

Teorija nevroz, izdelana v istem obdobju, se zateka k istemu tipu razmerje med gonom in psihizmom. Pri aktualnih nevrozah je prav to razmerje bistveno problematizirano z motenjem **transformiranja** Energije ali z motenjem komunikacije obeh ravni: bistveno ostaja gibanje, ki se z njim nediferencirana energija lahko reprezentira v psihični obliki. V teoriji psihonevroz prav tako ostaja gon izhodišče analize v obliki spolnega, punktalnega dražljaja, ki spočetka ni asociativno povezan s psihičnim kontekstom in ga ni mogoče integrirati v operacijo »izdelave«. Motnja tukaj ne zadeva ekonomije spolnega gona »na sebi« (Triebverarmung, **Rokopis** E, str. 96/97), temveč samo izvršitev prehoda v psihizem, kolikor je lahko, ko gre za spolni gon, nezvrstjen — se pravi, da

DUŠEVNO ZDRAVJE NA KITAJSKEM II.

Neki član bolnišničnega komiteja in neki predstojnik osebja sta se udeležila druge okrogle mize, okrog katere so se zbrali zdravniki psihiatrične bolnišnice. Zdravniki so vsi mladi ljudje med 25 in 35 leti, kultivirani, živahni; svoje misli izražajo jasno in s prepričanjem. Sestanek se začne z Maovimi **Citati**. Zdravniki govorijo, kakor pridejo na vrsto, in spontano; čeprav se izmenjava misli dogaja v okviru dialoga, pa daje tekst, ki iz nje rezultira, vtis, da se vsakdo zadovoljuje s tem, da razvija osebne ideje. Pogosto pride do ponavljanj, ki jih bomo našli v nadaljevanju.

Najprej govori član bolnišničnega komiteja, »revolucionarni upornik«; sodi med tiste, ki so prevzeli oblast v bolnišnici. Začne z opravičevanjem zaradi neurejenosti svojega govora, zaradi svoje šibke kulturne ravni. Rad bi govoril o razmerju med obravnavanjem bolnikov in Maovo mislijo. Kot zdravstveni delavec je v neposrednem stiku z bolniki in tako bolje razume njihove probleme. Da bi jih dobro negovali, morajo sprejeti pravilno stališče in prav pri tem ima Maova misel temeljno vlogo. Odkar smo se zainteresirali za probleme bolnikov, jih organiziramo v skupine po dva ali največ tri, da študirajo Maova dela. Ta študij nam omogoča, da razumemo, da se sovražniki nikoli ne zrušijo sami od sebe, da nikoli spontano ne zapuste zgodovinskega prizorišča; če je bolezen sovražnik pacientov, se morajo potemtakem naučiti, kako naj se bojujejo z njo, kako naj jo premagajo. Poleg tega bolniki polagoma razumejo, da je ozdravljenje drug način služenja ljudstvu, da je zdravje nujen element pravilnega pojmovanja življenja. Včasih se je bolje kot med diskusijo v veliki skupini pogovarjati s kom med štirimi očmi. V teh individualnih diskusijah se kažejo psihološki problemi, ki motijo bolnike; in na ta način jih lahko zdravniki spoznajo in dajo koristne nasvete. Ker vsi ljubijo Maa in si žele prakticirati to, kar pravi, lahko samo odobravajo nauke in sugestije, ki izhajajo iz študiranja njegovih del. Ne več tako kot prej, ko smo zadevali na močan odpor bolnikov; danes se ubogljivo podrejšo zdravljenju in izvršujejo napotke zdravnikov. Zaradi tega se je okrepila disciplina med bolniki; imajo se za hišne gospodarje in nam, zdravstvenim delavcem, pomagajo zdrževati red, higieno in disciplino. Študij »treh najbolj branih člankov« omogoča bolnikom, da drug drugemu pomagajo; to jim daje občutek, da so del iste družine. Duševna struktura bolnikov se zaradi tega spremeni. Naša razmerja so postala tesnejša, med seboj se lotevamo vseh snovi, drug drugemu povemo vse, kar mislimo; tako se nam posreči kar najbolj skrbno spore in spopade. Tako se tudi hotenje, da bi premagali težave in poglobitnega sovražnika — bolezen — nenehno krepi in se razvija. Bolniki zelo mnogo sodelujejo pri zdravljenju. Praksa zelo jasno kaže, da lahko, ko se oborože z Maovo mislijo, premagajo vse težave in dosežejo velike uspehe. To je za zdravstvene delavce zelo vzgojno. Njihovo delo je pomemben del zdravljenja in če se dobro ukvarjajo z bolniki, ti hitreje ozdrave. Tako si tudi izdelajo natančno in pravilno pojmovanje samega dela.

Na naše vprašanje o spremembah, ki jih je izvršila kulturna revolucija na poti, začeti pred dvema letoma, nam odgovori: da, res je, da smo začeli intenzivirati študij Maovih del že pred dvema letoma; toda pred začetkom kulturne revolucije nekaj elementov komunistične partije, ki so imeli v bolnišnici precejšen vpliv, ni dajalo Mau dominantnega pomena, ki bi ga moral imeti; tudi zdravstveni delavci se niso mobilizirali in bilo je nemogoče pravilno prakticirati to metodo. Te elemente smo razglasili, kritizirali in odstavili, ko pa smo povzdignili Maovo misel, so se množice na široko mobilizirale. Pacienti so se navdušili in zavzeto študirali Maa. Tako smo začeli drugo pot v organizaciji naše ustanove.

Nato je spregovoril neki zdravnik. Kulturna revolucija je revolucija brez predhodnika v zgodovini, ker zadeva samo substanco ljudi; to je velika metoda, ki omogoča vsemu kitajskemu ljudstvu, da študira in aplicira misel našega voditelja. Za vsakogar izmed nas je izredno pomembno, da spremeni svoj subjektivni svet. S to revolucijo razumemo, da je ideološka revolucija bolj nujna kot kdajkoli. Preobrazba stare ideologije, porušenje zasebnega in uveljavitev javnega je absolutna nujnost. Za nas je zelo pomembno, da dobro razumemo, koliko je vredna kombinacija kliničnega zdravljenja in študija Maa. Na tem temelju lahko opravljamo svoje delo bolj skrbno in precej bolje kot prej. Bolniki sprejemajo zdravljenje, ki jim ga določijo zdravniki. Pa tudi raven zdravljenja se je po kulturni revoluciji zelo dvignila. Kulturna revolucija nas spodbuja, da do konca izvršimo ideološko preobrazbo vseh zdravstvenih delavcev in naših bolnikov; in čeprav je pred nami še dolga pot, čutimo, da gremo v pravi smeri.

Tedaj intervenira drug zdravnik, ki vztraja pri tem, da obstajata dve gledišči: na eni strani razumemo, da je kulturna revolucija dala Maovi misli višje mesto. Neštevilna dejstva kažejo, da so tisti, ki so dobro sprejeli Maovo misel, nepremagljivi. Tiste, ki ji nasprotujejo, pa bo pometel ta veliki vihar, kakršen je kulturna revolucija. Študij Maovih del, ki ga opravljajo vsi zdravstveni delavci, je precej dvignil njihovo politično raven. Naša naloga ni samo zdravljenje bolezni naših pacientov, temveč tudi popravljanje njihovih miselnih napak. Torej moramo skupaj študirati Maa. Na drugi strani pa študiramo Maa zaradi zelo konkretnih razlogov, na živ in ustvarjalen način, ne pa mehanično. Prek kulturne revolucije razumemo, da je Maov namen porušiti zasebno in uveljaviti javno, prav to pa mi prakticiramo pri reševanju vseh problemov. Prej smo znali odpreti samo eno ključavnico z enim ključem, danes odpiramo vse ključavnice z vodilnim, univerzalnim ključem. S kulturno revolucijo mislimo, da se bolniki lahko vzgajajo in osvobajajo sami s pomočjo zdravnikov in drugih članov zdravstvenega osebja.

Drugi zdravnik poudarja v svoji intervenciji, da se kulturna revolucija ni začela 1966, temveč že ob osvoboditvi in da se je zelo intenzivirala po 1966 ter da se čedalje bolj pogloblja. Po letu 1966 je Maova misel začela prevladovati na različnih frontah. Problem pa je bil ta, da je nismo mogli popolnoma razumeti, da ji nismo mogli posvetiti zadostne pozornosti. Danes pa je med najpomembnejšimi orožji za nego in ozdravljenje naših bolnikov in za dobro opravljanje našega dela; z Maovo mislijo smo dosegli samo bit ljudi, to pa je življenjskega pomena.

Mnenje nekega drugega zdravnika je, da se je raven zelo dvignila na vseh področjih, ker so visoko dvignili veliko rdečo zastavo Maove misli. V njegovem kurzu je bilo sproženo navodilo, naj spremene bolnišnico v veliko šolo Maove misli. Nato nas je klinični pouk naučil uporabljati pravilne metode zdravljenja. Po osvoboditvi se je medicina, vštveši psihiatrijo, ki je njena najmlajša veja, zelo razvila. Mi, mladi zdravniki, smo menili, da je pogoj *sine qua non* za reševanje problemov, da imamo visoko tehnično raven. Toda težave so se pojavljale na kliniki in v terapiji. Od osvoboditve so mladi zdravniki menili, da je najpomembnejše preobraziti ideologijo pacientov. Prej nismo imeli dovolj občutka odgovornosti za pravilno obravnavanje bolnikov, iz tega dejstva pa smo izvajali zmotne sklepe. Kot vemo je namen kulturne revolucije preprečiti restavracijo buržoazije ter se izogniti utopitvi v revizionizmu in ideološki reakciji. Ker je Kitajska socialistična dežela, je, da bi prišla dejavnost ljudi v ospredje, najpomembneje postaviti politiko na poveljniški položaj, t. j. ideološka revolucija ljudi. Tedaj je najbolj nujna naloga razširiti »tri najbolj brane članke«. Za nas pomeni kulturna revolucija to, da služimo bolnim. Ko smo ta smoter videli dovolj jasno, se je naše stališče do bolnikov zelo popravilo. Naš občutek solidarnosti z bolniki se je precej povečal. Po definitivnem odhodu bolnikov iz bolnišnice pogosto obiskujemo njihove družine. Med kliničnim zdravljenjem zunaj bolnišnice se odločno spopadamo s težavami in zberemo

vse materiale, nujne za poznavanje bolnikov. Poroča o primeru nekega hipohondra, čigar zmote so pojasnili, kar je zelo popravilo njegovo stanje. Pripominja, da so ga Maove intervencije v razpravljanju o literaturi in umetnosti v Jenanu marsičesa naučile, zlasti pa poudarjanja problema: komu služiti? Temeljni aspekt zdravljenja se je premestil z mest na deželo, na preventijsko delo na podeželju. Najpomembnejše je vedeti, komu naj služimo. Nato pove nekaj misli o revolucioniranju miselnih metod in s tem namenom prebere Maov citat iz članka **O protislovju (Zbrana dela, 1. del)**. Mnogi poudarjajo subjektivni, enostranski in površni aspekt. S takimi metodami lahko pridemo samo do napačnih sklepov. Problemov se lotevajo enostransko, jemljejo del za celoto in potemtakem ne morejo pravilno razumeti tega, kar se dogaja pri bolnikih. Toda po študiji članka **O protislovju** so sprejeli pravilno stališče.

IV. V pekinški psihiatrični bolnišnici za kronične bolnike

Sem pri odredu avantgarde v bolnišnici »Rdeča zastava«. Pripovedujejo mi, da so bile v rabi stare uredbe za osebje, administracijo in zdravljenje. To je izzvalo pomembne razprave in spopade med tistimi, ki so jih hoteli ohraniti, in onimi, ki so hoteli novo. Prvi bi radi obdržali sistem, ki so ga podedovali iz imperialističnih dežel in Sovjetske zveze. Zagovorniki prenovitve pa so na koncu vendarle dosegli prednost za Maovo misel na vseh področjih. Tako zdaj vlada široka demokracija, medtem ko so se prej opirali na posameznike, ki so imeli avtoriteto. Da bi lahko učili množice, se moramo najprej pri njih učiti. Prvi se niso marali identificirati z množicami, delovali so kot velikaši. Konservativci so imenovali glavnega bolničarja po svoji volji, danes pa ga demokratično volijo. Menijo, da lahko postanejo voditelji: 1. tisti, ki postavljajo Maovo misel na vodilno mesto; 2. tisti, ki vestno in aktivno delajo; 3. tisti, ki ohranjajo tesno vez z množicami. Prej je bilo tudi več kategorij bolničarjev; zdaj je le še ena sama. Nekoč so si reakcionarji prizadevali ohraniti in zavarovati svoja vodilna mesta; ko so se množice mobilizirale in sprostile svojo iniciativo, so jih razglasile za kontrarevolucionarje. Morali so popraviti stil svojega dela, preobraziti svojo ideologijo, se potruditi, da zrušijo zasebno in uveljavijo javno. Ponavljajo mi gesla: zaupati moramo množicam, se opirati nanje, samo ljudstvo je gibalno zgodovine.

Vprašam, ali opravljajo bolničarji specializiran študij. Odgovorijo mi, da so izbrani po treh že omenjenih kriterijih. Zdravniki ne izbirajo glavnih bolničarjev, temveč sodelujejo pri volitvah tako, da dajejo svoje mnenje. Prav tako je z zdravniki: vsi lahko pridejo in povedo, kaj mislijo. Bolnike pa zastopa del tistih, ki kažejo svoja stališča zlasti v zvezi s tem, kar zadeva delo, ki naj ga opravljajo v ustanovi.

Institucija je dom počitka za kronike, kjer se nadaljuje zdravljenje, začeto v glavni bolnišnici, h kateri sodi. V njej je na voljo 1400 postelj, od tega jih je zasedenih 1300. Tam dela 47 zdravnikov in 400 bolničarjev; od njih jih tretjina dela na podeželju, drugi dve pa se ukvarjata z bolniki v bolnišnici.

VI. Spoved profesorja Wuja²⁷

Profesorja Wu Chen-y sem spoznal med svojim prvim potovanjem leta 1957, ko mi je omogočil obisk svoje službe; bil je profesor psihiatrije in ravnatelj oddelka na pekinški univerzi. To je bila bolnišnica, kjer so bile naprave skrajno revne za njen visoki rang v prestolnici dežele; njena zmogljivost je bila samo šestdeset postelj, njene službe pa so bile rudimentarne. Leta 1965 se nisem mogel srečati s profesorjem, ker ga ni bilo v Pekingu, poučeval je v provinci: toda februarja 1967 mi je z živim zadovoljstvom pokazal novo bolnišnico, ki jo je vodil; name-

²⁷ V argentinski izdaji: 6. del, 30 poglavje

ščena je bila v prvi zdravstveni šoli v Pekingu, imela 120 mest, bila je zelo moderna in zelo dobro opremljena.

Ne vem, ali nas je doktor Wu spremljal ves čas našega obiska v različnih delih dežele po lastni odločitvi ali pa po navodilu Zdravstvenega združenja Kitajske; kakorkoli že, bil je zmeraj ustrežljiv, dobrohoten in skrajno pozoren ter mi je izredno olajšal nalogo v tem težavnem obdobju, ko je kulturna revolucija dosegla višek. Nisva potrebovala prevajalca, ker sva se zelo dobro sporazumevala po angleško. Profesor Wu ima 55 let. Leta 1947 je izrabil štipendijo in trinajst mesecev poslušal predavanja v San Franciscu (Kalifornija) pri Karlu Bowmanu, psihoanalitiku Rueschu in Alexandru Simonu. Njegovi starši so bili iz bogate družine, ki je bila doma iz Hangchowa, očarljivega mesta, ki ga obiskujejo turisti, tri ure z vlakom od Sanghaja. Zdravstveno se je izobrazil v neki krščanski (presbiterijanski in drugih protestantskih veroizpovedi) šoli, ki so jo skupaj organizirali in finansirali Angleži, Američani in Kanadčani. Prej ni nikoli pomislil, da bi lahko medicina in psihiatrija imeli kakšno zvezo s politikom, ki se je je skrbno izogibal.

Doktor Wu mi je obljubil, da me bo seznanil s svojim občutkom o zdajšnjem stanju psihiatrije na Kitajskem in o kulturni revoluciji, to je tudi na koncu mojega bivanja storil v navzočnosti doktorja Hsia in moje soproge. Ko je govoril, se je njegova človeška dimenzija razcvetela: iz njega je žarela notranja svetloba, njegovo preprosto pripovedovanje, ki ga je povzdignila njegova ponižnost in skromnost, vse to me je globoko ganilo. Pripovedoval pa nam je tole.

Predvsem moramo sprejeti konkretno stališče: najpomembnejše je služiti ljudstvu tako v praksi kot v znanstvenem delu. Zato je nujno določiti temeljna načela naše akcije, ustrežno s pojmovanjem sveta, ki ga razvijamo. Obstajata dve pojmovanji sveta: buržoazno in proletarsko. Da bi dobro služili ljudstvu, moramo nujno slediti proletarskemu pojmovanju. Tisti, ki zagovarjajo buržoazno pojmovanje, mu ne morejo služiti z vsem srcem, prav tako ne revolucionarni stvari. V okviru te kulturne revolucije se je vnel boj med tema dvema pojmovanjema. Meščani so zakleti sovražniki proletariata; svet skušajo preobraziti v skladu s pojmovanjem, ki si ga o njem ustvarjajo. Prav tako je s proletariatom. Ti dve pojmovanji se nikoli ne bosta mogli sprijazniti drugo z drugim.

Za zdravnike je problem vedeti, kako naj pravilno služijo bolnikom. Če v našem duhu vlada meščansko pojmovanje sveta, ne bomo mogli nikoli pravilno služiti bolnikom. V duhu mnogih ljudi je vpliv meščanske ideologije še močan, kajti vpliva stare družbe in družine imata globoke korenine.

Po osvoboditvi, mi je dejal, sem se čedalje bolj zavedal pomena in vrednosti ideološko preobrazbe. Ta preobrazba se lahko izvrši samo s prakso pod vodstvom Maove misli in komunistične partije. Ideološka preobrazba je dolgotrajen proces. V začetku nisem imel nobenega veselja do ideološke vzgoje, nisem ji priznaval ne pomena ne nujnosti in je nisem vestno sprejemal; prav nasprotno, do nje sem bil sovražen. Po osvoboditvi sem s študijem Maovih del, zlasti članka **Služiti ljudstvu**, začel čedalje bolj spoznavati svoje zmote in pomen preobrazbe meščanske ideologije. V naši družbi so delavci gospodarji svoje usode in domovine; tako delamo zoper družbo, če ne preobrazimo svoje meščanske ideologije. Na ta način sem začel okušati sladkost študiranja Maa. Seveda pa je to zahtevalo mnogo časa. Ideološka preobrazba je samo začetek; delo za ideološko preobrazbo je včasih boleče in zmeraj težavno. Kljub vsem težavam sem se odločil, da jo bom dosegel, in imel sem polno zaupanje. (Ko govori, premišlujem o tej obliki počasne spreobrnitve »v spirali«, drugačni od nenadnega razsvetljenja kakega svetega Pavla na poti iz Damaska ali kakega svetega Avguština).

Najpomembnejše je dobro preštudirati Maa. Ta kulturna revolucija je velika šola; zadeva vse; vsem omogoča preobraziti njihovo ideologijo. Danes vztrajam pri svoji trdni odločitvi, da še bolj dvignem svojo

ideološko raven. Odločil sem se, da preobrazim svoj subjektivni svet v istem času, ko se preobražuje objektivni svet.

Ne morem pripovedovati o vsem. Na Kitajskem je mnogo intelektualcev, ki morajo jaz preobraziti svojo ideologijo, študirati Maa, da obvladajo in asimilirajo misel. Samo na ta način se bomo lahko identificirali z množicami, z vsem srcem služili svojemu ljudstvu.

Le malo lahko dodam glede tega, kar zadeva razmerje med psihiatrično službo in Maovo mislijo. Iz pravilnega spoznanja stvari lahko izhaja pravilno sklepanje. Od kod prihajajo pravilna spoznanja? Sprejeti moramo pravilno miselno metodo, ta pravilna metoda pa je metoda dialektičnega in zgodovinskega materializma. Prej so me poučevali in vzgajali po meščansko, kar je močno vplivalo na moje mišljenje. Svoje teorije sem izdeloval z gledišča metafizičnega materializma. S tem napačnim izhodiščem sem seveda izvajal napačne znanstvene sklepe. Po osvoboditvi sem začel misliti s pomočjo pravilne metode: s pomočjo dialektičnega in zgodovinskega materializma. Jasno je, da še ne moremo dobro obvladati te metode; smo šele na začetku tega obvladovanja. Toda edinole zaradi dialektične, ne pa metafizične metode bomo lahko na kliniki prišli do pravih sklepov.

Kot sta učila Marx in Engels, so duševni procesi odsev eksistenčnih razmer. Dejansko ni mogoče, da bi zunanje stvari ne odsevale v našem duhu. Duševnosti ljudi ni mogoče ločevati od družbe, ki v njej živijo.

Eno od pomembnih dejstev, ki je pri njih Mao vztrajal, je, da je tam, kjer so razredi, tudi razredni boj. Kakor nas uči naš veliki voditelj, je razredni boj zelo oster in kompleksen, trajal pa bo še precej dolgo zgodovinsko obdobje. Tega ne smemo nikoli pozabiti, sicer bomo zagrešili hude napake. Ta boj se dogaja tudi v duševnosti psihiatrov. Kakšno pozicijo ima vsak od nas? Kar najpomembnejše je vedeti, ali smo v taboru meščanstva ali proletariata, vedeti tudi, da ni tretje poti. Preobraziti moramo tisto, kar je še meščanskega v naši ideologiji, in se združiti s proletariatom.

Mi smo znanstveni delavci. Znanstveniki morajo nenehno iskati resnico. Mao je resnica, univerzalna resnica. Zato ga moramo študirati, da ga razumemo in obvladamo. Med razvijanjem zdajšnjega položaja je nastalo obsežno gibanje študija Maove misli. Večina psihiatrov ga študira temeljiteje kot prej. Tako začenjamo dosegati pomembne uspehe na področju psihiatrične službe in prepričan sem, da bomo dosegli še boljše rezultate zmeraj, ko se bomo ravnali po njegovih naukih.

Ko mu izrazim svojo hvaležnost in svojo ganjenost, mi dr. Wu pravi, da se zaveda nezadostnosti svoje razlage, da še ni imel časa temeljito preštudirati Maa, da so mi torej ostale še napačne misli. Na eni strani mora bolje preštudirati Maa, na drugi strani pa mora poučevati mlade. Ker mladi dobro študirajo Maa, so dosegli velike uspehe in jih zato ne moremo dohiteti. Množice so resnični junak. Če jih ne razumemo, ne bomo nikoli mogli spoznati temeljnega. Množice moramo vzeti za vodilce, ne pa posameznike.

Tako zavedanje, kakršno je zavedanje doktorja Wuja, je zares počasen in težak proces, ki ima včasih celo dramatične poudarke. Težavnost take preobrazbe lažje razumemo, če poznamo trdovratno miselnost trgovcev, gospodinj ali uslužbencev, ki temelji na koristih in trdovirnih navadah malega meščanstva. Lahko smo samo presenečeni ob spreobrnitvi zdravnikov k doktrini in življenjskemu načinu, ki je tako daleč od liberalizma, v katerem so bili izšolani in ki so ga bili vajeni, kot je nebo od zemlje. Ali se tuji zavedajo, da tako obstajajo tisoči, milijoni naglih ali počasnih spreobrnitev, ki spreminjajo osebnost in se kažejo v dejanjih? Zanos vsake od teh spreobrnitev, proces preobrazbe samega sebe, hudi sestanki s kritiko in avtokritiko, osebni boj, nato boj s starši, med soprogi, člani ene družine in prijatelji, to je dolg in težak proces.

Sprememba pojmovanja sveta in življenja najgloblje v sebi, v odnosih do bližnjih, je dogodek temeljnega pomena; ni mogoče reči mnogo

več kot to, da tega ni lahko uresničiti! Toliko težje ker imajo, kot o tem poroča Karol in ugotavljajo kitajski priročniki tisoč in tisočkrat, »ljudje, ki so izšli iz meščanstva in malega meščanstva, šibek značaj.« Zelo so poudarjali krhkost kitajskih intelektualcev, katerih večina izhaja iz meščanstva in malega meščanstva. Konflikti, odstranitve, čistke intelektualcev, univerzitetnih učiteljev in voditeljev, o katerih pogosto poročajo časniki in periodike, izvirajo iz težavnosti spremembe, ki jo družba in režim zahtevata od intelektualcev. Ne vem, ali je profesor Wu bil podvržen sestankom za ideološko prevzgojo, toda brez dvoma je doživel vpliv tega, kar se je dogajalo v deželi. Toda šele za nedavno kulturno revolucijo se mu je posrečila popolna sprememba, ki pa je nikakor nima za dokončano. Zanimivo se mi zdi ponoviti pripoved o boleči izkušnji nekega intelektualca, ki je odrasel v Združenih državah in ki se je, ko se je pred desetimi leti vrnil na Kitajsko, vpisal v komunistično partijo: »Sploh si ne morete misliti, kako zelo mučni so lahko sestanki z avtokritiko in skupinskimi zbori. Vsi is moje pisarne, od sluge ali snažilke, so bili nad menoj in so mi lahko pokazali, do kakšne stopnje sem meščan, kritizirali moje osebne navade, moje družinsko življenje, mojo intelektualno aroganco, moje početje v prostem času in celo moj molk. Jaz pa sem moral molčati in sprejeti. Nekateri so si raje vzeli življenje, kot pa prenašali tak režim. Jaz pa sem rabil več let, da sem se nanj navadil, zdaj pa mislim, da mi je vse to bilo v prid. To sem potreboval, kako potreboval! Danes sem le še poredko tarča kritik. Zlasti pa sem precej skromnejši kot prej. To mi omogoča, da bolj vidim vrednost drugih. Laže celo pomagam drugim.«

VII. Pravilno mišljenje in psihoterapija²⁸

V prvem delu sem navedel nekaj podatkov o psihoterapiji, kakršno so prakticirali prej: o racionalni in zaščitni psihoterapiji. Toda med svojim zadnjim obiskom (1967) sem videl tolikšne spremembe v teorijah in praksi, ki so spremljale kulturno revolucijo! Te spremembe bolj zadevajo prakso kot njeno teoretiziranje, dobivajo pa čedalje pomembnejše mesto v dejavnosti psihiatrov in zdravstvenih delavcev. Čeprav psihiatri, ki sem jih srečal, še niso formulirali načel, bom povedal nekaj opazk o področju, ki je v sodobni psihiatriji najbolj sporno in najbolj proučevano: o psihoterapiji.

Najprej povejmo, da ni nič čudnega, da imata filozofija ali ideologija podaljške v območju psihoterapije. Zgodovina psihoterapije je potrdila zakon, da je vsaka nova filozofija, družbena doktrina ali religija povzročila poskuse novih psihoterapevtskih sistemov. Derivati bergsonizma, **Cristian Science**, fenomenologije, eksistencializmov, marksizma in bolj nedavno strukturalizma so njihovi zadnji primeri.

Če bi moral reči z eno besedo, kakšno je bistvo nove terapije, ki jo poskušajo na Kitajskem, bi rekel: **pravilno mišljenje**. Na univerzah, v tovarnah, v uradih, na podeželju poudarjajo, da je prvi od petih **Hao**, to je od načel, ki uravnavajo obnašanje vseh, »imeti pravilno politično mišljenje«. Da bi vsakdo »lahko vestno in stalno delal v prid deželi in za svoj lastni prid, je nujno, da ima pravilno politično mišljenje.« To je temeljni kriterij.

»Od kod prihajajo pravilne misli?« sprašuje Mao. »Ali padajo z neba? Ne. So prirojene? Ne. Lahko prihajajo samo iz družbene prakse, iz treh vrst družbene prakse: iz boja za produkcijo, iz razrednega boja in iz znanstvenega eksperimentiranja.«²⁹ Ko je doktrina tako formulirana, se zdi preprosta; v resnici pa je zelo zapletena, ker ne zadeva samo ene teoretske ravni; gotovo implicira logiko in koherenco, toda izhaja tudi iz prakse, nenehno ponavljane in zmeraj obnavljane prakse; prepojena je s političnim pomenom in se umešča v okvir proletarske ideologije. Poleg

²⁸ V argentinski izdaji 6. del, 21 poglavje.

²⁹ Mao Tse-tung, **Od kod prihajajo pravilne misli?** maj 1963.

tega ima močno etično vrednost, kajti, kot pravi Mao: »Človek ima večje ali manjše zmožnosti, toda če se otrese vsakega egoizma, je že čista in plemenita oseba.« Prav to pa je najpomembnejše, kajti za prakticanje pravilnega mišljenja je potrebna velika energija: to je Mao nenehno z evangelizatorično zavzetostjo pridigal.

Za Kitajce sta pravilno mišljenje in pravilna politika v Maovih delih in življenju, v vsakem njegovem dejanju: v Mao Tse-tungovi misli.

Kitajci ne situirajo nevrotičnih ali psihotičnih sprememb na osebno, zavedno ali nezavedno raven, temveč v človeška razmerja, čeprav se razvijajo v duševnostih, v duševnosti bolnikov. To je očitno osebna drama, toda tudi kolektivna drama, saj zadeva odnose posameznika z družbo. Normalno mišljenje in obnašanje posameznika moti, devira, spravlja v konflikt in meša vse, kar je doživljal na osebni, družinski, poklicni ravni, v ideološkem območju, kot član skupnosti. V spremembah osebnosti se kažejo motnje, ki je do njih prišlo v razmerju do drugih. Oseba, ki postane nervozna, živčni bolnik, sta taka samo zato, ker ne moreta najti in dati zadovoljivega odgovora za probleme, ki se jima zastavljajo. To tudi ni kako odkritje, njegov impliciten in ekspliciten opis najdemo v psiholoških študijah dialektičnega materializma . . .

No, po tem, kar smo videli na Kitajskem, psihoterapevtska akcija še zdaleč ni zgolj racionalna, čeprav postavlja povratek k pravilnemu mišljenju. Psihoterapijo izvršujejo z intenzivno čustveno zavzetostjo, ki ne vključuje samo zdravnikov in vsega bolnišničnega osebja, temveč tudi bližnje prijatelje in druge bolnike ter vse, ki obkrožajo bolnika. Vsi poznamo pomen ugodnega psihoterapevtskega vzdušja, zlasti če specifično učinkuje in sloni na čustveni opori, na ljubeznivem prepričevanju tovarišev ter vseh članov skupine in skupnosti. »Konkretna psihoterapija, ki se njena govorica nanaša na čustveno realnost, ki jo poznamo in smo jo skusili vsi, je v dosegu vseh, ki se tako ali drugače udeležujejo psihoterapične naloge.«³⁰ Čustvena moč še naraste z Mao Tse-tungovo avtoriteto in se okrepi s kolektivno voljo služiti ljudstvu in revoluciji. Kar spomnimo se čudežev, ki so jih izvrševale molitve množice in ki so vračali zdravje bolnikom, kar je tako dobro opisal Zola v **Lourdesu**. Skrajno neverjetno je, da patološke spremembe ne bi konec koncev zginile spričo tako neznanskega kopičenja prizadevanj. Zdravnikova vloga ni individualno zdravljenje, čeprav je osebno učinkovanje včasih nujno, temveč da se integrira s skupino. Seveda se dogaja, da zasede zaradi večjega znanja in izkušenosti, tudi zaradi želje po negovanju, vodilno mesto. Prav toliko in celo bolj kot poznavanje bolezni in bolnika učinkujeta naklonjenost in ljubezen do pacienta, ki ju kaže zdravnik in ki še naraste, oba sodelujeta z istim namenom, s pomočjo istih referenc: Maove misli. Daljnega prednika te prakse lahko najdemo v Platonovem **Charmidu** in v Aantiphonovi logoterapiji, »organizirani z namenom, da doseže pravilno intelektualno in čustveno stališče bolnika.«³¹

Poudariti moram, da nekaj povezuje vsa bitja od dna do vrha družbe in po vsej tej razsežni deželi: to je Mao Tse-tungova misel, ki o njeni pravilnosti ne dvomijo. **Citate** prebirajo skupaj, doma, povsod drugje kot katekizem, kot molitvenik, ki morajo o njem premišljevati. Mao je povsod navzoč kot zrak, ki ga vdihujejo. To je ideologija, ki je skupna zdravstvenemu osebju in bolnikom, njena učinkovitost pa je pomnožena s splošnim zaupanjem v to »nepremagljivo« misel. Tudi, če ni docela asimilirana, igra svojo vlogo, ko je potrebno kaj storiti ali se za kaj odločiti. Uslužbenec, ki prodaja lubenice v neki šanghajski trgovini, se vznemiri, ko zve za skorajšen prihod velikih pošiljk, kajti prej-

³⁰ P. Béquart in B. Muldworf. »Problemas de psicoterapia,« **Psicoterapia y materialismo dialectico**, Buenos Aires, 1965, str. 41.

³¹ Pedro Lain Entralgo, **La Relación médico-enfermo**, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, str. 125.

šnje leto tega živeža niso veliko prodali, kar je povzročilo zgube narodnemu gospodarstvu; toda s kakšnim veseljem je s študijem in uporabo Mao Tse-tungove misli našel rešitev za problem, ki je o njem mislil, da ga ne bi mogel rešiti.³² Hsié Yué, vzorna delavka iz neke tekstilne tovarne v Šansiju, podrobno razloži, kako ji je študij Mao Tse-tungovih del omogočil kar najbolj povečati produktivnost dela; tako se ji posreči nadzorovati 1600 vreten in povezati 20 vozlov na minuto³³. Medtem ko je prej že beseda teorija evocirala sektor, rezerviran za intelektualce, pa se je danes zgodila popolna sprememba med delavskimi in kmečkimi množicami, ki se poučujejo o filozofiji in o družbenih vedah tako kot o naravoslovju. Razumevanje teorij ni več privilegij, omejen na šolske razrede in laboratorije. Zaradi Mao Tse-tunga, ki jasno razlaga filozofska načela v jeziku množic, lahko ljudstvo obvlada teoretske probleme in jih rešuje v praksi.³⁴ In to velja za duševne zadeve in za mednarodno politiko v vsej njihovi kompleksnosti. Vrednost pravilnega mišljenja in pravilnega pomenjenja besed je bila v kitajski kulturni zgodovini mnogokrat poudarjena, kar lahko ugotovimo s sociološko analizo spoznavanja in zlasti arhaične govornice, ki jo je opravil Granet.³⁵ Zdi se, da Kitajcem posebno ugaja igra dialektičnega mišljenja, odkritje dvojnega aspekta reči, notranjih protislovij, globoke enotnosti sveta. To je toliko bolj res, ker se mišljenje podvojuje z močnim etičnim zagonom. Če je res, da je bila v zgodovini kitajskega mišljenja logika opuščena, s kolikšnim veseljem je moralo to subtilno ljudstvo sprejeti odkritje dialektične logije prek Mao Tse-tungove misli! Kot opojno staro vino, kot omamljujoče sonce!

Kitajci danes svojih normalnih in nenormalnih čustev in obnašanja ne organizirajo v funkciji svojih osebnih interesov in pogledov; utemeljujejo jih na razmerjih do bližnjih, do družbe in do domovine, to pa je preobrat. Tukaj so pomembni faktorji čustvene realnosti, ki jo vsi poznajo in so jo vsi skusili. Pozaba sebe, tenzija vsega ljudstva proti mi namesto proti jazu, premestitev težišča celotne človeške problematike. Kitajsko psihoterapijo, zlasti v etapi kulturne revolucije, karakterizira učinkovanje na družbeno skupino, saj jo le v posebnih okoliščinah izvršuje posameznik s posameznikom. Kakšne so v tem primeru meje elementov, ki so lastni osebi.

Ta psihoterapija ni samo dialektična, realistična in ekonomična v svojih postopkih (kot je primerno v revni deželi), poleg tega vsebuje še pojma dobrega in zlega, tega, kar moramo početi, in tega, kar ne smemo početi. Stalna povezanost z vsemi življenjskimi dejanji, s kolektivnimi obnašanji, z revolucionarnim čustvom in ustvarjalnim zagonom, da bi moški in ženske povečevali, izpopolnjevali in razvijali svoje vrline, še bolj jasno karakterizira to terapijo. To je obenem nekakšna kolektivna politična in moralna psihologija.

Kitajski psihiatri seveda priznavajo, da so tudi v psihoterapiji stvari in situacije kompleksne. Učijo se povezovati vrednote politične ideologije svojih bolnikov z dejstvi popolne klinične zgodovine. Včasih lahko navdušenje in nujnost terapevtske prakse privedeta do odstranitve teoretske refleksije in konceptualnih temeljev. Nisem prepričan, da so upoštevalje poenostavljanja in shematizacije, klinični in osebni faktorji, ugotovljeni pri zdravljenju, dovolj obravnavani. »Stvari na tem svetu

³² Chou Su-ti, »La philosophie de la vente des pastèques dans une grande ville«, **Pèkin Information**, no. 37, 1966.

³³ Hsié Yué, »Eden se deli na dva« mi zmeraj pomaga. Množice delavcev, kmetov in vojakov osvajajo teorijo.

³⁴ Članek, publiciran v številki 2 (1966) Hongqui-ja.

³⁵ Glej njegovo sintezo v »El Lenguaje y las ideas de la China antigua«, ki jo je naredil C. Wright Mills v **Poder, politica y pueblo** (F. C. E., Mexico, 1964), zlasti pa strani 373 in 380 do 382.

Louis Althusser i Etienne
Balibar: Kako čitati Kapital

prev. Rade Kalanj in Ljerka Šifler,
izd. Center za kulturnu djelatnost
SSO, Zagreb 1975, biblioteka Izvori
i tokovi 4

Naddoločenosti — razsrediščeni določenosti¹ — ustreza na epistemološki ravni nov tip branja: nezvedljiva razsrediščenost »strukture« glede na površino Imaginarnega onemogoči sleherno mitsko »kontinuiranost« med njima, od koder bi produkcija spoznanj pomenila »branje pri odprti knjigi in Velike Knjige Sveta« (LC—I—15), razbiranje/proizvajanje Bistva, ki se razodeva v Pojavu. Resnica se na površini ne prikazuje/razodeva, marveč zastira; resnica spregovori šele v »simptomih«, belinah, praznih mestih površinskega teksta. Tu se ponovi asimetrija, značilna za naddoločenost: določujoča Resnica na površini vselej vdira 'ob robu'. Te beline ideološkega teksta, imaginarne scene, delujejo potemtakem kot »simptomi« v strogem pomenu: re-prezentanti/nadomestniki (mjesto-držatelji) razsrediščene druge Scene, Resnice, katere potlačitev je **konstitutivna** za polje Imaginarnega. Belina, manko na sceni Imaginarnega, torej ni slučaj, ki pride ali ne, »marveč« tišina, napaka, ki organizira izjavljeno besedo, odtegnjeno mesto, ki se ne more razjasniti, ker je tekst mogoč, ker se diskurzi izrekajo iz njegove odsotnosti (L'Action de la structure — 101—102).

Vzemimo Althusserjev primer — Marxovo branje tekstov klasične politične ekonomije. Najprej Marx preprosto primerja svoj tekst z npr. Smithovim in ugotavlja njegove pomanjkljivosti, tj. kaj Smith je in česar še ni videl na istem objektu kot Marx na objektu, ki je tu še predpostavljen v nevprašljivi danosti. Toda v »drugem branju« Marx ne primerja več preprosto teksta klasične ekonomije s svojim tekstom, marveč z **njim samim**. Odnos videnja in spregledanja je sedaj prenesen v samo klasično ekonomijo, v to, kar ona **vidi**:

»to česar klasična politična ekonomija ne vidi, ni to, česar ne vidi, marveč **to, kar vidi**; ni to, kar ji manjka, marveč nasprotno **to, kar ji ne manjka**; ni to, čemur se odpove, marveč nasprotno to, čemur se **ne odpove**. Spregledanje pomeni torej ne videti to, kar se vidi, spregledanje ne zadeva več objekta, marveč sam **vid** ... ne videti je notranje videnju, je oblika videnja, torej v nujnem odnosu z njim«. (LC—I—22)

Pojasnilo te stavke iz začetnega vprašanja klasične politične ekonomije: Kakšna je vrednost dela? Njen odgovor: »Vrednost (...) dela je enaka vrednosti potrebščin, nujnih za vzdrževanje in reprodukcijo (...) dela«. Althusser piše ta odgovor z dvema belinama, ki jih kot taki resda vidimo šele iz Marxovega branja, toda Marx le izpostavi to, kar že sam klasični tekst »reče, ne da bi rekel, (ali) ne reče s tem, ko reče« (LC). Če na primer izpustimo belini in pišemo odgovor kot celoto (»Vrednost dela je enaka vrednosti potrebščin, nujnih za vzdrževanje in reprodukcijo dela«) se takoj zastavi vprašanje: Kaj pomeni »vzdrževanje dela«? Če »delo« tu nadomestimo z delavcem«, tedaj nimamo več opravka z enačbo. Ta odgovor torej strogo vzeto »ničesar ne pomeni«, in to nam pove **on sam** s svojimi belinami, ki nastopijo ob terminu »delo«. »Ta manko,

¹ Tukaj predpostavljamo seznanjenost s pojmom »naddoločenosti«.

z vprašanjem **lokaliziran** v sam odgovor, v neposredno sosedstvo besede »delo«, ni nič drugega kot prisotnost — v odgovoru — odsotnosti njegovega vprašanja, kot manko **njegovega vprašanja**« (LC-I-24). Kajti daleč od tega, da bi bil ta odgovor preprosto napačen, gre za odgovor na vprašanje, ki ni bilo postavljeno.

Belino torej zapolnimo s tem, da postavimo vprašanje: »Kakšna je vrednost sile dela (delovne sile)?« Kot odgovor na to vprašanje dobimo zapolnjeni stavek: »Vrednost sile dela (delovne sile) je enaka vrednosti potrebščin, nujnih za vzdrževanje in reprodukcijo sile dela (delovne sile).« Ali, kot pravi sam Marx v Kapitalu: Potem ko je klasična politična ekonomija naivno vzela iz vsakdanjega življenja kategorijo »cena dela«, se je vprašala po čemu je ta določena, t.j. po vrednosti dela. Toda s tem, ko je izpostavila določenost po vrednosti potrebščin, nujnih za vzdrževanje in reprodukcijo, je »brez svoje vednosti zamenjala območje, v tem ko je vrednost dela nadomestila z vrednostjo delovne sile, ki obstaja le v osebnosti delavca ... Rezultat, do katerega je prišla analiza, torej **ni bil v tem, da rešimo problem, kot je postavljen na začetku, marveč, da mu popolnoma zamenjamo termine**«. Sama klasična politična ekonomija ne vidi te zamenjave, ker problematika, iz katere lahko zastavimo vprašanje, na katerega je omenjeni odgovor pravičen, »ni vidna« iz njenega »horizonta«. Novi »horizont« je odprt z razlikovanjem dela in delovne sile, in odveč je pripomniti, kako izpostavitev tega razlikovanja poruši celotno zgradbo klasične ekonomije, saj edino od tod lahko razložimo izvir presežka vrednosti ter dalje eksploatacijo delavca, kar se vse prikriva iz izenačitve dela in delovne sile. To vprašanje in odgovor nanj torej nikakor ni posamičen problem, marveč se v belinah odgovora klasične ekonomije sekata dve celotni »območji«, »horizonta« klasične in Marxove politične ekonomije. Odkritje »vrednosti dela« ima torej »simptomsko« vlogo, saj z njim klasična ekonomija **proizvede odgovor na vprašanje, ki ne more biti več postavljeno v njenem horizontu**: pravičen odgovor na to vprašanje kot smo videli, poruši ves njen sistem. Pomagajmo si na tem mestu z Engelsovo primerjavo ugotovitve presežne vrednosti z odkritjem kisika:

»Priestley in Scheel sta pridobila kisik, nista pa vedela, kaj imata v rokah. Ostala sta »zapredena« v flogistonske »kategorije«; kakršne sta pač našla. Lavoisier je nato na podlagi tega »preiskal vso flogistonsko kemijo ... S tem je šele postavil na noge vso kemijo, ki je stala v svoji flogistonski obliki na glavi. Čeprav, kakor je zatrjeval kasneje, ni pridobil kisika hkrati z drugimi in neodvisno od njih, ga je vendar **odkril**, v nasprotju z obema, ki sta ga samo **pridobila**, nista pa vedela, **kaj** sta pridobila.«

Prav tako je klasična politična ekonomija »pridobila« vrednost delovne sile (ali v Engelsovem primeru presežno vrednost), ni pa vedela, kaj je pridobila, ker je ostala »zapredena v kategorije« lastnega sistema. Kot je Lavoisier tam, kjer so njegovi predhodniki »videli **rešitev**, ... videl samo problem« (Engels, predgovor k 1. izdaji Kapitala II.), tako je tudi Marx v odgovoru-rešitvi vprašanja »vrednosti dela« videl »samo **problem**«, tj. mesto, iz katerega se da omajati celoto klasične ekonomije. Tedaj ne moremo preprosto reči, da klasična ekonomija **ni videla** vrednosti delovne sile: klasična ekonomija 'jo je samo pridobila, ni pa vedela, kaj je pridobila'. V tem pomenu ni videla tega, kar je videla, tj. kar je sama pridobila. Ta novi objekt je neviden klasični ekonomiji, ker ne spada v njen horizont, v vidno polje njene problematike. Med vidnim in nevidnim je torej **nujen odnos**. »Nevidno vidnega polja v razvoju neke teorije nasploh ni **katerakoli** zunanost in tujost temu vidnemu, definiranemu s poljem. Nevidno je definirano z vidnim kot **njegovo** nevidno, **njegovo** prepovedano-videti« (LG-28-29). Vidnost ali nevidnost zadeva torej odnos polja problematike do v niem proizvedenih objektov. V tem odnosu vidnega in nevidnega se odigrava napredovanje znanosti: znanost proizvede in s tem vidi določene objekte, ki jih iz svojega horizonta hkrati ne vidi; ti objekti imajo zanjo mejno, simptomat-

sko vrednost. Pravi korak spoznanja je v tem, da za to, kar smo »pridobili«, ugotovimo, **Kaj smo pridobili**«, in s tem destruiramo celote do-
tlejšnjega vidnega polja. Edinole od tu lahko tudi razumemo »krog« filozofskega branja:

»Filozofsko branje Kapitala je mogoče le kot aplikacija tega, kar je sam objekt naše raziskave, Marxove filozofije. Ta krog pa je epistemološko mogoč le z obstojem Marxove filozofije v delih marksizma. Gre torej za to, da proizvedemo; dobesedno pa to verjetno pomeni: narediti očitno to, kar je latentno, toda to pomeni transformiramo (da bi dali neki v naprej obstoječi prvotni materiji obliko objekta, primernega določenemu cilju) tisto, kar v določenem smislu **že obstoji**. Ta proizvodnja v dvojnem pomenu, ki da operaciji proizvajanja nujno obliko kroga, je **proizvodnja spoznanja**« (LX-I-40).

»Latentno« je tisto, kar v orisanem pomenu hkrati vidimo in ne vidimo, ne-vidno samega vidnega, njegovo potlačeno. Tako znanost napreduje preko lastnih belin, tj. s prinašanjem na dan lastnega potlačenega: »prvotna materija«, v kateri »latentno« že obstoji to, kar naj se proizvede, ni sam realni objekt, marveč neki drugi diskurz, ideološki diskurz, iz katerega — kot poudarja Althusser — nujno izhaja znanost. Če bi bila »prvotna materija« realni objekt, tedaj bi spoznavna praksa le iz-vedla na dan to, kar v njem »že obstoji«, tedaj bi bila vzpostavljena kontinuiranost spoznavnega in realnega objekta: bili bi pri branju »Velike Knjige Sveta«.

Toda — kot je pozorni bralec bržkone sam opazil — tu smo se znašli v protislovju z začetkom našega spisa, kjer smo rekli, da Althusserjeva polemika proti spoznanju kot branju »Velike Knjige Sveta« meri na afirmacijo razsredičenosti objekta spoznanja (»strukture«) glede na imaginarni/ideološki diskurz: na površini Imaginarnega (našega neposrednega/»doživetega« odnosa do sveta) se Resnica ne razodeva, marveč zastira, na dan vdira zgolj v 'robvih', belinah Imaginarnega; kljub temu pa ona »že obstoji« (Althusser) 'v' imaginarnem diskurzu kot **njegovo** prepovedano-videti, **njegovo** potlačeno. Ta diskontinuiranost objekta spoznanja in ideološkega/imaginarnega diskurza torej **ne more** sovpadati z razliko objekta spoznanja in realnega objekta, ker bi to pomenilo, da objekt spoznanja »že obstoji« v realnem objektu — temeljna poteza Althusserjeve »epistemologije« pa je prav neprekoračljiva meja med »objektom spoznanja«, produktom teorijske prakse, in **realnim objektom**, ki obstoji zunaj misli v realnem svetu«:

»Ta meja je načelno neprekoračljiva, ker ni meja ničesar, ker ne more biti določena meja, saj ni nobenega homogenega skupnega prostora (duh ali realno) med abstraktnostjo pojma neke stvari in empirično konkretnostjo te stvari, skupnega prostora, ki bi dovolil uporabo pojma meje.« (LC-II-173).

Imamo torej **troje: Ideološki diskurz**, ki ga teorijska praksa »prede-la« v **objekt spoznanja**, in **realni objekt**, katerega spoznanje postane objekt spoznanja kot rezultat »predelave« ideološkega diskurza, ki ni 'objektivno spoznanje', marveč ostane določen s praktičnimi interesi. Althusserjeva polemika proti spoznanju kot branju »Velike Knjige Sveta«, afirmacija radikalne diskontinuiranosti, pokriva — v skladu z določenim nezavednim, a odločilnim strateškim računom — **obe** diskontinuiranosti, diskontinuiranost objekta spoznanja in realnega objekta ter diskontinuiranost objekta spoznanja in ideološkega diskurza. Odločilno vprašanje je odnos med realnim objektom in imaginarnim/ideološkim diskurzom; ne moremo ju zenačiti, ker bi to — kot že rečeno — pomenilo, da objekt spoznanja »že obstoji« v realnem objektu kot njegovo potlačeno/ne-vidno. S tem pa pridemo do našega problema: Spoznanje je — kot prinašanje-na-dan »Nezavednega« ideološkega diskurza — kljub diskontinuiranosti objekta spoznanja in ideološkega diskurza — pro-iz-vajanje tega, kar »že obstoji« v ideološkem diskurzu. Odgovor na vprašanje »učinka spoznanja« (tj. kako si lahko s produkcijo objekta spoznanja spoznavno prisvojimo realni objekt) s tem še ni podan, ker ostane odprto **bistveno** vprašanje: Na kakšen način lahko objekt spoznanja (ki pomeni spoznanje **realnega** objekta) »že obstoji« v imaginarnem diskurzu kot njegovo potlačeno, če pa je diskurz Imaginarnega

ideološki, tj. v temelju določen s praktičnimi interesi, spoznavno irelevanten? Konkretno, glede na Althusserjevo interpretacijo Engelsovega primera: ne, kako je Lavoisier s »predelavo« ideološkega diskurza Priestleya in Scheela **odkril** kisik, marveč, kako sta ga Priestley in Scheele lahko **pridobila, ne da bi vedela, kaj sta pridobila**. Drugače povedano: kako je imaginarni/ideološki diskurz »prvotna materija« teorijske prakse razmeščen na dvojico objekt spoznanja / realni objekt?

Tako še vedno ostane temeljna aporija Althusserjeve »epistemologije«: Z ene strani moramo radikalno zavrniti spoznanje kot prinašanje -na-dan skritega 'jedra', že pričujočega v 'stvari sami', branja pri **odprti knjigi**, kar da vse predpostavlja kontinuiranost, skupni prostor med objektom spoznanja in realnim objektom. Notranje-bistvo stvari ni nič drugega kot »**pojem, . . . ni realna**« notranjost« fenomena, marveč njegovo spoznanje« (LC-II-175), torej produkt teorijske prakse, ki »tvori proces, ki se odvija **poosem v misli**« (LC-I-51). Kako tedaj, kljub neprekoračljivosti one meje, »struktura« — proizvedena šele s teorijsko prakso — obvladuje »celoto ekonomske **realnosti**, tja do vidnih detajlov empiričnih fenomenov« (LC-II-159-podčrt. S. Ž.). Drugače povedano, zakaj Althusser iz one neprekoračljivosti meje ne naredi očitnega sklepa o »**opustitvi same teme spoznanja**« (Foucault), o vselejšnjem »mitskem« značaju spoznanja (Lacan)?

Krog ob vprašanju »učinka spoznanja«, tj. vprašanju, »s katerim **mehanizmom** proizvede proizvodnja **objekta spoznanja** prisvojitve realnega objekta, ki obstoji zunaj misli, v realnem svetu« (LC-I-77), ta krog v katerem se znajde Althusser na koncu uvodne razprave v Lire le Capital, res prebije spekularni krog ideološkega vprašanja, ki vnaprej določi (kot svoj zrcalni odsev) z družbenimi interesi določen odgovor nase, toda ne v »krog utemeljenega spoznanja« (LC-I-89), v katerem odgovor ne bi bil vnaprej določen s praktično ideološkimi interesi, marveč tako, da gre za vprašanje, ki je — kakorkoli že to zveni paradoksalno — možno zgolj iz nemožnosti svojega odgovora, tj. ki ga nezmožnost odgovora šele konstituira kot vprašanje. Ko se Althusser tu ustavi »kot pred pragom, ki ga je vendarle treba prekoračiti« (LC-I-89), si s tem že zastira, da bi odgovor na to vprašanje pomenil prekoračitev »načelno neprekoračljive« meje objekt spoznanja — realni objekt.

To zastiranje nastopi torej zato, ker bi se brez njega morali odpovedati sami temi »spoznanja«, priznati radikalno brezno neutemeljenosti produkta teorijske prakse, ki mu je edina opora lastna označevalna mreža. Do tega »latentno« pride sam Althusser, ko se mu vprašanje »učinka spoznanja« izkaže za vprašanje »mehanizma, s katerim oblika reda, določene po obstoječem sistemu objekta spoznanja, proizvedejo z igro svojega odnosa do tega sistema obravnavani učinek spoznanja« (LC-I-85), torej na ravni diskurza, kot vprašanje **diskurzivnega mehanizma**, vprašanje »**diferencialne narave znanstvenega diskurza**« (LC-I-85), brez reference do »realnega objekta«, za katerega spoznavno prisvojitve gre: **spoznanje je specifični učinek tekstualnih mehanizmov**.

»Prakso, ki je kriterij resničnosti«, Althusser dojame kot **samo teorijsko prakso**, tj. vztraja pri radikalni internosti 'kriterija resničnosti' teorije sami teorijski praksi — zato zavrne obe doslejšnji varianti marksistične utemeljitve spoznanja v praksi, »diamatsko« (kot navezavo teorije na njo vnanjo prakso, »preverjanje« v praksi po modelu prirodnih znanosti) in »praktično-kritično« (ki vztraja pri vpetosti same teorije v totalnost družbenega praxisa, od koder je teorija že sama v sebi praktična, ideološko-praktična ali emancipatorično-praktična, tj. spoznanje — po že klasični formulaciji mladega Lukacsa — spremeni sam objekt spoznanja, npr. marksizem je 'izraz nastopajočega delavskega razreda, a s samim svojim nastopom konstituira delavski razred kot revolucionarno »zasebnost«); v obeh primerih je po njemu prekoračen prag, je vzpostavljena kontinuiranost »objekta spoznanja« in »realnega objekta«.

Tukaj bi bilo seveda kaj lahko navaliti z že utečenimi marksističnimi protiargumenti, da se prav v tej neprekoračljivosti praga izpričuje

Althusserjev **teoreticizem** (ki ga — kar res ni težko pokazati — ne ukine niti kasnejša samokritika »teoreticistične deviacije«), da Althusserjevo tolmačenje internosti 'kriterija resničnosti' sami teorijski praksi zadene zgolj 'pozitivne' znanosti, ki so do svojega objekta v 'objektivni distanci', ne pa historičnega materializma kot praktično-kritično družbene znanosti: praga ne prekoračimo z naivno-empirično predpostavko vnanje točke, od koder naj bi 'primerjali' objekt spoznanja in realni objekt, prvega 'preverjali' na drugem, marveč z neposredno vpetostjo same teorijske prakse v družbeno totalnost, ki je njen 'objekt'.

Toda vse to bi pomenilo vnanjo-primerjalno kritiko, ne pa resnično 'imanentne' kritike, kritike, ki izstavi samo 'nemišljeno' svojega objekta. Drugače povedano, samega Althusserja je treba brati »simptomatološko«, najti njegove »simptome«, mesta, kjer producira »nesmisle«, ki torej pričajo, da smo — na Drugi Sceni — tisto iskano 'že proizvedli, ne da bi vedeli, kaj smo proizvedli'.

Rešitev te aporije Althusser 'proizvede, ne da bi vedel, kaj je proizvedel', s tem ko na eni strani radikalno zavrne teorijo kot »branje Knjige Sveta«, izpostavljanje bistva iz same realnosti, na drugi strani pa vseeno opredeli teorijsko prakso kot prinašanje-na-dan **že danega**, tj. kot simptomatsko branje ideološkega teksta. Proizvede s tem, ko — npr. še v Elementih samokritike — govori (ob Spinozi) o praktično-zgodovinskem človeškem svetu kot imaginarni realnosti, ki vselej že vključuje doživeti »odnos« ljudi, drugače povedano: ki že vključuje — kot neizvedljivi faktor, skozi katerega se šele konstituira — »ideologijo«. Od tod ni več težko uganiti rešitve: vpeljati je treba določen razcep v samo tisto, kar Althusserju nastopa kot »zunaj glave obstoječa realnost: Eno je že »imaginarna« realnost, tj. realnost kot del »človeškega kozmosa«, praktično prisvojena realnost, drugo je s samim nastopom »človeškega kozmosa« prebita, nemogoča realnost, katere prag je »neprestopen«: Reelno.²

Nad »imaginarno realnostjo, »doživetim« človeškim kozmosom, in ne nad Reelnim, vlada torej »struktura«. Kar pomeni, da je ta imaginarna realnost **že rezultat**, — seveda rezultat, ki, in v tem je njegov **ideološki** značaj, mesto lastne produkcije zastira — rezultat določene prakse, prav tiste prakse, ki jo Althusser **izrine** iz »kompleksnosti družbenih praks«, katere »nadomestnik/tenant-lieu/« v tem polju družbenih praks je teorijska praksa. In **katera** je ta praksa, že iz samih določitev »objekta spoznanja«, tj. »strukture«, pri Althusserju³ tudi ni težko ugotoviti: Simbolno, tj. **označevalna** praksa.⁴

² V tej »neprestopnosti« praga/meje. tj. »nemožnosti Reelnega« (Lacan), gre za samo distanco/odnos, zgubo »neposrednega zlivanja«, ki jo prinese 'simbolizacija' — gre za zgubo, ki je takorekoč 'pozitivna', ki je prav kot zguba 'dopušča-joča', tj. odpirajoča svet kot vselej že pomenljiv. Neprekoračljivost praga ima torej 'ontološki', ne 'epistemološki' pomen: prag je neprestopen, a ne zato, ker bi ontran njega bila nedostopna/nepoznatna Stvar sama, Vrhovno Dobro, premočno, oslepljujoče za naše oči, marveč zato, ker bi njegova prekoračitev pomenila zničenje vselej že pomenljivega sveta 'pred-ontološki nič'.

³ Tako piše Althusser ob različnih zgodovinskih časih različnih ravni družbene totalnosti (proti historizmu enotnega/sočasnega zgodovinskega trenutka): »prisotno-sedanje (le present) ene ravni je takorekoč odsotnost druge, in ta soobstoj neke »prisotnosti« in odsotnosti (plural) ni nič drugega kot učinek strukture vsega v njeni artikulirani decentraciji. To kar tako spoznamo kot odsotnost v neki lokalizirani prisotnosti, je prav ne-lokalizacija strukture vsega, ali točneje tip učinkovanja, lasten strukture vsega, na njene »ravni« (ki so same strukturirane in na »elemente« teh ravni.« (Lire Le Capital II-53). Takšna prepletenost odsotnosti in prisotnosti, kjer je v srži vsake prisotnosti odsotnost, kjer sama prisotnost določenega »elementa« tudi ni nič drugega kot 'križišče razlik' do ostalih »odsotnosti«, je možna zgolj v **diferencialnem**, torej **označevalnem** 'sistemu'.

⁴ Teorijska praksa nastopa kot nadomestnik označevalne, saj je edina, na kateri prebijemo polje Imaginarnega k sami Imaginarno obvladajoči »strukтури«.

Ce pa je tako, potem ne moremo več »teoretske«, tj. označevalne prakse postaviti na isto raven z ostalimi, kot enega izmed načinov 'prisivljanja' realnosti, potem je označevalna praksa na določen način **predhodna** ostalim, 'vselej že na delu' v njih s tem, da je objekt ostalih praks (tehnične, politične itd.) vselej že — v tem ko nastopa kot objekt 'človeškega kozmosa' — vnaprej 'prisvojen' z označevalno prakso, tj. 'Simboliziran', zajet v označevalno mrežo, naj gre za še tako 'divji' kamen, ki ga zagrabi 'barbar', da bi ubil žival.

Edino zato, ker je realnost vselej že prisvojena s strani označevalne prakse, tj. vključena v simbolno mrežo, v »strukturo«, jo lahko ta »struktura« obvladuje »tja do vidnih detajlov empiričnih fenomenov« — ali, kot piše Lacan:

»Gotovo da poznamo pomembnost imaginarnih vtiskov v razdorih simbolne alternative, ki dajo označevalni verigi njen potek. Nič manj pa zato ne mislimo, da tej verigi lastni zakon obvladuje za subjekt določujoče psihoanalitične učinke: to so izriv, potlačitev, zanikanje — pri čemer moramo gledati teže, ki jim pripada, pojasniti, da ti učinki tako zvesto sledijo razmeščanju označevalcev, da imaginarni faktorji kljub svoji nosilnosti posedujejo le podobo senc in zrcaljenj.« (E-11) S tem pa so »označevalne preместitve« in ne imaginarno-realni faktorji tiste, ki »določajo subjekte v njih dejanjih, v njih pripravnosti, v njih upiranjih, v njih zaslepitvah, v njih uspehu in usodi, ne upoštevaje njih prirojene zmožnosti in njih družbene pridobitve, ne glede na značaj in spol« (E-30).

Tako se nam **dvojica** »objekt spoznanja« / »realni objekt« pretvori v Lacanovo **trojico** Reelno/Simbolno/Imaginarno; poleg Simbolno/Reelno je »neprekoračljiv« zato, ker se s to neprekoračljivostjo šele konstituira samo Simbolno kot 'autonomni' arbitrarni/diferencialni red brez opore v 'stvari sami' — krog, v katerem se znajde Althusser, je v svoji osnovni razsežnosti prav ta krog brezupnosti »strukture«.

Ta **dualna relacija** objekta spoznanja in realnega objekta, ki zastira/nadomešča **trojico** Reelno/Simbolno/Imaginarno, je potemtakem Althusserjevo lastno nerazrešeno jedro/vozel Imaginarnega, njegova lastna ideoložnost.

Sama Althusserjeva razlika »objekt spoznanja« / »realni objekt« je naddoločena zgotitev **dveh** razlik, razlike Simbolno/Reelno in Simbolno/Imaginarno, tj. tisto, kar mu nastopa kot **realni objekt**, ki obstoji zunaj misli, v realnem svetu«, s svojo homogenostjo maskira, da gre za **dvoje**: za »**Reelno**« kot tisto »nemogoče«, tj. tisto, katerega prag je neprekoračljiv z nastopom Simbolnega, in za »**realnost**« kot »doživeto« /Imaginarno, nad katero vlada »struktura« »tja do vidnih detajlov empiričnih fenomenov« prav zato, ker je že prisvojena s strani Simbolnega, 'Simbolizirano'.

V tem — strogem — pomenu lahko Althusserju očitamo epistemologizem', namreč epistemologizacijo **označevalne** prakse, potlačitev njenega 'ontološkega' pomena (da se skoz njo šele 'konstituira' sama nam najbolj vsakdanja 'vnanja realnost'). Kajti, kot že rečeno, v sklopu družbenih praks, ki jih našteje Althusser (teoretska, tehnična, ideološka, politična...) pripade teoretski praksi posebno mesto, ona reprezentira neko parkso, ki je v tem sklopu izključena, tj. označevalno prakso: »proizvodnja **objekta spoznanja**« (tj. »strukture«, Simblonega), ki je »prisvojitev **realnega objekta**, ki obstoji zunaj misli, v realnem svetu«, ni nič drugega kot **sam proces simbolizacije dotlej zunaj-simbolnega realnega**.

Tu bi morala intervenirati stroga marksistična analiza: Althusserjeva potvorba lastne Resnice seveda ni praktično »neutralno« dejanje, marveč je vanj vmeščena/investirana zelo določena **politična** 'energija': ta 'potvorba omogoči Althusserju, da zavzame abstraktno vzgojiteljsko pozicijo **razcepa** med množicami, ki sicer 'delajo zgodovino', a žive v

Imaginarnem, spregledajo domet lastnega dejanja in med 'vzgojitelji' (teoretiki, Partijo).⁵

Tako lahko upravičeno rečemo, da je Althusserjeva misel v osnovi nezdržljiva s temeljno marksovsko enotnostjo teorije in prakse; njunega razcepa pri Althusserju ne premagajo niti zadnje »autokritike«, še v »Odgovoru Johnu Lewisu« beremo o ljudeh kot zgodovinsko-dejavnih individuih:

»Oni delujejo v določitvah in pod določitvami **oblik obstoja** historičnih družbenih razmerij produkcije in reprodukcije ... Toda treba je iti dalje. Ti dejavniki so lahko dejavniki edinole če so subjekti. Odnosi produkcije in reprodukcije nujno vsebujejo kot **integrirajoči** del to, kar je Lenin imenoval »(pravno-)ideološka družbena razmerja«, ki za svojo »funkcioniranje« nalagajo vsakemu individuumu-dejavniku obliko **subjekta**«.

S tem Althusser izstavi nezvedljivost preloma med individui kot **zgodovinsko-delujočimi** in mestom **teoretične** prakse, ki proizvede strukturalni sklep in tako prebije ideološko polje: v **politični** praksi se ljudje nujno obnašajo kot subjekti, kar pomeni, da je za to raven konstitutivna imaginarno-ideološka (**samo**)zaslepljenost za domet lastnega dejanja, domet, ki se odloča na »Drugi Sceni« **»oblik obstoja** historičnih družbenih razmerij produkcije in reprodukcije«, tj. na sceni »strukturalnega sklopa »procesa brez subjekta«.

Tako kot so po Althusserju prav obravnavane beline, prazna mesta Ricarda, Smitha itd. tiste, ki jih določajo za **ideologe** (meščanske družbe), tako moramo reči tudi za Althusserja, da ga prav njegove beline (ob vprašanju »učinka spoznanja«) določajo za ideologa: skozi njega vdr ves sklop, ki ga ponavadi imenujemo 'dogmatizem', 'objektivizem' itd., skozi njega mu je omogočeno 'igrati politično igro'. S tem seveda nikakor ne trdimo, da je ta Druga Scena, 'resnica' Althusserja, združljiva z revolucionarnim marksizmom: Da je samozaslepljenost konstitutivna za raven subjektov-dejavnikov družbene prakse, da »množice živijo v Imaginarnem«, to je postavka, ki velja tako na ravni Althusserjevega samorazumetja **kot** na ravni njegove »resnice«, Druge Scene.

Odločilna razlika leži v Althusserjevem 'objektivizmu' zatoru preloma Reelno/realnost, tj. »simbolne kastracije« (Lacan), ki vzpostavlja subjekta Simbolnega, označevalca, subjekta, za katerega je konstitutivna omenjena »neprekoračljivost praga«, »nemožnost Reelnega«. Zato se Althusserju »struktura' 'objektivira', zato mu kot raven, ki prebije polje Imaginarnega, nastopi '**objektivno' spoznanje**, ne pa skustvo (označevalne) **resnice**, (razsrediščenega) **mesta samega subjekta**. (označevalca). S tem je zgubljena 'eksistencialna', nas-same-zadevajoča, 'praktična, raven, tako da Althusser s pristankom na pozicijo vnanje vrednosti celo že »krpa« odločilno razsežnost »strukturalističnega pesimizma«.

Ta strukturalistični pesimizem, točneje: skustvo tega, da je subjekt »imaginarnega« / »doživetega« (v Lacanovem pomenu: subjekt, ki se giblje v dualnih/spekularnih relacijah subjekt-objekt, jaz-ti ideal-realnost itd.) vselej 'okoli prinešen', da mu vselej — ne zaradi empirične nujnosti, marveč 'konstitutivno' — uide nezavedni 'račun' označevalčeve »zvijače«, ta »pesimizem« **nikakor** ni prienačljiv — kot se to običajno počenja — objektivizmu, tj. ni ga za razumeti tako, da je subjekt omejen na doživeto »površino«, da ga »za njegovim hrbtom« obvladujejo 'obejktivni nezavedni mehanizmi' — mehanizmi, ki jih pač tematizira sam »strukturalist« iz stvari sami izvzete, nadrejene pozicije meta-govorice. Kajti — in tu Althusser zapade ideološki mistifikaciji — raven »strukture« nikakor ni »asubjektivna«, označevalna struktura je samo mesto, od koder subjekt govori (je govorjen): prav v naddoločenosti kot prekoračitvah/kršitvah 'objektivnega' klasifikatoričnega reda obče-

⁵ Althusserjev 'dogmatizem' je ena varianta zastiranja lastne resnice »strukturalizma«, druga temeljna bi bil Lavi-Straussov ne-zgodovinski esteticizem.

ga/posamičnega se v označevalec **vpíše subjekt**, in prav te kršitve so **označevalec**; tako lahko Lacan z ene strani postavi enačaj: »naddoločenost se pravi simbolna določenost«, z druge strani definira označevalec kot tisto, kar »reprezentira subjekta za drugi označevalec«. To, kar definira 'pozicijo strukturalista', zato ni objektivna vednost, marveč še kako 'eksistencialno' skustvo razsrediščenosti samega mesta, od koder govorimo, glede na nas same; »imagirani« subjekt je obratno vselej že »objektiviran«, konstituiran skozi »imagiranrno identifikacijo«, ki zatre 'eksistencialno' raven mesta samega subjekta.

Nezavedno, »struktura«, zato nikakor ni prienačljiva 'odtujeni zgodovinski substanci', ki kot mrtvo vlada nad živim subjektom in ki naj si jo v aktu razodtujitve »prisvoji«. Ni prienačljivo, kajti **njen subjekt**, »subjekt označevalca«, obstoji edinole skozi vpis v razsrediščeno mesto Drugega, ali, kot pravi Lacan: ek-sistira edino skozi in-sistiranje označevalne verige. Ukinitev te razsrediščenosti bi bila predvsem ukinitiv samega subjekta, subjekta označevalca, ki je potemtakem **dvójno** razsrediščen: ne le da je 'drugje' glede na imaginarni subjekt, marveč je hkrati takorekoč 'razsrediščen glede na samega sebe', tj. njegovo lastno mesto, od koder govori, je glede nanj razsrediščeno.

Vsa Althusserjeva »samokritika« od leta 1967 dalje, katere središče je obsodba lastne »teoreticistične deviacije«, zato pravzaprav ni drugega kot nekak »povratak potlačenega«, prikrita vpeljava **subjekta** v obliki 'politizacije' filozofije kot »Epistemologije«, tj. njene definicije kot reprezentanta politike, razredne borbe, v polju teorije ne zgolj »teorije teoretske prakse«. Nenad Miščević je lepo pokazal, kako v **Leninu in filozofiji** sama filozofija zavzame mesto subjekta Nezavednega, tj. označevalca: kategorije, s katerimi jo določi, (ponavljanje, sled itd.) so kategorije Nezavednega, in sama njena definicija (filozofiji manjka njen lastni objekt, ona zgolj re-representira politiko v polju teorije in vice versa) ponovi Lacanovo definicijo označevalca kot tistega, kar re-representira subjekt za drugega označevalca. K temu lahko pripomnimo zgolj to, da Miščević izvrši pomenljiv premik: Lacanu označevalec reprezentira subjekt za drugega označevalca, Althusserju pa filozofija politiko za teorijo — mar ni tedaj filozofija v položaju **označevalca** in ne subjekta? Upoštevač novejšo Althusserjevo definicijo filozofije kot reprezentanta razredne borbe v teoriji ter upoštevač to, da Althusserju kot edini »subjekt« (v narekovajih) zgodovine nastopi razredna borba, bi tedaj lahko opredelili filozofijo kot označevalca/gospodarja, S₁, ki reprezentira subjekt/razredno borbo v polju teorije/vednosti, S₂: diskurz gospodarja v polju teorije (npr. v obliki ideološke-teološke 'utemeljitve' posebnih znanosti), ki maskirano odraža interese razredne borbe.⁶

In od tod bi bilo kaj lahko pokazati, da so **vse** poteze Althusserjeve misli, ki spominjajo na 'dogmatizem', diamata, prav rezultat 'potvorbe', spregledanja dometa lastnega dejanja. Zato lahko sistematično pokažemo, kje je prekratka običajna kritika Althusserja, ki — če izvzamemo naddoločenost, ob kateri gre ponavadi za preprosto nerazumevanje — nasede prav tej Althusserjevi lastni 'samoprevari', ki mu očita abstrakten epistemologizem, pozitivistični pluralizem praks (kjer da gre v zgubo marksovska enotnost Praxis-a), objektivizem, ki da ne more rešiti vprašanja subjekta, in abstraktno vzgojiteljsko pozicijo vnanje vednosti (ki da je Marx z njo opravil že v III. tezi o Feuerbachu) — a le zato, da bi ob tem nastopajoče beline zapolnila s 'tradicionalnimi' odgovori.

Pravo soočenje poteka drugje: med Lacanom ('resnico' Althusserja) in marksizmom. Brez Lacana Althusserja dobesedno **ni mogoče razumeti**,

⁶ Vse to seveda še vedno ostane »povratak potlačenega«, ne da bi prodrli v Drugo Sceno: sama »struktura«, »Objekt spoznanja«, še vedno ni navezana na re-representacijo subjekta, ostane v razcepju **filozofije**, ki re-representira razredno borbo, in znanosti, kot »objektivnega spoznanja.«

ker enostavno manjka tisto 'ozadje', od koder Althusser dobesedno šele **dobi pomen**, edinole od koder je mogoče razložiti 'nesmisel', simptome, ki jih proizvede.⁷

Pravo soočenje je: marksovski pojem družbene prakse/označevalna praksa, subjekt družbene prakse/subjekt označevalca itd.

Tukaj pa se moramo ustaviti, »kot pred pragom, ki ga je vendarle treba prekoračiti«.

LITERATURA:

L. Althusser: Pour Marx (Paris 1965) (PM); Lire le Capital I-II (Paris 1967) (LC); žepna izdaja (LC) (Maspero 1968); Réponse a John Lewis (Paris 1973); Elements d'autocritique (Paris 1975). J. Lacan: Ecrits (Paris 1966) (E). K. Marx: Kapital I-III, z Engelsovimi predgovori (Dietz, Berlin 1966—1968). J.-A. Miller: Action de la Structure, v Cahiers pour l'Analyse 9 (Paris 1968). N. Miščević: Marksizam i post-strukturalistička kretanja (Rijeka 1975).

Postopek je pripravil s tem, da pacient pred osebnim razgovorom polke terapije sistemno samozapletenost. Pacient je sprejet v posteljo, pač, če nima nikakršne urgovane nevarne ovlačbe in če ne spada med težke psihotike. Ko pristane očitajno zaključne pregleda in psihološke teste, dobi vrnjeni materialni zato pripravljeno gladi cigarete, alkohola, namil in kopalni omiljivi hove in tati ter vprašalnik o njegovih pričakovanjih. Nisati mu je sporočeno, da v času intenzivno sredinske terapije ne bo smel ničesar delati, delati v ožjem pomenu besed. Lektor je naj se le sliši s seboj, izkušnjejo se pred začetkom neposredne terapije je pacient poslan v hotelsko sobo in tam izoliran. Do prve ure terapije naslednjega dne sobe ne sme zapustiti, ne sme khati, ne sme poslušati radija ali gledati televizije, ne sme telefonirati. Soba pa pusti. Če terapevt prečita, da bo pacient med terapijo tudi močan odpor, mu prepove tudi vnanje. Zanimi tega je pacient postu tudi terapije utruden in vrtavčin. Tudi ne ve, kaj ga bo čaka. Tudi ko je že splošč, potem ko se ga je nekaj minut pustilo čaka v predstvi, da je napetost v njem že narasla, ko je v zaključni sobi leži na kavču, svede na hrbtu, se njegov obrambni mehanizem že naprej razkrajati različni moči roke in noge. Nato mora začeti pogovorno o svojih težavah, pravičnem pa o svojem otroštvu. Na v svojem priporočevanju namena izpovedovanju pride do najbolj bolečih točk svojega otroštva, mu je ukazano, da naj določa globoke in močne in da naj skozi občutek bolečine izrazi in iztraja. Če postane dihanje vseeno avtomatično, ga terapevt silijo klič na pomoč ali mamo! Ko je parni prigan da tega, da se detajsko stoji, da se očitajno pravi soto, njeguje. Če se potem, po kakšnih nekaj minutah, skozi pacient začne v intelektualistično razpravljanje, se ga spet povrne v bolečini situacijo njegove praznosti. Če postane govornik potihni, se mu skuša, da mora biti glasen. Če obrate glavo ali se skozi gladi, se mu prepove tudi to. Da božjih občutkov ne bi pogledal, mora imeti usta odprta. Vse določa se obravnava, dokler pacient ne zmene volje in je oster natanj v katerikoli sobi. Drugi dan se vse začne znova. Pacient ne sme vrniti čim več bolečih doživeti in čim bolj zgodnjih iz svojega otroštva, t. j. vstopi navezanost do starov. Naj jih znova počuje. Dokler ne začne, se mu je briščno priznala mati, volje: sovražnik je... sovražnik je... Terapevt spodbuja: dajta, dajta, ne zadrižate se! Pač, vpraš je bolj, verjeto skozi potoneč, začne me...

⁷ Tako kot pravi Lotman, da je enostavnost višja oblika zapletenosti, ker deluje že na »fonu« zapletenosti, tako je tudi Althusserjeva »enostavnost« veliko bolj »zapletena«, če ga hočemo zvesti na samo to »enostavnost« in spregledamo njeno »posredovanost«, moramo nujno izvršiti strahovito 'redukcijo'.

Psihoterapija, kakršno je vpeljal Janov, doseže svoj vrh, čeprav še ne tudi konec, v prvinskem, izvornem kriku: prakriku. Prvinski krik da je tista prelomna točka, na kateri se zlomi **simbolična** borba. Iz tega zloma da vodi odprta pot, na kateri bo zmogel pacient stopiti na **realna** tla. Prakrik da je prevladanje prabolečine, prvinske bolečine, ki jo je pacient nosil v sebi, ne da bi se je zavedal. Če bi se je zavedal, bi bila to zanj neznozna bolečina. Zato da jo ob trenutku zavedanja, ki pa sam ni pripravljen, s strani pacienta, na zavesten način, preseže z nečim prav tako neznoznim: s prvinskim krikom.

Postopek, ki privede do prakrika, je dejstvo, kakor je neko dejstvo tudi prakrik sam. Pravzaprav krik, kajti s tem, da ta krik imenujemo prakrik oziroma prvinski krik, temu kriku že damo določen pomen. Preden preidemo k dekonstrukciji pomena, ki ga temu kriku daje Janov, naj torej najprej povzamem njegov opis psihoterapevtičnega postopka.

Postopek je pripravljen s tem, da pacient pred osebnim razgovorom pošlje terapevtu pismo samopredstavitve. Pacient je sprejet v postopek, če nima nikakršne organske možganske poškodbe in če ne spada med težke psihotike. Ko prestane običajne zdravniške preglede in psihološke teste, dobi pismeni material: listo prepovedi glede cigaret, alkohola, mamil in tablet proti bolečinam ter vprašalnik o njegovih pričakovanjih. Hkrati mu je sporočeno, da v času intenzivne tritedenske terapije ne bo smel ničesar delati, delati v ožjem pomenu besede. Ukvarja naj se le sam s seboj. Štiriindvajset ur pred začetkom neposredne terapije je pacient poslan v hotelsko sobo in tam izoliran. Do prve ure terapije naslednjega dne sobe ne sme zapustiti, ne sme brati, ne sme poslušati radia ali gledati televizije, ne sme telefonirati. Sme pa pisati. Če terapevt pričakuje, da bo pacient med terapijo nudil močan odpor, mu prepove tudi spanje. Zaradi tega je pacient prvo uro terapije utrujen in vznemirljen. Tudi ne ve, kaj ga še čaka. Tudi ko je že sprejet, potem ko se ga je nekaj minut pustilo čakati v predsobi, da je napetost v njem še narasla, ko že v zatemnjeni sobi leži na kavču, seveda na hrbtu, se njegov obrambni mehanizem še naprej razkroja: razširiti mora roke in noge. Nato mora začeti pripovedovati o svojih težavah, predvsem pa o svojem otroštvu. Ko v svojem pripovedovanju oziroma izpovedovanju pride do najbolj bolečih točk svojega otroštva, mu je ukazano, da naj diha globoko in močno in da naj skuša občutek bolečine izstisniti iz trebuha. Če postane dihanje vseeno avtomatično, ga terapevt sili: kliči na pomoč ata mamo! Ko je pacient prignan do tega, da to dejansko stori, sledi običajno potok solza, hlipanje. Če se potem, po kakšnih petih minutah, skuša pacient zateči v intelektualistično razpravljanje, se ga spet povrne k bolečim situacijam njegove preteklosti. Če poskuša govoriti potihem, se mu ukaže, da mora biti glasen. Če obrača glavo ali se skuša skrčiti, se mu prepove tudi to. Da bolečih občutkov ne bi pogoltnil, mora imeti usta odprta. Vse skupaj se obnavlja, dokler pacient ne zmore več in je poslan nazaj v hotelsko sobo. Drugi dan se vse začne znova. Pacient naj se spomni čim več bolečih doživetij in čim bolj zgodnjih iz svojega otroštva, tj. iz svoje navezanosti do staršev. Naj jih znova podoživi. Dokler ne začne, če mu je bolečino prizadela mati, vpiti: sovražim jo... sovražim te... Terapevt spodbuja: dajte, dajte, ne zadržujte se! Pacient vpije še bolj, verjetno skoči pokonci, začne neobvladano biti okrog sebe in tepetati. Ko je povsem izčrpan, preutrujen, da bi sploh še mogel govoriti, je za ta dan končano. Tretji dan je pa-

* Arthur Janov, Der Urschrei, Fischer, 1975

cient ves izmučen že na začetku, pogosto že začne z jokom: vsega tega ne morem izdržati, ne bom vzdržal. Terapevt ne popusti. Podoživetja se gostijo in zgoščajo. Predpradoživetja se zbirajo v dejanska pradoživetja in nazadnje v temeljno prvinsko doživetje, pradoživetje temeljne bolečine, ki jo je pacientu v otroštvu prizadel eden izmed staršev: ga pretepal, pustil samega in podobno. Podoživetje prabolečine, ko se sedanje doživljanje izenači z doživljanjem v preteklosti, ki pa takrat največkrat ni moglo na dan, doseže vrh v prakriku, s katerim se pacient prebudi iz nekakšne kome. Prakrik je prvinski, v svoji grozljivosti nezamenljiv. Krik celega telesa: trebuh trepeta, prsi se dvignejo in spustijo, noge se skrčijo in popustijo, glava, ki je nihala sem in tja, se umiri v kriku odprtih ust. Kot da se je krik odtrgal od telesa. In vse se umiri. Sprostitev skrajne napetosti. Marsikomu se ob tem spremeni glas: postane polnejši, umirjenejši; medtem ko se mu je ob stopnjevanju podoživljanja prabolečine govorjenje pootročilo in se mu je glas morda izenačil celo z glasom dojenčka. Po tretjem dnevu ali katerem izmed naslednjih, kajti čas do prakrika ni vselej enak, delata pacient in terapevt na vzbujanju preostalih pradoživetij, da bi pacient podoživel vse svoje prvinske bolečine. To se nadaljuje tudi po dokončanju primarne terapije, v okviru grupne terapije, ko se pacient navaja izražati svoja občutja pred drugimi ter poteka zato na kraju med njimi tudi razprava o doživetjih poedincev. Po letu dni tudi grupna terapija ni več potrebna in opravi pacient svoja zadnja podoživetja prizadetih bolečin iz otroštva, tj. družinskega življenja, doma sam.

Popolna ozdravitev je po Janovu dosežena, ko je nevrotik prehodil vzvratno pot rasti svoje nerveze, sicer pa dan ozdravitve ni nikakršen poseben dan. Irealno življenje nevrotika, ki se je poprej izražalo npr. v vse mere presegačem kajenju, pitju, v spolni in vsakršni drugi nenasitnosti, je postalo realno, tj. normalno.

Prakrik je za Janova izraz bolečine, razprtje potisnjene in zakrite temeljne bolečine, ko je otrok spoznal, ne da bi zmožel to reflektirati, da ga starši nimajo radi zaradi njega samega: da mu ne pustijo biti to, kar je. Tako da je otrok, ki te temeljne bolečine ni mogel ne smel pokazati, ker se je bal, da bi izgubil še tisto ljubezen staršev, ki in kakršna je bila, postal nekaj istovetnega s to svojo bolečino. Zato da podoživetje izvorne bolečine tudi nikakor ni boleče, marveč predstavlja antitezo, olajšanje in užitek, saj je bila dosežena sprostitev občutkov (čustev), ki doslej niso bili spoznani in pripoznani.

Janov izhaja iz teze, da se človek rodi kot on sam: realen in normalen; le **traumatično**, nenaravno rojstvo je lahko traumatično in s tem vzrok nerveze: tesnobe. Nevrotični proces se začne, če dalj časa dojenček ne more priti do zadovoljitve primarnih potreb ali je v zadovoljevanju prikrajšan. Nezadovoljene potrebe dojenček potlej simbolno nadomesti s simbolističnimi potrebami: najprej npr. z uriniranjem, ko odraste npr. z nimfobijo. Razcep med realnimi, zlasti primarnimi potrebami in med simbolističnimi potrebami da je izvor nevrotičnega zadovoljevanja ali samozadovoljevanja. Simbolično zadovoljevanje je jedro nerveze: bega, seveda irealnega, od neznosne psiho-biološke bolečine ali bolečin. Realne potrebe so vse naravne potrebe, ki jih otrok sam ne more zadovoljiti. Odvisen je torej od staršev, zlasti od matere in ljubljen je, če mu starši oskrbijo zadovoljitev njegovih realnih (naravnih, normalnih) potreb; zaradi njega samega, ne pa zaradi svojih potreb. Prabolečina se vtisne v otroka, če se od njega zahteva preveč (da naj bi se kar naprej sam igral) ali če se mu daje premalo (da se ne igra z njim, se ga ne boža itd.), pri čemer pa mora otrok svoja čustva zavestno zatajevati, češ; ne bom ljubljen, če bom resnično to, kar sem. Zato se ne obnaša tako, kakor bi bilo njemu všeč, marveč tako, kakor želijo starši. Naprezanje otroka, da bi bil ljubljen za vsako ceno. Tako preneha biti integriran in harmoničen človek: postane razcepljena osebnost. Trenutek, v katerem je otroka preblisnilo spoznanje, potem ko je doživel že vrsto malih zanj bolečih scen, je trenutek velike primarne, raz-

krite pa takoj potisnjene resnice njegove primarne osamljenosti, tj. primarne neljubljenosti. Je trenutek poroditve nevroze, ko se otrok zave, da mora, če naj bi bil upoštevan, zavreči del samega sebe; ni treba, da bi bil ta trenutek dramatičen že sam na sebi. Dovolj je, če mati reče otroku ko je ne uboga: nisi priden, nimaš me rad. Gre za to, da se je v tem trenutku vsega že dovolj nabralo. Gre za pomen dogodka. Otrok bi v tem trenutku rad zakričal, toda se ne upa. Prakrik v psihoterapevtičnem postopku da je potlej podoživetje in izživetje te potisnjene želje. S čemer da je v temelju zamajan in načet tudi irealni sistem irealnih, simbolističnih, tj. nevrotičnih potreb. Pacientu se je odprla možnost prepoznanja resničnih, realnih potreb, da si bo želel tega, kar realno rabi, ne pa simbolističnih nadomestkov. Da odpravi razcep med željami in potrebami, ki prav zato, ker so bile irealne, niso mogle biti nikdar zadovoljene.

Kakšen je tedaj realen, zdrav človek? Normalen človek je tisti, navaja Janov, ki ni razdvojen v samem sebi: ki si iz samega sebe ne skuša napraviti nekaj drugega, kot realno je. Če je torej zadovoljen sam s seboj. Živi za sedanjost in v sedanjosti. Če se za nekaj bori, mu je uspeh važnejši od borbe same. Ne rabi dodatnih ovir in vnanji svet, spreminjanje tega sveta ne služi za izgovor, da bi prekril svoj notranji svet, svojo notranjo razrvanost. Zato ne živi prenapeto, marveč umirjeno: ne reagira niti premočno niti preslabotno. V vsem je zmeren. Zase ne zahteva prevelike pozornosti. Drugim daje zmerna priznanja. Je zadovoljen tam, kjer je, in s tem, kar ima. Niti ni v preveliki skrbi zaradi prihodnosti niti ni stalno obremenjen s svojo preteklostjo. Svojo energijo troši za realne cilje, ne pa v borbi za irealno in neuresničljivo. Druge pusti na miru in tudi sam želi, da ga drugi ne motijo. Stvari pušča, kakršne so, ker ve, da vnanje zadeve niso tisto najpomembnejše. Predvsem pa se realni oziroma normalni človek ne povezuje za dalj časa z nenormalnim oziroma irealnim. Skratka: vse in vsakomur dopušča biti to, kar je. Zato se ne počuti odtujenega: tistega, kar želi, ne meša s tistim, kar rabi. Ima pravzaprav kar enostavno potrebe, ker hoče to, kar rabi, ne pa kakšnega simbolnega nadomestka. Dela to, kar je treba, ne pa to, kar naj bi moral. Najstvo mu je tuje. Zato se tudi ne sprašuje po smislu življenja. Se ne zateka v filozofijo, ker ima smisel že njegovo realno življenje. Zato nima občutka, da mu nekaj manjka. Ve, da smisel ni nekaj, kar je treba najti, marveč ga je treba le občutiti. »Normalno je enostavno to, kar delajo normalni ljudje — ne pa si nenehno kopati jamo, da bi se izvlekli iz nje.« Zdrav realni človek ve, da je živ in da živi, več ne potrebuje. Biti je čutiti. Ne pa čakati: govoriti zaradi govorjenja, pisati zaradi pisanja itd. Prav zato je treba nenormalnega človeka, nevrotika podvreči nasilju, ker sicer ne bo prišel do odkritja tega, kar v resnici je. »Primarna terapija je revolucionarna, kajti vključuje razbitje nevrotičnega sistema z nasilnim prevratom.« Pustiti biti pomeni torej biti nepopustljiv.

Zadnji stavek je kajpada že moja interpretacija. Interpretacija totalnega razkoraka med faktičnim postopkom in imaginarnim ciljem Janove »nove poti v psihoterapiji«. Razkorak faktično ni navzoč, kajti faktično obstaja seveda le nasilje terapevta nad pacientom. Ta nasilnost, ki je lastna vsaki ideologiji »pustiti-biti«, odkriješ pa jo po tem, da razglaša svojo brezprizivno vednost o tem, kaj je stvar sama, kaj je realno kot tako, je torej ravno zato tako zakamuflirana, ker svoje nasilje javno kaže in ga izvaja, toda v imenu nenasilja. V imenu **nasilja**, se zdi, nasilje ni mogoče.

Zakaj ne? Najti odgovor na to vprašanje bi pomenilo najti hkrati že tudi odgovor, zakaj se ljudje prostovoljno prepustijo »zdravljenju«, izvajanju nasilja nad seboj. Zakaj jim je mučenje užitek.

Formalno na vprašanje ni težko odgovoriti: mučilna terapija je očitno še zmeraj manj neznosna, kot je neznosno samomučenje oziroma samomučenje je bilo tako nevzdržno, da je bil prehod na mučenje po drugem povezan z razbremenitvijo in olajšanjem. Predvsem pa je tu obljuba. Obetanje življenja brez razdvojenosti, brez bolečine nenasitnosti

in nezadovoljenosti, kakršno da je življenje normalnega (realnega) človeka: duševno zdravega človeka.

Toda ali ne vnaša ravno takšno obetanje razdvojenost v človeka? Ali ni postal človek nevrotik in s tem pacient (bolnik) ravno zato, ker mu je bila vsiljena podoba normalnega človeka, s katero se ni mogel identificirati? Ni vzrok nevroze in hkrati simptom nevroze ravno teorija o zdravem človeku, o razliki med normalnim in nenormalnim človekom?

Ce je prvinski krik krik prvinskosti, tedaj je tudi prvinska bolečina bolečina prvinskosti, bolečina zaradi prvinskosti, ki je ni. Prakrik ni izraz prabolečine, marveč krik zaradi njenega manka. Neznanski krik se porodi na presečišču samomučenja in mučenja po drugem, ko se bolečina spominjanja kot spominjanje bolečine ne dopolni in ne dopolni, ko rešitve ni in ni. Mučenec, izmučen do kraja, doživi antiorgazem. Prevesenje skrajne bolečine v slast: uživanje bolečine. Ko zmeraj bolj prepoznavna, da ga ni bilo in da ga nikjer ni kot realnega; ko se bolj in bolj bliža neznosni grozi zgolj nič, ki jo lahko parira le rast prav tako neznosne bolečine, mu terapevt z zmeraj bolj zagnano silovitostjo ukazuje: kliči na pomoč ata, mamo! Tako mu vsilil prepričanje, da sta za vso njegovo bolečino, za praznino, pred katero se je znašel, kriva starša. Iz primera Gary, ki ga navaja sam lanov: »V trebuhu sem čutil bridko razoračanje in praznino, ker me mami ni nikdar izpolnila s tem, kar sem rabil.« Praznino naj zamaši sovraštvo do staršev.

Sovraštvo do primarnega osebnega sovražnika bo torej tisto, kar bo dajalo identiteto ozdravljenemu, takoiimenovanemu realnemu (normalnemu) človeku. Nekoga moraš sovražiti. Sicer nikogar ne moreš imeti rad, predvsem pa ne samega sebe. Gary na koncu terapije: »Zadošča mi vedeti, da se je moje življenje spremenilo na bolje, kajti zdaj je realnejše in bo vsak dan bolj realno, zakaj kolikor bolj občutim zlo in pokvarjenost in sovražnost in zdvomljenost, toliko bolj čutim samega sebe kot dobrega, čistega, ljubečega samega sebe, prijetnega in ljubeznipolnega.« Potisnjeno jedro teorije »pustiti-biti«, teorije bitnostne ljubezni, je sovraštvo. Potisnjeno, ker je to sovraštvo predvsem sovraštvo do lastnega manka. Imaginarno mašilo, kakršen je na sovraštvu do drugega grajeni erotizem, zato lahko povzroči le podaljšanje in poglobitev nevroze: »Dnevi, kakršni so tile, so žalostni, kajti pred oči mi privajajo veliko laž, ki je bila storjena meni, mojim bratom in mojim sestram in vsemu človeštvu. Tu enostavno ni nič, sploh nič. Veselim se, da posedujem sproščenost občutenja nič. Zakaj če bi bil še zelo bolan, bi se boril zato, da bi občutil nek smisel, bi se boril zato, da bi za moje meni darila prinašajoče otroštvo našel priznanje, bi se boril zato, da bi dobil ljubezen, ki je zame ni nikdar bilo, bi se boril zato, da bi ostal bolan. Nič ni zelo razveseljivo. Nič ni razveseljivo. Tako je za zdaj.« Tako je zapisal Gary zadnji, sedemnajsti teden terapije, seveda v glavnem pod sugestijo Janova. Nič, o katerem piše, je nič, je praznina: nihče me nima rad, že mami in ati nista ljubila mene, marveč le samega sebe. Janov ga je torej pred prepadom zgolj-niča zadržal tako, da ga je potisnil pred imaginarni nič, nič z določeno masko: nič ni zgolj-nič, marveč nič starševske ljubezni; človekova samotnost ni samotnost človeka, marveč **osamljenost po krivdi** staršev. Zato Garyevo občutenje nič ni nikakršno prestajanje groze zgolj-niča, temveč le nulta-točka na prehodu iz nevrotične ljubezni k nevrotičnemu sovraštvu staršev: temelju imaginarnega smisla življenja.

Janova nova pot v psihiatriji je potemtakem le še ena izmed poti zamenjave enega imaginarnega smisla z drugim, enega imaginarnega življenja z drugim, kar kajpada sovпада z zagotavljanjem, da je to drugo življenje zdaj zares in dokončno realno (normalno) življenje. Ker ločuje le med realnim in simbolnim, pri čemer mu simbolno pomeni toliko kot imaginarno, Janov spregleda, da je oboje, tako tisto, kar ima za realno, kakor tisto, kar ima za simbolično nadomestilo realnega, nekaj imaginarnega: nekaj, kar v vsakem primeru neznosno grozi zgolj nič, prenaša na neko sovisnost bolečine in spomina. Obrat od bolečine spominjanja v spominjanje bolečine in potrjevanje sedanjosti: vsekakor

premik, uspešen obrat znotraj istega. Povratnikov v mučilnico primarne terapije po vsej verjetnosti res ni, toda takšno uspešnost kaže vsakršna nasilna terapija. Zlasti če ji uspe prepričati, da vse trpljenje izhaja in je potrebno zaradi takšnega ali drugačnega evidentiranega ali neevidentiranega sovražnika. Vendar imaginarna ozdravitev imaginarne bolezni, s čemer ni rečeno, da to ni faktična bolezen, ki boli, nevrozo reproducira.

Razširjena reprodukcija nevroze, ki zmeraj bolj zajema, kolikor niso poklicani že prav po njej, tudi same terapevte, vzpostavlja novo družbeno hierarhijo: terapevti, superterapevti, terapevt-super, ki se ukvarja z metaterapevtskimi problemi in sprejema v svojo terapijo in svojo šolo kandidate za superterapevte.

Eksistenca in konkurenca različnih šol sta seveda predpostavljena. Tekmovanje v graditvi imaginarnih svetov naj bi bilo dokaz realnosti vsaj enega izmed njih. Temelj vse zadeve je ob tem seveda predpostavka, da tisti, ki nudi odpor, spada med bolnike ali pa med sovražnike, ki pa so v bistvu le zakrknjeni in neozdravljivi bolniki.

Kraj metafizičnega sveta kot prostor nevrotičnih družb, ljudi, ki so izgubili vero v stvar samo, pa zato toliko bolj zagnano razglašajo našo stvar, zakaj dokler naša stvar ne bo stvar vseh, je tu nevarnost, je tu negotovost, je tu črv, je kraj nadomeščanja manka stvari same za vsako ceno. Zapravljivemu umeščanju mašil v neodpravljivi manko pride prav zato vsakršen imago.

Zato med »pustiti-biti« in med »spremeniti«, med temi danes tako razglašeni nasprotji, še prave razlike ni. Spremeniti ali pustiti biti: glede na kaj in kaj? Vselej se izpostavi le nek imago, katerega gonilo je v ljubezen odeto sovraštvu ali s sovraštvom prekrita neuslišana ljubezen. Pristanek na mučenje po drugem zaradi samomučenja ob manku stvari same, da bi mi vtisnil zaupanje vsaj v svojo stvar, ali mučenje drugega zaradi prav istega samomučenja, da bi mi ta drugi, ko bo moja stvar sprejel za svojo, pregriznil črv suma, oboje je izraz samospodmikajočega se hotenja po istovetnosti imaginarnega in realnega. Ker je realizacija imaginarnega lahko le imaginarna realizacija, vselej neizogibno sledi razočaranje. Spet je treba zbirati moči za nov zalet. Znova in znova. Nikdar ni prepozno, ker je bilo vselej že prekmalu.

Ozdravitve ni, ker zdravja kot takega realno nikdar ni bilo in ga nikdar ne bo, kajti obstaja le v korelaciji z boleznijo, obe besedi pa dobivata svoj pomen le iz nepreračunljive verige simbolnih diferenc. Zdravje zato ni nekaj, kar bi mogel definirati takšen ali drugačen zdravnik. Zdravnik postavlja diagnoze: ne zdravi zdravega človeka, marveč bolnega glede na bolezen, ki jo je sam določil; iz zaloge bolezni, ki je glede na razvoj zdravstva razumljivo zmeraj bolj razsežna, tako-rekoč že neizčrpna. Z vidika zdravstva zato ni popolnoma zdravega človeka: so le manj ali bolj bolni. Spričevalo o ozdravitvi neke bolezni je najpogosteje implicitna napotnica za drugo, pri čemer takoimenovane duševne bolezni neizogibno prednjačijo, saj so najtesneje povezane z dogajanjem v redu simbolnega.

Zdravnik in bolnik, pacient in terapevt, sta znotraj istega sveta. Tisti zdravnik, ki hoče biti več od bolničarja, mora, da bi se uveljavil v obstoječi hierarhiji, zato iznajti neko svojo bolezen, neko svojo tehniko zdravljenja ali vsaj nov operativni način. Odkrivanje stvari same je namreč možno le še kot iznajditeljstvo. Krpanje tam, kjer teče kri, zatorej nikakor ni jemati kot nečesa pejorativnega, kaj šele nepotrebna.

Vsaka nova pot je koristna. Če je neka pot končana in se potovanje začinja, ker se nadaljuje, je neizogibno utiranje novih poti. Pravzato je vsako obetanje, da je po njih mogoče priti do nekega cilja — kakor da bi se neka na novo utrta pot mogla končati na črti že postavljenega cilja — zapeljevanje. Ekonomija zapeljevanja bo vsekakor imela nek rezultat: ponovno rojstvo pa to ne bo.

Čeprav je dete srednjega spola, je še zmeraj osnovna razlika med moškim in ženskim spolom. Le med njima se lahko spočne srednji spol. Nadomeščati osnovno razliko z razliko med terapevtom in pacientom

pomeni zato izenačevati takoimenovanega zdravega (normalnega, naravnega) človeka z nečim srednjim, z detetom, ki ga je treba štiti. Nanj paziti, ... Če komu kaj manjka, potem terapeutu pravgotovo manjka starševske ljubezni, ljubezni do lastnih otrok. Morda nič manj kot njegovim pacientom ljubezni do njihovih staršev, ker je že njim manjkala ljubezen, ki si jo je želel otrok.

Ta vase koncentrirani krog se lahko dekoncentrira samo z razgrnitvijo razlike med potrebo in željo, željo in zahtevo. Človeška ljubezen ni niti predaja, pustiti-biti niti osvojitve in spremenitev drugega, še manj kombinacija enega in drugega, kajti vse to bi pomenilo skrajno imaginarno: spolni odnos prav kot odnos. Vzpostavitev principielne, ne pa razgrnitev spolne razlike. Toda splona razlika ženske in moškega združuje, kar bi bilo nemogoče, če bi obstajala principialna razlika med **moško** in **žensko** ljubeznijo, med tistim, ki osvaja, in med tistim, ki se da-ruje itd. Razlika je v spolu, ne v ljubezni.

Kolikor se ljubezen kaže (**le kaže**: da izpostavim razmik ob siceršnji navezavi na Lacana) v želji biti ljubljen, omogoča človeško ljubezen med moškim in žensko, ne med dvema spoloma, prav ta želja, ki je realno ni niti v moškem niti v ženski, niti v realnem moškem niti v realni ženski. Ljubezen namreč ni nič realnega: realni (naravni, normalni) človek je brez ljubezni.

Tine Hribar

ZBOR SODELAYTEV Problema-Razprze, ki je bil 25. maja, je razpravljal o izpolnitvi programa za leto 1975 in o delu uredništva v naslednjem letu, ter je sprejel resolucijo za leto 1976.

Na zboru so izrekli hvalno spominsko govorilo o delu Razprze v svet revije Problemi: Tineci Matkova, Vaja Likarja, Karla Močnika in Slavija Zizka.

Na uredništvo Razprze pa je zbor poslal: Mladena Dolarja, Voja Rotarja, Jureta Miluža, Karla Močnika, Rada Ribca, Braca Rotarja, Slavija Zizka in Matjasa Potrca.

Opombe

Na številki 89 Problema-Literature 1975 je pislo do nekaterih nepopolnih napak, od katerih najhujše popravljamo:

1. Avtor notice o 17. mednarodnem festivalu jazza v Ljubljani na strani 70 ni Igor Dekleva, ampak Igor Anič.
2. Avtor pesmi na straneh 87-89 je Gojko Djogo in ne Djoko, kot je bilo pomotoma objavljeno.

Dalcam in ostojama se opravičujemo.

Uredništvo

... Ce komu bi naravnost, potem terapevtsko pripravljeno, morda starševske ljubavi, ljubavi do lastnih otrok, Morda nič, morda kaj njegovim očetom ljubavi do njihovih staršev, ker je že njim manjka ta ljubavi, ki si jo je zefel otrok.

... Ta vasi ignoriranca krog se lahko delokonzentira samo v razpisnično sarkaz med potrebo in željo, željo in zabavo. Človeka ignoriranca ni nič, prodaja, postavi-bi mi osovost in sprememb drugoga, in morda kombinacija drugega in drugega, kaj vse in bi pomnila skrajno imaginarno; sporni odnosi prav kot odnosi. Vapostavljen pričujočih, ne pa razpisnih spolne razlike. Toda spolna razlika ženske in moškega zadržuje, kar bi bilo nemogoče, če bi obstajala principalna razlika med moško in žensko ljubevnostjo, med tistim, ki osvaja in tistim, ki se daje. In Radika je v spolu, ne v ljubavi.

Kolikor se ljubavi kaže de kaže: da ipostavljen zrak ob siceršnji naravnostna tavnost v ženski bitu ljubivi, omogoča do-also ljubavi med moškimi in ženski, ne med dvema spoloma, prav to želja, ki je možno ni biti v moškem bitu v ženski, ni v realnem moškem bitu v realni ženski, ljubavi namreč ni nič realnega; morda, traven, pomladni diavek je brez ljubavi.

Tina Hribar

ZBOR SODELAVCEV Problemov-Razprav, ki je bil 25. maja, je razpravljajal o izpolnitvi programa za letnik 1975 in o delu uredništva v preteklem letu ter je sprejel načrt za letnik 1976.

Na zboru so izvolili te predstavnike sodelavcev Razprav v svet revije Problemi: Tineta Hribarja, Voja Likarja, Rastka Močnika in Slavvoja Žižka.

Za uredništvo Razprav pa je zbor predlagal: Mladena Dolarja, Voja Likarja, Jureta Mikuža, Rastka Močnika, Rada Riho, Braca Rotarja, Slavvoja Žižka in Matjaža Potrča.

Popravek

Pri številki 8/9 Problemov-Literature 1975 je prišlo do nekaterih nepotrebnih napak, od katerih najhujše popravljamo:

1. Avtor notice o 17. mednarodnem festivalu jazzu v Ljubljani na strani 70 ni Igor Dekleva, ampak Igor Antič.
2. Avtor pesmi na straneh 87-89 je Gojko Djogo in ne Djoko, kot je bilo pomotoma objavljeno.

Bralcem in avtorjema se opravičujemo.

Uredništvo

V letniku 1976 bodo Problemi-Razprave prinesli tele stalne in občasne rubrike:

- **Problematika branja »kritične teorije«**
- **Prispevki h kritiki meščanske ideologije na področjih likovne umetnosti, arhitekture in urbanizma**
- **Elementi za branje Ivana Cankarja**
- **Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature**
- **Umetnost, družba/tekst**
- **Kritika: Lacan; Derrida; Balibar; Greimas**
- **Obdelovanje pojmov: iz besedja materialističnih teorij označevalne prakse**
- **Prevodi iz književne klasike**
- **Prevodi iz teorije: Bataille, Derrida, Freud, Laplanche in Leclaire itn.**