

V MAPO

C 290772

ANTIHRO

POS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

Simpozij Masaryk in sodobnost
Etika, morala in sodobna družba
Rus, Musek, Kypr, Gosar, Nečak,
Grmič, Černe, Pečjak, Jogan,
Gantar-Godina, Kovačič-Peršin,
Luthar, Kirn, Strmčnik, Splichal,
Kerševan, Cajnko, Zupančič, Divjak,
Šter, Turinski, Velko S. Rus, Lukšič,
Tóth, Novak, Lešnik, Štern,
Rus-Makovec, Kovačev, Ošljaj,
Bezenšek, Žnidarič, Števančec,
Korošak, Vresnik, Likič, Pančur,
Lavrenčič, Osolnik, Rus

Psihologija

Kobal-Palčič, Musek,
Lešnik-Musek

Družboslovje

Britovšek, Lešnik, Istenič

Filozofija

Tóth, Ošljaj, Pihler

Aktualno

Rus

Prevodi

Knjazev-Adamović, Soubigou

ISSN 0587-5161

leto 1996, letnik 28

številka 5-6

Anthropos

leto 1996
letnik 28
številka 5-6

Simpozij Masaryk in sodobnost
Psihologija
Družboslovje
Filozofija
Aktualno
Prevodi
Povzetki



ČASOPIS ZA PSIHLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), dr. Milica Bergant (pedagogika), Zvonko Cajnko (sociologija), dr. Gabi Čačinovič-Vogrinčič (psihologija), dr. France Černe (ekonomija), dr. Frane Jerman (filozofija), dr. Stane Južnič (politologija), dr. Valentin Kalan (filozofija), dr. Boris Majer (filozofija), dr. Vid Pečjak (psihologija), dr. Vojan Rus (filozofija), Stane Saksida (sociologija).

Odgovorni urednik: dr. Vojan Rus, dr. Janek Musek, dr. Frane Jerman

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastija

Angleške povzetke prevedel: AMIDAS

Članki so recenzirani.

Časopis ima 4-6 številk letno. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 2;

telefon: 17 69 200

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun

50100-678-46236

Cena te številke je 1500 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

Računalniški prelom: MEDIT d.o.o., Notranje Gorice

Tisk: SKUŠEK

Naklada: 1000 izvodov

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo, Ministrstva za kulturo in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-222/92 mb z dne 4. 3. 1992 šteje časopis ANTHROPOS za proizvod od katerega se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev.

VSEBINA
(Anthropos št. 5-6/1996)

I. SIMPOZIJ MASARYK IN SODOBNOST. ETIKA, MORALA IN SODOBNA DRUŽBA

- 5-109 Masaryk in sodobnost. Etika in morala v sodobni družbi
6 Vojan Rus: Otvoritev
7 Janek Musek
8 Petr Kypř
9 Anton Gosar
10 Dušan Nećak
11-13 Vojan Rus
14-20 Vekoslav Grmić: Politika in morala
21-23 France Černe: Kritičnost v družboslovju in v družbi
24-31 Vid Pećjak: Blocking of creativity and the collapse of the communist system
32-34 Maca Jogan: Aktualnost Masarykovega razumevanja odnosov med spoloma konec 20. stoletja
35 Irena Gantar Godina: Nekaj misli o T.G. Masaryku
36-39 Peter Kovačić-Peršin: Mesto etične misli v času postideologij
40-41 Oto Luthar: 1941-1991 - Slovenija med izrazom realnega in mogočega
42-43 Andrej Kirn: Duhovno civilizacijski premik od antropocentrične k ekocentrični etiki
44-45 France Strmćnik: Temeljne razvojne silnice pedagoške znanosti na Slovenskem
46-49 Slavko Splichal: Javno mnenje - temelj ali privid demokracije?
→ 50-51 Marko Kerševan: Masaryk in problem samomora v sodobni družbi
52-53 Zvone Cajnko: Etika in morala v delu Jožeta Potrća
54-55 Maja Zupanćić: Manifestacije moralnega razvoja v prvih dveh letih otrokovega življenja
56 Milan Divjak: Masaryk, dr. Jože Potrć in laični moralni pouk
57-59 Jože Šter: Frommov normativni humanizem
60-61 Zvonko Turinski: Nov človek v stari družbi
→ 62-63 Velko S. Rus: Masarykov pomen za sodobno psihološko ter interdisciplinarno misel pri obravnavanju etičnih vprašanj v sodobni družbi
64 Igor Lukšić: Politika in morala
65-66 Cvetka Tóth: Poskus izgradnje etike
67-69 Bogomir Novak: Etika in morala v sodobnem šolstvu
70-72 Avgust Lešnik: Organizacijski razcep v mednarodnem socialističnem gibanju v letih 1914-1923 /rezime/
73-74 Artur Štern: Nova naravoslovna vera
75-76 Maja Rus Makovec: Dileme ob konceptu moći v sistematskem načinu razmišljanja
77-78 Asja Nina Kovaćev: Eksploatacija žensk v sodobnih družbah
79-80 Borut Ošljaj: Jonasova etika odgovornosti
81-82 Jana Bezenšek: Cilji in vsebina pouka o človekovih pravicah v predmetniku slovenske osnovne šole

- 83-87 Marjan Žnidarič: Poslovilna pisma - moralna podoba slovenskega upora
- 88 Darko Števančec, Velko S. Rus: Vrednote, nacionalni avtostereotipi in samopodoba
- 89-90 Andrej Korošak: Epistemološki vidiki preobrazbe sodobnega šolskega sistema
- 91-92 Primož Vresnik: Ontološki temelji Janžekovičeve etike
- 93-95 Milan Likič: Življenje in delo Tomaša Masaryka
- 96-97 Andrej Pančur: Fukuyamina svoboda in enakost
- 98-102 Aleksander Lavrenčič: Povezava Rostoharjevega odhoda iz Ljubljane (1918) z njegovim pogledom na narodno vprašanje
- 103-105 Bogdan Osolnik
- 106 Zvonko Cajnko
- 107-109 Vojan Rus: Masaryk, morala in novi mednarodni sistem

II. PSIHOLOGIJA

- 110-121 Darja Kobal-Palčič, Janek Musek: Samopodoba mladostnikov v različnih kulturah in narodih
- 122-135 Petra Lešnik Musek: Vrednote v različnih življenjskih obdobjih

III. DRUŽBOSLOVJE

- 136-141 Marjan Britovšek: Frakcijski zapleti in kontraverze med Trockim in triumviratom: O "smički" med mestom in podeželjem (6. decembra 1923)
- 142-153 Avgust Lešnik: Engels in ortodoksnost II. internacionale
- 154-161 Katarina Istenič: Krščanska dejavna ljubezen in budistično sočutje

IV. FILOZOFIJA

- 162-175 Cvetka Tóth: Schopenhauerjeva (ne)zaupnica zgodovini
- 176-185 Borut Ošljaj: Osnove diaforične etike I.
- 186-204 Borut Pihler: "Téchne-poiesis-práxis-dýnamis-phainómenon-lógos-hermeneía-diáphora-íchnos-nóesis noéseos"

V. AKTUALNO

- 205-226 Vojan Rus: Ali se etika nujno spreminja z režimom?

VI. PREVODI

- 227-234 Svetlana Knjazev Adamović: Ali je mogoče vplivati na preteklost? (prevedel Zvezdan Markovič)
- 235-241 Alain Soubigou: Tomáš Garrigue Masaryk in francoska misel (prevedla Jožica Pirc)

VII. POVZETKI

PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
Z BESANO PODJETJA AMEBIS

Simpozij

Masaryk in sodobnost Etika in morala v sodobni družbi

Simpozij je bil 23. maja 1996 v Ljubljani.

*Simpozij je bil verjetno najuspešnejši interdisciplinarni sestanek humanističnih in družbenih ved v zgodovini slovenske in jugoslovanske znanosti in je še enkrat obnovil in uresničil tisto interdisciplinarno in pluralistično znanstveno usmeritev, ki jo na prostoru Slovenije in nekdanje Jugoslavije že skoraj trideset let najbolj izrazito predstavlja časopis *Anthropos*.*

Za simpozij je poslalo prispevke 36 pripadnikov dvanajstih družbenih in humanističnih ved - sociologije, pedagogije, teologije, ekonomije, politologije, zgodovine, psihologije, filozofije, psihiatrije, prava, komunikologije, naravoslovja -, ki so v šesturni intenzivni razpravi predstavili veliko bogastvo različnih pogledov na velikega češkega misleca in politika T. G. Masaryka ter na glavne plasti etike in morale v sodobni družbi.

Številni prispevki, ki bi ostali skriti in znani samo v ozkih krogih posameznih humanističnih in družbenih ved, so v interdisciplinarni razpravi tega simpozija razkrili svoje nove pomene in dimenzije ter se medsebojno bogatili in spodbujali razmišljanje pripadnikov drugih znanosti, prisotnih na simpoziju. (Objavljamo tudi prispevke nekaj avtorjev, ki so bili nujno zadržani.)

Simpozij je imel dva glavna dela:

- Otvoritev: uvodna beseda predsednika Pripravljalnega odbora simpozija dr. Vojana Rusa, pozdravi gostov in predstavitev Društva T. G. Masaryk za filozofsko antropologijo, za etiko ter humanistične in družbene vede

- Pripravljene razprave udeležencev in diskusija

Simpozij sta sofinansirala podjetje KRKA, tovarna zdravil, Novo mesto, in MINISTRSTVO ZA ZNANOST IN TEHNOLOGIJO.

VOJAN RUS,
predsednik Pripravljalnega odbora

Dovolite mi nekaj uvodnih besed kot predsedniku Pripravljalnega odbora, v katerem sodelujejo predstavniki Društva T. G. Masaryk za filozofsko antropologijo, za etiko ter za humanistične in družbene vede, časopisa *Anthropos* in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete.

V njihovem imenu izražam iskreno veselje in veliko upanje v današnjo in prihodno uspešnost tega našega vrhunsko kvalitetnega zbora, v njegovo plodnost in nena-domestljivost za vso slovensko družbo in za njen prihodnji zdravi razvoj.

Najprej bi se zahvalil vsem udeležencem, ki so prispevali poglobljene strokovne materiale za to okroglo mizo.

Prav nič ne bom pretiral in ostal bom povsem v mejah naše včasih pretirane slovenske skromnosti, če sedaj izrazim tisto, kar sem v prejšnjih dneh pogosto slišal od številnih udeležencev: da so bili za številne humanistične in družboslovne sestanke zelo redko pripravljene tako bogati materiali, kot ste jih vi dobili pred nekaj tedni. To nas že vnaprej obsoja na uspeh.

Naš simpozij je vnaprej obsojen na uspeh iz treh razlogov.

Najprej se moramo zahvaliti najkvalitetnejšim pripadnikom številnih družbenih in humanističnih ved, ki so obogatili naš sestanek z vnaprejšnjimi prispevki. Verjetno so bili pri nas in v svetu zelo redko zbrani ob isti temi - etika in morala v sodobni družbi - pripadniki tako številnih različnih humanističnih in družbenih ved. Zato se najprej zahvaljujem vsem udeležencem za aktivno sodelovanje v vseh pripravah.

Potem se moram zahvaliti pripadnikom mlajše, srednje in starejše strokovne generacije, saj je v svetu in pri nas zelo redko tako plodno in harmonično njihovo sodelovanje, kot se je že uresničilo v Društvu T. G. Masaryk in v celotnih pripravah na naš simpozij. To izjemno sodelovanje vseh generacij bo še posebno dragocen prispevek uspešnosti našega simpozija.

Kot tretje zagotovilo vnaprejšnjega uspeha našega simpozija z veseljem omenjam naslednje. Ustanovitev in delovanje našega Društva T. G. Masaryk in priprave za današnji simpozij so zelo ugodno sprejele in podprle številne spoštovane inštitucije.

Naš zbor bo najprej pozdravil predsednik Univerze v Ljubljani, spoštovani prorektor dr. Janez Musek.

Gospod Petr Kypr, veleposlanik Češke Republike v Sloveniji, je imel s predstavniki Društva T. G. Masaryk dolg vsebinski razgovor in je podprl delovanje tega društva. Zahvalil se je za povabilo, da se udeleži našega simpozija, in za celotne materiale za simpozij. Ker pa je nujno zadržan zaradi udeležbe na Plečnikovih dnevih, ki prav sedaj potekajo v Pragi, nam je poslal zelo prijateljsko, lepo in vsebinsko poglobljeno pozdravno pismo, ki ga bomo prebrali v celoti.

Naš zbor bo pozdravil tudi predstavnik filozofske fakultete, prodekan gospod dr. Anton Gosar, pozdravno pismo pa je poslal opravičeno odsotni predsednik Sveta Znanstvenega inštituta filozofske fakultete dr. Dušan Nečak. Pismene pozdrave nam pošilja tudi gospa Janja Požar, predstavnica za javnost podjetja KRKA, Novo mesto, ki je naš sponzor.

Vnaprej se zahvaljujem udeležencem za pripravljenost, da svoje poslanske referate zgostijo v naslednjih pripravljenih razpravah, ki bodo trajale pet do sedem minut.

JANEK MUSEK,
prorektor Univerze v Ljubljani

Spoštovani gospod prodekan, spoštovani predsednik pripravljalnega odbora, spoštovani prireditelji in udeleženci okrogle mize, spoštovane gospe in gospodje!

Zelo me veseli, da lahko v imenu Univerze v Ljubljani in njenega rektorja pozdravim znanstveni zbor okrogle mize o temi "Masaryk in sodobnost - etika, morala v sodobni družbi". Vesel sem še toliko bolj, ker me je doletela ta čast na svoji lastni fakulteti in ob tematiki, ki mi je strokovno in osebno blizu.

Tomaš Garrigue Masaryk, veliki češki mislec in politik, dolgoletni predsednik novoustanovljene demokratične republike sredi Evrope po prvi svetovni vojni, je že dolgo simbol državnika - humanista in demokrata. Je simbol vsega človečanskega in razumnega v evropski in svetovni politiki, v kateri upravičeno vidimo za vse čase protitež totalitarni in enoumni oblasti. Vloga in pomen takega državištva, kot ga poseblja T. G. Masaryk, postajata še pomembnejša v času, ki je doslej najbolj dokazal neuspešnost družbenih sistemov, ki niso zgrajeni na brezpogojnem spoštovanju človekove osebnosti in njenega dostojanstva. To vlogo in ta pomen dokazujejo tudi prispevki, ki so jih eminentni znanstveniki pripravili za današnjo okroglo mizo. Novemu znanstvenemu društvu T. G. Masaryk za filozofsko antropologijo ter za humanistične in družbene vede gre zasluga za posvetitev dolžne pozornosti Masarykovi znanstveni zapuščini, zahvala pa gre tudi soprirediteljema okrogle mize, časopisu *Anthropos* in Znanstvenemu inštitutu FF.

Univerzo v Ljubljani pa veže na spomin na T. G. Masaryka še neka druga pomembna okoliščina. Po Danilu Majaronu, ki je bil *spiritus movens* ustanovitve prve slovenske univerze, je T. G. Masaryk druga osebnost, ki ji je ta univerza podelila svoj častni doktorat, obenem pa prvi nosilec te časti med neslovenskimi častnimi doktorji Univerze v Ljubljani. Podelitev častnega doktorata zdaj že tako oddaljenega leta 1931 Tomašu G. Masaryku je tako še vedno tudi obliž na rano, ki si jo je naša univerza pozneje - ne glede na to, da je bila pod pritiskom - tudi sama zadala z ne najbolj posrečenimi podelitvami nekaterih častnih doktoratov.

Zelo dobro in ustrezno se mi zdi, da je gostitelj okrogle mize o Masaryku prav Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani. Pri tem ne mislim samo na dejstvo, da je FF največji koncentrat humanistične znanosti na Univerzi v Ljubljani in tudi v Sloveniji. Premalo se zavedamo, da je ljubljanska Filozofska fakulteta med največjimi humanističnimi fakultetami naše celine nasploh, tako kot je Univerza v Ljubljani med večjimi univerzami te celine. Primerno je torej, da je FF prizorišče tako pomembnih znanstvenih dejavnosti, kot je današnja, in prepričan sem, da bo ta fakulteta s svojim humanističnim znanstvenim zaledjem v najširšem pomenu besede to obliko svojega poslanstva tudi vnaprej uspešno izpolnjevala in poglobljala.

V tem duhu tudi želim vsem udeležencem okrogle mize kar največ uspeha in odmeva.

Hvala lepa.

Udeležencem okrogle mize "Masaryk in sodobnost. Etika, morala in sodobna družba"

Spoštovani prijatelji, zelo vesel sem, da čutite Masarykovo poslanstvo, njegovo željo po demokraciji, spoštovanju človeka, krščanskih odnosov med ljudmi, potrebo po odprtosti in diskusiji. Vaša okrogla miza ima multilateralen značaj; to je s pogleda sistema zelo cenjeno, ker zaprtost stroke in visoka specializacija sicer vodita k dobrim rezultatom, vendar je pomembna vključitev posameznih disciplin v celoto človeškega razvoja. Kljub temu, da gre za strokoven dogodek, nikakor ne političen, se politiki ni mogoče izogniti, ker je del družbe, nanjo vpliva in tudi sama družba vpliva na politiko. Širšo politično dimenzijo ima - če hočete ali ne - tudi vaše srečanje. Raziskovanje T. G. Masaryka in njegovih del pomeni študij enega obdobja iz moderne slovenske zgodovine, ki je prav zdaj vitalno potrebna za razumevanje, za zavedanje in konec koncev tudi za formiranje podzavestne zavesti o državi, družbi in posamezniku. Brez tega, lahko rečemo, celo podzavestnega odnosa državljana do države, njene zgodovine, vključno s krutimi in tudi povzdigujočimi resnicami, je eksistenca države neprestano pod vprašajem - če se državljan ne poistoveti z državo, njeno zgodovino, tradicijami, principi, je samo neangažiran objekt in nikoli aktiven subjekt. Cena poštene vključitve nove države v zgodovino in demokratični razvoj Evrope je zato neizmerljiva in ni dvoma, da je za novo državo, kakršna je Slovenija, to ena izmed prioriternih nalog družbenih ved. Poštenost v znanosti in nepopuščanje političnim pritiskom je bilo tudi Masarykovo vodilo.

Tudi v Češki Republiki poteka odkrivanje zamolčanih ali deformiranih obdobjih zgodovine iz časa fašizma in komunizma, tudi mi iščemo svojo resnično zgodovino, ki je oblikovala in bila oblikovana od naše družbe. Prebivalci Češke države so bili stoletja tesno povezani s Slovenijo. Zavestno in nezavestno pretrgane niti ni mogoče na hitro ponovno povezati. Vaše srečanje ni samo znak, da čutite potrebo vrniti se in navezati na zgodovino, s tem tudi na stike, ampak ste za to našli tudi realni mehanizem.

Verjamem, da sta izmenjava misli, različnih pogledov in odprta diskusija najboljši način, kako napredovati v družbenih vedah. Zahvaljujem se Vam za povabilo, vendar se vašega srečanja ne morem udeležiti, ker bom v tem času v Pragi, kjer naša predsednika g. Havel in g. Kučan odpirata razstavo "Plečnik - arhitektura za novo demokracijo". Plečnika tudi lahko razumemo (kakor že pogosto dosedaj) samo "nepolitično", samo kakor obliko. Ravno Plečnik je dokaz multidisciplinarnega sozvenja v ustvarjanju, duševna moč v njegovih delih je nedvomna in čutimo jo še danes. To pomeni, da ni bil političen v smislu oportunistične politike tistega časa, ampak političen v smislu usmerjanja družbe k določenim idealom, ki so bili del demokratične masarikovske politike.

Še enkrat se Vam zahvaljujem in želim Vašem srečanju veliko uspeha.

Dragi kolegi, spoštovani gostje!

V veselje mi je, da vas smem kot prodekan pozdraviti in vam zaželei dobrodoščilo v mirnem okolju Filozofske fakultete. To mi daje tudi priložnost, da opravičim g. dekana, prof. Jermana, ki je na poslovnem obisku v Moskvi; pa tudi odsotnost drugih članov vodstva fakultete, ki so prav danes dali prednost igranju z žogo pred tradicionalnim "žongliranjem s financami". Na dekanov dan so zbrani na športnih igrah v Jevnici.

O Tomašu Masaryku in njegovem delu nisem vedel do pred nekaj dnevi nič več, kot piše v Leksikonu Cankarjeve založbe: "T. G. Masaryk, 1850-1937, češkoslovaški državnik in filozof, predsednik češkega narodnega sveta v Parizu, 1918 odločilno sodeloval pri ustanovitvi neodvisne češkoslovaške republike, 1918-1935 njen predsednik; oče Jana: 1945-1948 zunanje ministra." (CZ, 570). Uvodoma postavljena trditev načeloma ne prenese kritike, če jo soočim z znanjem, ki sem ga posredoval študentom v Ameriki o Geografiji Vzhodne Evrope. Po pričevanju pisca visokošolskega učbenika "Eastern Europe: Cultural Landscapes" (Dean Rugg, 1987) državnosti slovanskih dežel po 1. svetovni vojni ne bi bilo brez "Thomas Woodrow Wilsona in zapriseženega panslovana Masaryka". Posebno fascinantna se mu je zdela ideja o državnem koridorju med Brnom/Bratislavo, čez Gradiščansko v Prekmurje in Medjimurje. S tem bi naj zahodno- in južnoslovansko entiteto teritorialno združili in oblikovali svojsko konfederacijo.

Neposredno o Masaryku in njegovem delu ter vplivih na takratno, posledično ter začasno sedanost priča v gradivu, ki sem ga prejel, le 7 prispevkov. Trikrat več, kar 22, pa obdeluje duha, semena, ki so ga njegove filozofske misli zasadile. Tu mislim na etiko, moralo in politiko v vseh izstopajočih individualnih odtokih in medsebojnih povezavah. Zdi se mi prav, da prav mi - družboslovci - v predvolilnem času načnemo to temo. A tudi po volitvah, ko bodo zmagovalci orgiastično praznovali, poraženci pa omotično moledovali za miloščino, na etiko in moralo v politiki ne smemo pozabiti. V vsakdanjem življenju politike se filozofske predstave o etiki in morali ponavadi zreducirajo na imenovalec "imeti" oziroma "ne imeti". In ker so s tem, prek denarja, povezane usode ljudi, družbe in države, na Masarykovo dediščino ne smemo pozabiti.

Spoštovani!

Znanstveno delo, ki ostaja v predalih raziskovalcev ali ugleda luč sveta v omejenem obsegu, ni opravilo svojega poslanstva. Zato je temeljno poslanstvo Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete prezentacija raziskovalnih dosežkov svojih sodelavcev. O tem ne govori le 51 naslovov publikacij, ki jih je v sedemnajstih letih izdal ZIFF, temveč tudi njegova podpora znanstvenim simpozijem in srečanjem vseh znanstvenih ved na naši fakulteti. Še posebej se nam zdijo pomembna tematska znanstvena srečanja, kakršno je današnje, ko lahko zbor specialistov za naslovno temo izmenja in preveri svoje raziskovalne dosežke do podrobnosti. Svoje sodelovanje na današnji znanstveni okrogli mizi "O Masaryku", če smem naslov okrogle mize delovno skrajšati, je potrdilo veliko število razpravljalcev - kar 34. To dokazuje ne le pomembnost izbrane tematike, temveč tudi živo zanimanje raziskovalcev za tak način predstavljanja svojega dela.

Na drugi strani pa je opazno dejstvo tudi, da so se na eni znanstveni prireditvi znašli tako predstavniki humanističnih kot družboslovnih ved, da bi spregovorili o delu T. G. Masaryka, ki je bil ne le čislán v slovenskih univerzitetnih krogih, temveč tudi prodoren mislec in politik, ki je bil vzor mnogim slovenskim izobražencem ob koncu prejšnjega in v začetku iztekajočega se stoletja. Na ta način bo zagotovo uresničen eden od ciljev novoustanovljenega znanstvenega društva T. G. Masaryk, ki stremi k povezovanju humanističnih in družboslovnih ved. Obenem pa je okrogla miza pomembna tudi zaradi povezovanja sinhronega in diahronega znanstvenega raziskovanja, saj bo delo T. M. Masaryka prikazano tako v času nastanka, kakor tudi v kontekstu njegovega pomena za današnji znanstveni in politični trenutek.

Prepričan sem, da znanstvena okrogla miza "O Masaryku", ki ji je botroval tudi ZIFF, izpolnjuje vse pogoje za uspešno delo. V svojem imenu in v imenu ZIFF ji to tudi iskreno želim v upanju, da bomo rezultate vašega dela lahko kmalu prebrali tudi v pisani obliki.

VOJAN RUS,

*predsednik Društva T. G. Masaryk za filozofsko antropologijo,
etiko ter za humanistične in družbene vede*

Naša okrogla miza bo, upam, vesel dogodek v dveh smereh: prvič, kot obnavljanje presekanih kulturnih stikov med Češko in Slovenijo; drugič, kot začetno iskanje prenovne slovenskega družboslovja in filozofije.

Oboje pa je kar najtesneje povezano: razgovor o Masarykovi misli in o njenih izjemnih uspehih je obenem najboljšo izkustvo za tiste, ki iskreno želijo napadek slovenskega družboslovja in filozofije.

Naroda Čehov in Slovencev sta kulturno najbolj podobna slovanska naroda in obenem oba že tisočletje enako izpostavljena pritisku kvantitativno večjih sosedov.

Zato so bile kulturne vezi med obema narodoma izjemno tesne: od sodelovanja Prešerna s Čelakovskim in Machom, preko slovenskih masarykovcev in organizacije Sokol, do skupnega boja proti fašizmu, stalinizmu in brežnjevizmu.

Te vezi sta brutalno presekalta hitlerizem in stalinizem za skoraj 60 let in potrebni bodo seveda dolgotrajni napor, da se obnove v nekdanjem bogastvu.

Kar največji interes za obnovo vezi imata oba naroda. V sicer napredni Zahodni Evropi oživljajo tudi nazadnjaške, celo neofašistične težnje, ki jih Slovenci že živo občutimo in ki lahko ogroze oba naroda.

Vse to sem imel pred očmi, ko sem pred tremi leti češkimi prijateljem predlagal ustanovitev Mednarodnega Masarykovega društva, slovenskim prijateljem pa enako društvo za Slovenijo. Obe društvi sta že organizacijsko in pravno dokončno oblikovani.

Z omenjanjem Masarykovega imena nikakor nisem želel ustanoviti kakšne ozke, dogmatične filozofske smeri in šole, kakršnih je prepolna sodobna svetovna filozofija.

Prav nasprotno! S pobudo za ti dve društvi sem želel nadaljevati **najbolj pluralistično smer** v slovenski znanosti in kulturi. To pluralistično smer, ki je bila izjema v vseh socialističnih deželah, smo zastavili že leta 1966 samo v Sloveniji z zahtevo po pluralistično-generični usmeritvi Slovenskega filozofskega društva. Tak izrazit filozofski, družboslovni in estetski pluralizem smo zastavili v Književnih listih v Delu in v časopisu Anthropos že leta 1969, in takšnega ni bilo niti v prejšnji niti v sodobni Sloveniji niti kjerkoli drugod.

Ta svetovnonazorski in znanstveni pluralizem, ki išče pozitivno v vseh filozofskih in družboslovnih smereh, nadaljujemo sedaj v slovenskem in mednarodnem društvu Masaryka.

Do misli in delovanja Masaryka bo imelo društvo povsem enak znanstveno kritični odnos kot do vseh drugih mislecev. Društvo se tudi ne bo omejevalo na preučevanje Masarykovih del, ampak se bo v duhu Masaryka usmerilo **predvsem v interdisciplinarno preučevanje sodobnih človeških in družbenih problemov**. Zato so na današnjem in na vseh prihodnjih znanstvenih sestankih dobrodošli tudi številni strokovni prispevki, ki se ukvarjajo eksplicitno z Masarykovimi stališči.

Dovolite, da izrazim svoje mnenje: sodelovanje humanističnih in družbenih ved, ki ga naše društvo še posebej poudarja že v svojem naslovu, je najbolj racionalno preučevanje skupnih problemov in **skupnih realnih vrednot** sodobnega človeštva, sodobne Evrope in Slovenije. To preučevanje skupnih vrednot, ki smo ga začeli že s kvalitetnim simpozijem leta 1993, je zelo pomembno za preraščanje sedanje idejne in moralne zmede v vseh bivših socialističnih deželah, pa tudi za preraščanje duhovnih praznin v potrošniški družbi razvitih dežel. Čeprav nikomur izmed nas naprednost ni

genetsko zagotovljena, pa z iskanjem skupnih vrednot težimo k sodobni družbeni naprednosti, k preraščanju razdiralnega divjanja ozkih interesov in h graditvi temeljev za zdrav politični, idejni in ekonomski pluralizem.

S poimenovanjem društva po Masaryku se nikomur med nami ni treba odrekati vrednot katerekoli filozofske smeri, niti vrednot kateregakoli slovenskega in evropskega kulturnega kroga, kot so krščanstvo, svobodomiselnost ali demokratični socializem, niti trajnih vrednot, ki jih vsebujejo prvotna grška filozofija, izvorno krščanstvo ali izvorni marksizem in druge kulture, religije in filozofije.

Vendar mislim, da so v človeštvu in zlasti v vsej Evropi v zadnjih desetletjih nastopile nove razmere, v katerih so najbolj aktualne tiste **posebne** oblike trajnih vrednot in tiste **posebne** oblike znanstvene metodologije, ki jih je razvil Masaryk. Masaryk je verjetno najbolj aktualen zaradi teh posebnih oblik, in ne zaradi kakšne absolutne resnice.

Posebnosti Masarykove misli in prakse postajajo zelo aktualne zaradi naslednjih **novih sprememb** v človeštvu in v Evropi: zrušeni so vsi veliki svetovni totalitarizmi; v večini držav sveta prevladuje politični pluralizem; skoraj vse vzhodnoevropske in precej številne azijske dežele so uresničile precejšen gospodarski razvoj in niso več agrarne družbe. V takih pogojih pa se je razvijala prav Masarykova misel in politika, saj je bila v njegovem času Češka eden najbolj razvitih delov sveta, ČSR in Avstroogrska pa pravni državi.

Masarykova misel je torej boj za humaniteto v pogojih gospodarske in kulturne razvitosti ter gospodarskega in političnega pluralizma. Prav to pa so pogoji, v katerih deluje danes naša in vsa evropska znanost in filozofija.

Slovincem in številnim narodom z vseh kontinentov bo trajni duhovni izvor visoka morala njihovih osvobodilnih gibanj proti fašizmu in kolonializmu. Osvobodilni boj 1941-45 in Osvobodilna fronta bosta Slovincem trajno najmočnejši izvor duhovno-etičnih moči. Toda z dokončnim padcem omenjenih dveh totalitarizmov je konec osvobodilnih gibanj in boj za humaniteto se razvija v pogojih pluralizma.

Prav Masaryk pa je bolj kot kdorkoli dokazal, da je v večplastnih pogojih pluralizma uspešna samo znanstvena metoda, ki odločno zavrne vsako potlačitev človeške kompleksnosti pod katerikoli ozki abstrakcionizem in ki v vsaki družbeni celoti vztrajno išče njeno **notranjo različnost** in **večplastnost**.

Tudi Masaryk je npr. menil, da je večstrankarstvo nujno. Toda same stranke zanj nikakor niso bile utelešenje demokracije, ampak so same po sebi stalna težnja k političnemu monopolu katerij. Po Masaryku se demokracija lahko razvija samo kot izrazita **večplastnost**, saj demokracijo lahko izpolnijo in monopol strank lahko omejijo samo drugi avtonomni dejavniki, kot so: v prebivalstvu sprejeta demokratična življenjska filozofija in praksa; ekonomska in socialna demokracija; sprememba religije iz avtoritarne v izvorno krščansko religijo ljubezni; posebno šolsko izobraževanje za demokracijo; avtonomni mediji; avtonomna znanost in sodstvo.

Na enak **večplasten** način in enako uspešno analizira Masaryk vse ostale človeške pojave: človeško osebnost in psiho, religijo, kulturo, narod, državo, družbene ureditve, vojno, svetovni mednarodni sistem.

Na dlani je: če bi pred in po padcu stalinizma vladajoči politiki in znanstveniki načrtovali novi družbeni, politični in gospodarski sistem na tako večplasten način kot Masaryk, bi bil sedanji družbeni razvoj v vseh bivših "socialističnih" deželah veliko uspešnejši. Vendar so ti vodeči krogi rešitev vseh problemov pogosto videli v eni sami ali dveh, treh siromašnih abstrakcionističnih formulah. Zato je bil razvoj daleč od optimalnosti in često blizu neobvladanemu kaosu. Kaosu so bili toliko bliže, kolikor

bolj slepo so verovali, da bo že samo golo uvajanje formule večstrankarstva prineslo vrhunsko demokracijo in blaginjo, družbeno harmonijo in uravnotežen razvoj, in v kolikor niso videli, da lahko strankarski monopolizem in razkroj parirajo samo: avtonomna znanost, avtonomne profesije, avtonomno sodstvo, avtonomni mediji in v ljudeh ponotranjene demokratične in humane vrednote.

Zgodovinski dokazi utemeljenosti in plodnosti Masarykovih idej so zares veličastni. Njemu je uspelo, kar ni še nobenemu filozofu in družboslovcu: sam osebno je spremenil glavni tok svetovne zgodovine in ustanovil novo, izrazito napredno državo. Prav Masarykove koncepcije in praktično delovanje so odločilno vplivali, da so bile po prvi svetovni vojni demontirane štiri zastarele, največje centralistične države v Evropi, da so se tako državno osvobodili številni mali evropski narodi. In Masaryk je prvi filozof in družboslovec, ki je ustanovil državo, bolj cvetočo in demokratično, kot so bile vse tedanje vzhodnoevropske, srednjeevropske in južnoevropske države.

Dragi gosti, prijatelji in kolegi, hvaležen sem Vam, da ste se udeležili okrogle mize in te predstavitve Masarykovega društva. Po mojem mnenju bo pot do normalizacije slovenskega duhovnega življenja in družboslovja zelo dolga in težka. Zato čaka dolgo in resno delo tudi naše društvo. Gotovo se vsi strinjamo, da na tej poti čvrsto skupaj branimo **avtonomijo znanosti, kvaliteto in poštenost** v znanosti, ki odločno odklanja podrejanje ozkim političnim in drugim interesom.

Vse izrečeno v moji predstavitvi je povsem enako podvrženo Vaši kritični oceni, kot so vsi drugi prispevki na okrogli mizi. Prosim le, da te kritične pripombe podate potem, ko bodo svoje pripravljene razprave podali vsi udeleženci okrogle mize.

Hvala za pozornost!

Na prvi pogled bi človek večkrat upravičeno mislil, da politika nima nič opraviti z moralo. In res je bil znani teoretik politične misli Machiavelli bil prepričan, "da se politika ravna po neki logiki, ki ima kaj malo ali pa nič skupnega z moralo in vero".¹ Vendar pa je že grški filozof Platon mislil drugače, saj naj bi bili po njegovem spoznanju samo filozofi sposobni voditi državo, voditi jo modro, ker pač "gledajo na urejene, večno nespremenjene stvari, ki nikomur ne prizadevajo in tudi same ne trpijo krivic, temveč poznajo le red in razum".² V knjigi *Zakoni* pravi tudi med drugim: "Kako bi lahko računali samo na troho razsodnosti tam, kjer ni duševne harmonije?"³ Prav tako razmišlja v isto smer Tomaž Akvinski v zvezi z naravnim zakonom: "Ta pravila določajo dolžnosti vsem ljudem v skladu z njihovim mestom v družbeni hierarhiji; gre torej za pravila, ki naj bi veljala vedno in povsod, neodvisno od človekovih postav."⁴ Dr. J. Ev. Krek pa pravi: "Politična nravnost in politične kreposti so vezi, ki dajejo državi moč in trdnost."⁵ Med političnimi krepostmi navaja: "politično modrost, s katero je nujno združeno spoštovanje do izkušnje drugih ljudi iz prešlih dob, skrb za politični pouk, previdnost, pazljivost in zavest dolžnosti, poleg nje pa delilna pravičnost".⁶

Čeprav praksa dokazuje pogosto drugače, najbrž noben politik ne bi hotel kratko malo trditi, da se v svojem političnem življenju ne ozira na moralo, temveč samo na uspešnost svojih odločitev ne glede na to, ali so etično dobra ali slaba, saj bi si s tem spodkopaval svoj ugled pri ljudeh. Res pa je tudi, da so bili v zgodovini vedno primeri skrajnega pretiravanja v tem pogledu, se pravi primeri moraliziranja politike, ki so nujno vodili v nasprotje. Oblastniki so namreč skušali svojo voljo poistiti z božjo voljo, ali pa so se razglašali za utelešeno božanstvo in tako svojim odločitvam pripisovali absolutno avtoriteto. Podobno pretiravanje v smeri absolutne in neoporečne avtoritete v političnih odločitvah je mogoče opaziti v vseh totalitarnih režimih. Z ene strani oblastniki teh režimov tako rekoč mistificirajo svojo oblast in jo pokrivajo s plaščem najpopolnejše moralnosti, z druge pa svoje nasprotnike na vso moč moralno diskvalificirajo. To se pokaže večkrat tudi ob volitvah v demokratičnih sistemih in prav tako po volitvah, kolikor imamo opraviti bolj z videzom demokracije kakor z resnično demokracijo, v kateri bi tisti, ki se potegujejo za izvolitev, bili pripravljeni priznati tudi poraz, ne samo izvolitev, bili pripravljene priznati voljo volilcev, kakršna je. Pravilno namreč ugotavlja Spomenka Hribar: "Temelj vsake demokracije so volitve, temelj vsake demokracijske politike je volilni rezultat. Kdor ga ne spoštuje, ne sprejema pravil demokracije, ne pristaja na samo demokracijo. Kajti tudi demokracija ima pravila, še posebej pravilo vseh pravil, namreč prav respektiranje pravil, zakonov, se pravi vladavine prava."⁷ Najbrž bi bilo hudo potrebno, da bi se ob tem zamislili nekateri naši po-

¹ Prim. P. Alatri: *Oris zgodovine moderne politične misli*, Ljubljana (Delavska enotnost) 1980, 24.

² Prim. Platon: *Država*, Ljubljana (Državna založba) 1976, 222-223.

³ Platon: *Zakoni*, Maribor (Založba Obzorja) 1982, 109.

⁴ Prim. H. Fink: *Socialna filozofija*, Ljubljana (Znanstveno in publicistično središče) 1992, 22.

⁵ J. Ev. Krek: *Izbrani spisi V*, Celje (Mohorjeva) 1993, 261.

⁶ Prav tam, 258.

⁷ Sp. Hribar: *Demokracija brez zaščite*, v: *Delo*, 16. 2. 1994, 32.

litiki. Vsekakor pa je že to, kar smo mogli zaslutiti v zvezi z omenjeno mislijo, nekaj, kar daje razmišljanju o politiki in morali praktičen pomen za naš današnji trenutek, čeprav nikakor ne predstavlja edinega razloga v tem pogledu.

Kaj je politika?

Beseda politika ima dokaj različne pomeni, zato se lahko zgodi, da se tisti, ki v pogovoru uporabljajo to besedo, le s težavo sporazumejo.

Tako lahko pomeni politika isto kakor človeška dejavnost nasploh, posebno kadar pri tem mislimo na dve določili te dejavnosti: javnost in skupnost. Aristotel je zato človeka imenoval "zoon politikon" - politično živo bitje. Največkrat pa vendar izražamo s to besedo dejavnost, ki jo opravljajo politiki "po poklicu" v službi splošne blaginje, in za to določujejo to dejavnost ustrezni nameni, nagibi, izbire in odločitve za prednosti po izbranem redu v skladu z zamišljenim programom. Lahko bi tudi rekli, da gre pri tem za nekakšen boj za priložnost in oblast, ki omogoča, da lahko politik ali politična skupina uveljavi svojo voljo proti nasprotni volji. Da, gre za odgovorni angažma za nekaj, kar ima pomen za skupnost kakor tudi posameznika in je v resnici dobro.

L. Boff pravi dobro: "Politika je usmerjena v skupno blaginjo, pospeševanje pravičnosti in človeških pravic, odpravljanje korupcije in kratenja človeškega dostojanstva. Politika, z veliko pisana, mora izoblikovati temeljne vrednote vsake skupnosti - notranjo edinstvo in zunanjo varnost -, pri tem pa uskladiti enakost s svobodo, uradno avtoriteto s pravično avtonomijo in soodločanjem posameznikov in skupin /.../. Določa tudi sredstva in etiko družbenih odnosov."⁸ Mislim, da je to razumevanje politike zelo dober opis ali opisna definicija politike, ki močno poudarja njeno odgovornost v službi človeka. Imamo namreč večkrat opraviti tudi z raznovrstnimi patologijami politike, zaradi česar ljudje često politiko označujejo kot korupcijo, manipulacijo z ljudmi in brezobzirno uveljavljanje lastnih interesov. Za mnoge politika ni nič drugega kot umazanija, laž, demagogija in brezobzirni boj za oblast.

Ker je, kakor dokazujeta zgodovina in sploh praksa, nevarnost velika, da politika postane patologija politike, zato je politika pravzaprav naloga, za katero si mora politik nenehno prizadevati, da jo res dobro opravlja. Velja torej, kar pravi A. Lorscheider: "Politika se mora, kakor vsaka človeška dejavnost, pustiti voditi od morale in človek odgovarja pred Bogom za politična dejanja, ki jih izvrši. Politika je lahko verodostojna, če izhaja iz ljudstva in je v službi ljudstva."⁹

Tako pa smo se že približali vprašanju, kaj je etika, morala v zvezi s politiko.

Politična etika - morala

Na splošno bi smeli reči, da so etična - moralna načela, ki naj bi uravnavala politiko, ista kakor jih priznava splošno priznana človeška morala, čeprav so ta načela z ozirom na različno kulturno okolje in zgodovinsko obdobje vendarle le nekoliko različna. Politika res pozna svoje zakonitosti, po katerih se mora ravnati, če hoče biti uspešna in dosegati svoje cilje; kljub temu ni absolutno avtonomna in velja tudi zanjo, da ni vse dovoljeno, kar je mogoče.

Gotovo pa je treba nujno upoštevati neki pluralizem političnih etik, kakor pravi B. Häring.¹⁰ Samo tako je namreč mogoče uveljavljati načelo dialoga na političnem

⁸ L. Boff: Cerkev: Karizma in moč, Maribor (Založba Obzorja) 1986, 58-59.

⁹ Kardinal A. Lorscheider: *Parteinahme für die Armen*, München (Kösel) 1984, 107.

¹⁰ Prim. B. Häring: *Frei in Christus III*, 385.

področju, kar pa je močno potrebno. Že pluralizma v območju iste kulture ne moremo prezreti, kaj šele pluralizma, kadar gre za različna civilizacijska in kulturna območja; zaradi teh razlik imamo namreč opraviti z različno miselnostjo in različnimi poudarki na posameznih vrednotah ter sploh različno lestvico vrednot. To pa je gotovo treba upoštevati, če govorimo o politični etiki. Papež Janez XXIII. je v tej zvezi opozarjal, da "ne smemo enačiti napačnih filozofskih nazorov o naravi, izviru in namenu sveta in človeka z zgodovinskimi gibanji, ustanovljenimi z gospodarskim, socialnim, kulturnim ali političnim namenom, niti tedaj ne, če ta gibanja izvirajo in se še vedno navdihujejo iz teh teorij /.../".¹¹

Poleg konstruktivnega pluralizma pa poznamo destruktivni pluralizem, kot se je npr. nekoč uveljavljala popolnoma izključevalna na podlagi vere v različna božanstva ali so ga zagovarjali tisti, ki so se sami razglašali za bogove in tako kot vladarji hoteli uveljavljati svojo voljo. O destruktivnem pluralizmu bi seveda smeli govoriti prav tako, kadar hočejo imeti zagovorniki posameznih ideologij v politiki monopol nad resnico in pravico, ne glede na skupno blaginjo. Na tak način namreč prihaja znova in znova do hudih konfliktov in tudi njihovih najhujših posledic. Pravičnost, solidarnost, strpnost, sprava so v resnici potem nekaj tujega in nemogočega. Nazadnje vedno odloča le pravica močnejšega, pravica zmagovalca v vojnem spopadu. Gotovo pa je treba v tej zvezi omeniti še posledice zlorabe monoteistične vere in sklicevanje na edino pravega Boga kot poroka za pravice politične skupine, na drugi strani pa pripisovanje nasprotnih pogledov hudiču. To je pravo manihejstvo na političnem področju, ki v zgodovini ni bilo nobena izjema tudi v krščanstvu in je imelo vedno za posledico najhujše sovraštvo in nasilje vseh oblik. V imenu Boga, tudi krščanskega, je prihajalo znova in znova do najbolj krutih vojn, če se ozremo le malo v zgodovino, pa tudi do državljskih spopadov, ne da bi seveda prizadeti vedno izrecno omenjali Boga. Vsekakor so jim prišli prav tudi nadomestki za Boga in popolnoma absolutizirane lastne "vrednote". Ob misli na te pojave se nam pokaže razmišljanje o politični etiki gotovo tudi danes potrebno, ker omenjeni pojavi nikakor niso le preteklost.

Če pa upoštevamo današnjo situacijo v svetu nasploh, potem še bolj uvidimo, kako potrebno je razmišljati o politični etiki in v skladu z njenimi zahtevami po morali tudi na političnem področju začeti resno ravnati. K. Jaspers zahteva v tem pogledu naravnost spreobrnjenje, saj gre za vprašanje obstanka življenja na zemlji, kolikor je že danes močno ogroženo zaradi atomskega orožja (in ekološkega smrtonosnega rušenja ravnovesja v naravi ter sploh uničevanja in zastrupljanja življenjsko potrebnega prostora). Takole pravi naravnost: "Kdor živi naprej kakor doslej, ni doumel, kaj mu grozi /.../. Brez spreobrnjenja je človeško življenje izgubljeno. Če hoče človek naprej živeti, se mora spremeniti."¹² Potrebna je "nadpolitična moč etične ideje", kakor pravi izrecno isti mislec.¹³

Globalna načela politične etike

Politična etika mora upoštevati najprej dve zahtevi: ustrezati mora glavnemu namenu politike, da res služi človeku, in biti mora mogoča in čim uspešnejša. Zaradi druge zahteve, ki jo večkrat politiki kot edino zavezujočo upoštevajo, nekateri menijo, da politika poteka v prostoru, v katerem morala, zaradi izjemnih primerov, nima

¹¹ Papež Janez XXIII.: Okrožnica "Mir na zemlji", 157.

¹² K. Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München (Piper) 1982, 49.

¹³ Prim. prav tam.

mesta.¹⁴ Vendar takšen pogled na politiko ne more biti v skladu z njeno temeljno nalogo, da služi človeku in človeštvu, saj smo rekli, da mora biti usmerjena v skupno blaginjo, v pospeševanje pravičnosti in človekovih pravic. Vprašanje je tedaj, kako more politika služiti temu svojemu namenu, čeprav ne moremo pri tem prezreti vprašanja njene uspešnosti, njene močnosti.

Iz tega pa sledi, da ima v politiki pomembno vlogo tako znanje, kakor odgovorno odločanje, ki upošteva temeljni namen politike. To je prvo, kar je potrebno. Nedvomno pa morajo biti tudi sredstva, ki jih je treba uporabiti, prav tako dobro izbrana in moralna, se pravi, da morajo ustrezati načelom splošno priznane človeške etike.

Dve načeli sta dalje v politiki z moralnega vidika izredno pomembni, in sicer: načelo solidarnosti in načelo subsidiarnosti.¹⁵ Kar zadeva načelo solidarnosti, je treba pritegniti k političnemu odločanju čim več ljudi in upoštevati različna mnenja, saj je samo tako mogoče resnico dobro spoznati. Razen tega morajo odločitve upoštevati skupno blaginjo in je zato treba vsak egoizem izključiti. Dialog je jezik takšne politike. Subsidiarnost pa preprečuje centralizem, h kateremu zelo rada teži oblast, ker je pač prepričana, da so odločitve preprostejše, čeprav v resnici ne upoštevajo skupne blaginje, svobode in pravic tako posameznikov, kakor skupin ali področij. Politika, ki upošteva subsidiarnost, izpolnjuje eno izmed bistvenih sestavnih delov demokracije in res ustvarja pogoje za spoštovanje načel enakosti, enakih možnosti in svobode.

Gotovo se mora politika varovati še posebej integralizma, se pravi, da si ne sme prilaščati monopola na vseh področjih družbenega življenja, temveč mora bolj ustvarjati svoboden prostor za iniciativnost in ustvarjalnost čim večjega števila državljanov. Totalitarizem najrazličnejših vrst in oblik je huda nevarnost in poguba za politiko, ki naj bi bila v službi človeka. Vendar ne smemo prezreti, da gre lahko v to smer politična dejavnost tudi v strankarski demokraciji in da ji hitro podležejo posebno ideološko usmerjene stranke.

Oblast močno potrebuje nadzor in bi si ga v resnici morala naravnost želeli, saj jo učinkovit nadzor varuje pred nevarnostmi, ki sicer na videz pospešujejo njeno moč, v resnici pa jo prej ali slej spodkopljajo. Znan je namreč pregovor, da vsaka oblast človeka pokvari; da, človek, ki ima oblast, to tako uporablja, kakor da se mu ne bi bilo treba ozirati na zahteve svobode in pravičnosti. Hitro se zgodi, da ljudje, ki so pijani oblasti, obsedeni z oblastjo, začnejo skupno blaginjo imeti za svojo ali demokracijo istovetiti s seboj in s svojimi interesi. Še nedavno je neki politik pri nas enačil na televiziji demokracijo tako rekoč s seboj, demokracija naj bi se začela šele, ko bodo državljani tako mislili, kakor misli on. In če bi se ozrli v zgodovino kateregakoli naroda, ne bo težko najti podobnih primerov. Človek le z največjim naporom resnično prizna in spoštuje mnenje drugega ali drugih. Zato je izredno pomemben nadzor oblasti, kakršno predstavljajo: ustava in zakoni, delitev oblasti na zakonodajno, sodno in izvršno oblast, večstrankarski sistem in javnosti dostopno strankarsko življenje ter odločanje, možnost javne kritike in tudi alternativnih gibanj, itd. Vsekakor morata politika in oblast poznati ne samo svoje možnosti, temveč tudi svoje meje.

Bertrand Russel pravi: "Glavni problem etike in politike je v tem, da na nek način uskladi zahteve življenja skupnosti z željami in težnjami posameznika."¹⁶ Da, gre za to, da so zagotovljene res pravice in svoboščine posameznika in skupnosti, posameznega člana narodne skupnosti in te skupnosti, posameznega državljana in države, človeka in človeštva.

¹⁴ Prim. Ph. Schmitz: *Wohin treibt die Politik?*, Freiburg (Herder) 1993, 102.

¹⁵ Prim. B. Häring: n.d., 391.

¹⁶ Nav. L. Schmidt: *Schlagfertige Definitionen*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1982, 182.

Politika mora upoštevati realne razmere in zgodovinski trenutek pri uresničevanju svojih ciljev, izpolnjevanju svoje naloge. Zgodovina kot učiteljica ji ne sme biti tuja, zgodovinski spomin je zanjo zelo pomemben. Tako moramo npr. Slovenci še posebej biti pripravljeni učiti se iz zgodovine, kakšne morajo biti temeljne smernice naše politike, česa ne smemo nikdar pozabiti, ob vsem resnem upoštevanju sprememb in zahtev našega časa ali posodabljanja politične prakse. Živimo pač na koščku zemlje, ki je za marsikoga privlačen, posebno še za severne in zahodne sosede. Ker pa smo majhen narod, bi bilo napačno zaupati v lastno vojaško moč in iskati zavetje v militarizmu. Gotovo je naša varnost v notranji edinosti, kljub različnosti v duhovni, kulturni moči, v ustvarjalnem prispevku k miru in solidarnosti med narodi in državami, posebej še v Evropi. Dr. Alojz Kuhar je tik pred svojo smrtjo zapisal nekaj, kar bi naši politiki danes ne upali priznati niti za zaprtimi vrati in okni. Takole pravi: "Nad nami, ki smo majhni, bo vedno visel nemški in italijanski pohlep."¹⁷

Nedvomno se mora zato naša politika zavzemati za zaščito človekovih socialnih pravic, za ustrezno socialno zakonodajo in uspešno gospodarstvo, tako da se bodo državljani Republike Slovenije počutili zadovoljne v svoji majhni državi in ne bodo nasedali nevarnim vabam od zunaj. Mislim, da ne bo odveč, če omenim tukaj besede Papeža Janeza XXIII., ki pravi: "Kjer pa država ne vrši svoje gospodarsko-politične naloge, ali pa je ne vrši v zadostni meri, zavlada kmalu nepopravljiva zmeda in gospodarsko močni, ki se za poštenost malo menijo, sramotno izrabljajo bedo drugih v svoj dobiček; žal uspeva ta rod v vseh časih in krajih, kakor ljulka med pšenico."¹⁸

Glede na nevarnosti atomskega orožja in ogroženost človeškega življenja zaradi hudih ekoloških problemov ne sme danes nobena resna politika mimo osebnega angažmaja za pravičnost, mir in varstvo okolja. V tem pogledu moramo še posebej "svojo nravno-politično voljo spremeniti", kakor pravi K. Jaspers.¹⁹

Kvalitete današnjega politika z ozirom na politični etos

Iz povedanega o globalni politični etiki je mogoče razbrati tudi nekatere temeljne etične ali moralne kvalitete, ki so potrebne današnjemu politiku, če naj bo njegovo delovanje res usmerjeno v skupno blaginjo, v iskreno službo človeku in človeštvu.

Razumljivo je najprej, da mora politik dobro poznati probleme razmer in potrebe, ki jih narekujejo te razmere. Brez takšnega znanja ne bo mogel kljub še tako dobri volji opravljati svojega poslanstva. Odprt mora biti za vedno nova spoznanja in imeti tudi dovolj poguma, da spremeni svoje poglede, če ta to zahtevajo. Sploh mora politik biti pripravljen priznati tudi svoje nepopolnosti in napake. To velja danes, ko imamo nenehno opraviti s pomembnimi spremembami, v posebni meri. J. Školjč je nekoč dejal: "Če politiki ne bi imeli v sebi nič človeškega in bi bili popolnoma brez napak, bi se jih morali zelo bati." Človeško je namreč znati z napakami živeti in jih nenehno popravljati. Zato pa je dober politik vedno odprt za kritiko in je tudi samokritičen. Vsekakor mora najti čas tudi za samorefleksijo in za izpopolnjevanje v vseh pogledih.

Politiku je nujno potrebna zavest, "da je vest odločilna instanca za politično odgovornega človeka, da je generator vsebinske orientacije in motor človeškega razvoja".²⁰ Načelo odgovornosti mora za politika biti absolutno in nedotakljivo. V času uveljavljanja vsestranskega pluralizma in demokracije so politiku potrebne kvalitete,

¹⁷ Dr. A. Kuhar: Govor, v: T. Sušnik: Zbornik o dr. Alojzu Kuharju, Ljubljana-Studia slovenica 1993, 163.

¹⁸ Papež Janez XXIII: Okrožnica "Mater et magistra", 58.

¹⁹ Prim. K. Jaspers: n.d., 49.

²⁰ Prim. Ph. Schmitz: n.d., 103.

kakršne predstavljajo demokratičnost, strpnost in iskrena pripravljenost za dialog, ne glede na kakršne koli razlike. B. Häring pravi: "Demokracija zahteva etos kritične tolerance in spoštljive odprtosti o množstvu mnenj in prepričanj."²¹

Politik, ki res hoče služiti ljudem, spoštuje njihovo voljo, je pripravljen sprejeti nalogo, ki mu jo ljudje zaupajo, zna pa se iskreno sprijazniti tudi s porazom. V političnem nasprotniku ne gleda sovražnika, temveč sodelavca. Svoje pripadnosti neki stranki ne menjava - iz oportunitizma kakor obleke ali celo lestve do oblasti -, saj to nasprotuje njegovi poštenosti, resnosti in odgovornosti. Takšna je zahteva politične kulture, ki pa jo žal tolikokrat pogrešamo.

Takoimenovana politična vzgoja zato ni triumfalistična, nacionalistična in samo-všečna. Tudi ne govori le o pravicah, temveč tudi o dolžnostih. Da, govori o odgovornosti ne samo politikov, temveč vseh članov skupnosti, naroda in države. Politiki so pač največkrat takšni, kakršne zasluži narodna in državna skupnost, vedejo se kakor člani nekega naroda ali državljani neke države.

Gotovo pa mora politična vzgoja govoriti predvsem o vrednotah, ki naj oblikujejo tako posameznega človeka, kakor človeške skupnosti v duhu resnične humanistične morale in zvestobe vsem razsežnostim človeškega bitja, v duhu svobode in solidarnosti, pravičnosti in resnične enakopravnosti. Potrebno se je torej varovati vsakega poskusa ideološke indoktrinacije in manipulacije. Žal so možnosti v tem pogledu neštete, zato je treba res previdno in odgovorno opravljati to nalogo in je morda sploh bolje govoriti o domovinski vzgoji.

Sklepne misli

Zavedam se, da sem podal le nekaj misli v zvezi s politiko in moralo. Sicer pa je tema tako obsežna, da je sploh težko povedati, kar bi bilo potrebno v enem samem razmišljanju ali eni razpravi. Zato naj bo ta razprava bolj vzpodbuda za podrobnejša razmišljanja.

Nekoliko smo se že izrecno dotaknili naše - slovenske politike. Vendar bi hotel ob koncu dodati še nekaj kritičnih misli in tem pogledu.

Če se ozremo vsaj nekaj desetletij nazaj v zgodovino slovenske politike in primerjamo njeno takratno podobo z današnjo, moramo priznati, da je med njima neka podobnost v etičnem ali moralnem pogledu. Večkrat je namreč v obeh primerih zlahka opaziti poteze ideološko-manihejske politike, ki drugače misleče istoveti kratko malo s slabim, zlom, sovražniki, ničvredneži v vsakem pogledu. Takšna politika je nujno integralistična, totalitarna, avtoritarna in zagovornica filozofije smrti, kar se je pokazalo posebno v času okupacije 1941-1945 in po osvoboditvi. Eno stran te politike je dobro orisal dr. Alojz Kuhar v svojem govoru slovenskim domobrancem iz Londona leta 1944. V tem govoru je namreč domobrancem jasno predočil resnico, ki je bila povsem drugačna, kakor so jim jo prikazovali njihovi voditelji, tipični zagovorniki ideološko-manihejske politike.²²

Ideološko-manihejska politika se izživlja v svoji "anti-drži", ne zanima pa se za politiko "pro-drže". Glasna je, kadar gre za diskvalificiranje, obsojanje in rušenje nekdanjega, prejšnjega, hitro pa ji zmanjka idej in navdušenja za zidanje novega, boljšega. Močna je v negaciji, slabotna pa v afirmaciji. Posebno se izživlja v etiketiranju (danes: udbomafija, neokomunizem, klerikalizem itd.).

Ista politika se zavzema za svobodo in demokracijo le bolj v besedah, v resnici pa

²¹ B. Häring: n.d., 411.

²² Prim. A. Kuhar: Govor slovenskim domobrancem, v: T. Sušnik: n.d., 176-178.

jo je strah svobode in demokracije ter teži za neomajno oblastjo. V ta namen uporabljajo njeni zagovorniki najrazličnejše manipulacije z ljudmi, kamor sodita tudi populizem in demagogija, da izživiljanja v odkrivanju afer in aferic ter njihovega razčiščevanja, kakor tudi takoimenovanega "preštevanja kosti" niti ne omenjam. Sem sodi še posebej tudi nenehno spotikanje ob politične tekmece, ki so seveda na poti karieristom v politiki.

Ideološko-manihejska politika je tako zagledana vase in v svoj prav, da sploh ni sposobna resnega premisleka o zgodovinskih možnostih, v katerih so delovali nekateri slovenski politiki, ki pa so v resnici storili za dobro slovenskega naroda, kar je bilo takrat le mogoče storiti (npr. dr. J. Ev. Krek, dr. A. Korošec). Zato zagovorniki takšne politike postavljajo danes tudi pod vprašaj tako majniško deklaracijo, kakor odepitve od Avstrije po I. svetovni vojni.

Nikakor pa seveda ne smemo tako negativno ocenjevati vse slovenske politike, posebno če pomislimo na naš čas. Priznati moramo, da je v njej veliko pozitivnega. Kritika pa naj bo vzpodbuda za tiste, ki se ukvarjajo s "poklicno politiko", da se bodo dosledno varovali teh in podobnih napak. Politična etika tudi zahteva, da politik iskreno prisluhne kritiki.

Kritičnost v družboslovju in v družbi

FRANCE ČERNE

Moja razprava se neposredno ne nanaša na Masaryka kot osebnost in na njegovo idejno-teoretično, politično misel (delo), kar naj bi bila tudi tema današnje razprave, ampak na temo: kritičnost v družboslovju in v družbi; to je razprava, ki je bila objavljena v "Teoriji in praksi", 1995/11-12. To je tema, ki pa je bila tudi osrednje zanimanje samega Masaryka, preučujoč in zagovarjajoč socialno-demokratsko družbo.

Ker ste morda razpravo prebrali, bi podal le njeno jedro, s poudarkom na nekaterih, po mojem prepričanju, najpomembnejši mislih.

Prvi kompleks vprašanj oziroma poskusov odgovorov nanje se nanaša na pojme kot so: kritično, kritičnost, kritika.

- O teh pojmi (kot kategorijah) razpravljam ontološko, ne v metafizičnem, subjektivističnem pomenu; torej ne deontološko - normativno - etično ali morda celo teleološko. Razmišljam o biti kritičen, o kritičnosti same biti (Sein), ne kot "soll sein" ali kot "ought to be". Bolj v smislu življenjske "antropogenije".

- Kritiko namreč razumem kot dej - kot nekakšno "aplikacijo" kozmičnega sistema gibanja, ki sestoji iz akcije in reakcije, pa tudi kot privlačevanje in odbijanje, raztegotvanje in krčenje itd. - kot delov sinteze - gibanja: v duhu Fichtejeve - Heglove triade: teza - antiteza - sinteza pa tudi v Nietzschejevem pomenu, da "die Wahrheit beginnt mit Zweiem"; to je ne z enim kot afirmativnim enoumjem. Menim, da le tako dobimo t.i. "kritično maso" - kot vir za gibanje - razvoj.

Takšno dvodelnost mišljenja tako v človeku kot v družbi lahko razumemo dinamično kot kavzalni sistem, to je: kot vzrok in posledico, kot akcijo in reakcijo itd., kar vodi do nasprotovanja, do borbe nasprotij - kot vzvoda oziroma kot potisne sile za gibanje in razvoj. Da uporabim za to Schumpeterjev metaforični izraz: "kreativna destrukcija".

- Na kritiko gledam tako: 1) kot na en del "poti" k resnici; kritika je tako neke vrste filter za razlikovanje resnice od neresnice: zmote, zablode, laži; pa tudi 2) kot pogoj, kot pot k svobodi v dveh oblikah: a) kot svobode "za" ... ali "do"... in b) kot svobode "od" ... (prvi primer je na primer svoboda do zbiranja, do političnega delovanja itd.; drugi primer je svoboda od lakote, brezposelnosti, zatiranja).

Mnogi teh dveh oblik svobode sploh ne upoštevajo; nekateri pa zlasti zanemarjajo "svobodo od...". V tem pomenu so na primer t.i. temeljne človeške pravice dejansko ali enostranske ali sploh ne - pravice oziroma krivice (npr. "svoboda od zaposelnosti"; ali pa če imaš svobodo, da kritiziraš..., ne moreš pa "imeti svobode", to je - "biti osvobojen" od kritike - pred kritiko). Tako se resnica o resnici negativno odvaja in podvaja na "resnico do (za)" in na "resnico od (pred)". Z druge strani pa se zanemarljivo misel, da resnica pričenja šele z dvema, lahko rečemo tudi z nasprotjem. Tako enostranske kot "celovite" resnice ni. Kot tudi ni resnice, če poudarjamo (samo) temeljne človeške pravice, recimo do svobode govora, ne pa tudi zahteve po dolžnosti, odgovornosti itd. - kot članov neke družbene skupnosti. Namreč, svobodo do kritike kogarkoli in česar koli moramo povezati zopet z dvojno dolžnostjo: da kritiziraš nekaj negativnega, neko zlo v družbi in da zopet sprejemaš kritiko tvoje trditve - tvoje akcije. Idealno gledano morata biti torej obe kategoriji v nekem dinamičnem ravnovesju.

- Tako nas kritika, gledano psihoanalitsko, osebno osvobaja neke notranje kritične

napetosti, zaradi česar ima za človeka globoko terapevtski - osvobajajoč pomen; obenem pa nas zavezuje ali nas dela odgovorne...; je tako rekoč učeči sistem, kar krepi v posamezniku in v družbi kot celoti npravstvene (etične) norme vedenja - ravnanja (pri čemer mislim na objektivno, da ne rečem, znanstveno - zavedajočo kritiko, ne pa na subjektivno kritiziranje, na ad hoc oblikovano kritično mnenje, na kritikastrstvo, na osebno načrtno kritično obračunavanje z drugim itd.).

- Če torej nekdo od družboslovcev oblikuje neko vrednostno sodbo "o...", s tem že podaja, ali tudi pristaja na neko ideologijo (osebno ali pa tudi neke stranke itd.). S tem izpoveduje tudi neko etiko oziroma moralo. Namreč, pristajanje na ideologijo neke stranke ali vlade pomeni oblikovanje "resnice" samo z ene strani, kot le delne resnice, lahko tudi sprenevedanje, zmoto, osebno prepričanje itd., lahko pa tudi laž.

S tem da nekdo namensko išče v drugačni teoriji napake ali jih pritika netočno, neresnično neki trditvi, bodisi zaradi obrambe stranke ali vlade na oblasti, ki recimo peha s svojimi ukrepi družbo v težave ali celo v krizo, dejansko izvrača resnico oziroma prikriva pravo resnico. Pomeni, da takšen družboslovec ne more biti nevtralen, v pomenu objektivni, tako da bi branil (kot znanstvenik) samo resnico in nič drugega (vsaj kolikor je na področju humanistično družbenih ved objektivno mogoče).

- Kritika ima (kot vsak pojav oziroma ideja) svoje nasprotje v "nekritiki", to je v strinjanju z nekom ali z nečim kot status quo; praktično, kot zagovarjanje danega: kot neizogibnega, kot najboljše rešitve itd., včasih tudi z občutkom nemoči, na primer v obliki sklepa: kaj pa lahko sploh naredim (s kritiko).

- Samo tako razumemo kritičnost kot enega od dejavnikov, potrebnih za razvoj nove sodobne civilizacije oziroma za razvoj nove zahodne kulture. Po Maslowu bi dejal, da je kritičnost najvišja stopnja osebnostne človekove potrebe po samopotrjevanju, po samoudejanjanju kot enkratnemu bitju - kot osebnosti.

- Le tako razumevano kritiko je potrebno "vgraditi" v demokracijo kot esenčno kategorijo. "Kritična demokracija" je nesmisel.

Drugi kompleks razmišljanja posvečam specifičnosti kritičnosti v znanstvenem mišljenju - spoznavanju nasploh, posebej pa v t.i. humanistično družbenih vedah. Kot izvleček iz moje razprave samo nekaj poudarkov:

- Poudarjam, da je kritiška metoda nasploh za vse vede - za znanost - paradigmatična metoda.

- Čeprav je razlika med naravoslovjem in družboslovjem. Naravnega sistema ne moremo kritizirati ali se nestrinjati z njim; ga zamenjati z drugim, če nismo zadovoljni z njim; družbeni sistem pa se menja pod pritiskom kritike - kot teorije, kot idej in kot prakse. Sprašujem se, zakaj tako? Odgovor je: zato, ker nimamo opraviti z enako regularnostjo - zakonitostjo javljanja pojavov v družbi kot v anorganski naravi. Zakoni družbe so statistične - stohastične (verjetnostne) narave. Kar pomeni, da se uveljavljajo le kot tendenčne sile, vedno s protitendencami kot protisilami; na dolgi rok - približno "in grosso modo".

- Zaradi česar je vsak koncept in projekt v družbenem območju negotov. Konstruktor družboslovne ideje - teorije niti ne ve, če oblikuje izrek - sklep v skladu ali pa ne z neko t.i. družbeno (ekonomsko) zakonitostjo, oziroma ne ve, koliko je njegovo teoretično početje neposredno družbeno koristno in napredno (glej dilemo Ad. Smitha).

- Od koder sledi sklep, da je t.i. ideja npr. o konvergenци raznovrstnih oblik, idej in same družbene ureditve v en, trajen, nespremenljiv sistem (glej idejo Fukuyame) netočna, ker zanika kozmično dinamičnost, to je tudi podvojenost, diferenciranost - alternativnost, pa tudi naključnost porajanja nečesa drugačnega - novega v družbi.

Tretji kompleks vprašanj posvečam kritičnosti in kritičnemu stanju pri nas doma - na Slovenskem, to je v družbi, ki je v vsestranskem prehodu ("tranziciji").

- Ugotavljam, da je stanje v družboslovju pri nas v zadnjem desetletju dokaj amorfno, brez prave "hrbtenice", tudi oportunistično; da teorija o preurejanju družbenega in gospodarskega sistema poteka bolj pod taktirko tujine o "postsocialistični tranziciji", in ne, ali zelo malo, kot rezultat lastnih teoretičnih raziskav oziroma spoznanj.

Moja kritična teza je, da to pomeni pomanjkanje kritičnosti (v prvi vrsti znanstvene - družboslovne) kot prepotrebne propulzivne kritične mase za normalen razvoj; pristajajoč skoraj evforično na državotvorno vlogo družboslovja kot njenega glavnega prispevka "kot znanosti"; dejansko pa v škodo prestrukturiranja naše družbe, v obliki napačnega ali vsaj ne dovolj domišljenega reševanja splošno družbenih in ekonomskih problemov oziroma usmeritev. Delne krize, ki se že pojavljajo na raznih področjih, pri nas pa tudi že "popravljanje" sistema, kažejo, da kaj velike studioznosti sistema do sedaj ni bilo; da pa te prav lahko prerasejo v večjo, globalno krizo.

- Trdim tudi, da če bi imela kritika ali kritičnost prizvok in status visoke strokovne in etične institucije, s strogim npravstvenim, javnim, sankcijskim mehanizmom, da se ne bi znašli v takšnem "korupcijskem" sistemu.

- K čemur dodajam, da bo vse manj uspešnih potez oblasti, če ne bo k temu dejanju pritegnjena mnogo bolj kritična znanstvena misel, ki naj bi imela podobno vlogo in status sestavnega dela "oblasti", kot ju ima na primer (še po francoski revoluciji) sodstvo; to je, veliko samostojnost, zlasti pa neodvisnost od političnih in "business" lobijev.

- Ali če bi skušal napraviti nekakšen fenomenološki analitični prerez našega dosedanjega stanja v družbi, v terminologiji, recimo, Heideggerja, bi dejal: ...da so bili naši ljudje (narod) nekako "vrženi" ("geworfen") po zgodovini oziroma z zgodovinskim zaokretom v ta novi svet - sistem kot novo nujnostjo: tu - bit ("Dasein"). Ne da bi se tega dovolj zavedali; to je, da naj bi bili bolj - najprej "biti - za - se" ("Sein für-sich"), z drugačno zavestjo, da "so" - kot nova bit. Skratka, nismo dojeli "biti" v tem novem "bivajočem", ki zahteva novo vsebino in obliko "biti - z - drugimi", ki se, nasprotno temu, predstavlja za zdaj še v klasičnem, slovenskem izolacionizmu, le deloma že tudi v evropeizmu, to je kot biti - "kot - jaz", tudi kot "ego". Kar pomeni, da bit slovenskega naroda ni bila očiščena nekega drugega "tako - biti" ("So Sein"); torej nezavedanja "ne - tako - biti". Vse preveč je poudarjanja "zunaj biti" kot "biti - za - druge" (glej razne manekenske promocije Slovenije) in ne "biti - za - nas", to je za našo zgodovinsko družbeno edinstveno entiteto, kot našo družbeno bit, ki nikakor ne pomeni nujno biti za nacionalistično - egocentrično usmeritev.

- Tako se dvojna (podvojena) bit naše družbe vleče kot nekakšna razklanost naše avtohtone, enorodne - prepotrebne biti. Kar ustvarja iz naše samostojne družbene entitete dokaj labilno celoto (skupnost).

- In še kot sklepna kritična misel: tudi če bi poskušal vse razumeti, ne morem vsega opravičiti in opustiti.

Blocking of creativity and the collapse of the communist system

VID PEČJAK

ABSTRACT

The collapse of communism in the East European countries has been and will continue to be interpreted from various points of view: political, sociological, economic, military and psychological.

A very important, but not sufficiently investigated psychological factor is the blocking of creativity.

Communism prevailed in these countries which were underdeveloped in comparison to Western Europe. The exception was Czechoslovakia and partially also Hungary and Poland, where communism came in from outside. During the first period the economic growth in these countries except Czechoslovakia was significant. But later stagnation and afterwards a decline took place.

The progress was possible because the work was mostly manual and forced. Typical forms were working brigades building roads, bridges, plants and factories in all countries under communist rule. The forced labor of political prisoners was significant.

In the seventies the industrialization and electrification were finished and the character of work changed. Instead of simple manual labor more sophisticated intellectual work, like innovation, became necessary. The communist methods of organizing work were not suited to this change. At that time Western Europe and America witnessed a new scientific and technical revolution, resulting in the postindustrial or informational society based on innovation and creativity. The communist countries were unable to cope with it.

Human creativity is based on divergent thinking and personal autonomy. In the Eastern European countries thinking was convergent and directed by ideologists and party leaders. No deviations were desirable. Amann and Cooper (1982) describe many specific reasons for abortive innovative activities in the former USSR, e.g. enormous bureaucracy, the gap between science, industry and market, inappropriate selection of research workers and lack of adequate feedback. Some psychological factors should be added, e.g. lack of initiative and motivation and fear because of possible consequences.

One of the aims of *Perestrojka* was to free creativity and to cope with the economic development of the "capitalist world". It triggered a chain-reaction in other fields and other East European countries.

WHY COMMUNISM COLLAPSED

The collapse of communist system in the East European countries has been and will continue to be interpreted from various points of view:

1/1. **Political point**, e.g. as a consequence of opposing movements like *Solidarity* in Poland, *Ecoglasnost* in Bulgaria, *People's Fronts* in the Baltic countries and *Demos* in Slovenia, or reforming movements like *Perestrojka* and *Glasnost* in the Soviet Union.

12/. **Sociological point**, e.g. as a consequence of mass demonstrations and revolts taking place all over the East Europe and culminating as the collapse of Berlin wall.

13/. **Economical point**, e.g. as a consequence of a decline of gross domestic product and economic growth in eighties, which is shown in the Table 1 and 2.

	1981	1991
Eastern Europe	5938	5648
European Community	12761	15155

Table 1: GDP per capita by region, 1981-1991 (World Economic Survey, 1992)

	1981-1987	1989	1991	1992
World	2.7	3.2	1.8	-0.4
Eastern Europe	2.9	2.3	-5.0	-12.0
European Community	1.8	3.5	2.9	0.7

Table 2: Growth of GDP by region and periods (World Economic Survey 1992)

14/ **Military point**. The military burden has always been extremely big for all Eastern European countries. The table 3 shows the military expenditure of Soviet Union and some Western countries in 1989. At the end of the communist period the Eastern European countries enlarged the expenditure because they attempted to cope the new military technology of the West, especially USA (e.g. Reagan's Star War Project). But the attempt was in vain, because the expenses and the technological ability of the East were not sufficient.

	Military expenditure (millions of dollars)	Military expenditure as % of GNP
Soviet Union	311000	11.7
United States	304100	5.8
France	35260	3.7
United Kingdom	34630	4.2
Norway	2925	3.3

Table 3: The military burden in some countries, 1989 (World Economic Survey 1992).

15/. **Psychological point**. It includes some important factors, e.g. the personality of opposing leaders (Walensa, Havel etc.). Many psychological factors influence also the economical, sociological and military ones, which has been already discussed. They function in interaction, e.g. the inability to cope the new technology was partially caused by lack of invention, which is a typical psychological factor; the mass revolts were roused by such psychological states as strong emotions.

BLOCKING THE CREATIVITY

A very important, but not sufficiently investigated and discussed psychological factor was the blocking of creativity.

The essence of human creativity is production of new and unusual responses

(ideas), which cannot be predicted, led and controlled by a any party or other power group and its ideology. Therefore various strange deviations are always possible. This possibility is perceived by leading oligarchy as potentially dangerous.

Human creativity is based on divergent thinking (Guilford 1967), individuality (MacKinnon 1963), nonconformity, strong Ego (Barron 1969), spontaneity and autonomy (Maslow 1959). In the Eastern European countries all these characteristics were not desirable. Prevalent thinking was convergent and directed by ideologists and party leaders. The deviations were often punished.

Amann and Cooper (1982) describe many specific reasons for abortive innovatory activities in the former USSR, e.g. enormous bureaucracy, the gap between science, industry and market, insufficient criteria for acceptance of innovations, lack of adequate feedback, low motivation because of fear of possible consequences and inappropriate selection of cadre. The same happened in other Eastern European countries.

One of the most valid criteria of creativity in a country is the number of registered patents. The Table 4 shows the registered patents in some Eastern European countries with the registered patents in 17 Western European countries in the years 1979-1990. Yet the data can hardly be compared since the Eastern European countries used different categories of patents. They included among them also ordinary innovations (called inventor's certificates) and even some useful proposals (called rationalizations).

	West Europe	Rumania	Yugoslavia	Poland
1979	14.3	20.5	19.0	255.0
1980	37.2	38.2	17.5	257.0
1981	50.8	73.9	28.0	179.0
1982	53.4	74.0	150.3	149.0
1983	55.1	35.1	87.8	155.7
1984	57.4	50.0	80.8	179.4
1985	54.2	112.2	138.0	163.4
1986	65.7	115.1	117.7	163.4
1987	69.9	130.0	222.5	140.7
1988	71.0	70.4	68.0	128.9
1989	80.0	36.0	68.5	214.8

Table 4: The number of registered patents (in million of people) in Western Europe and some Eastern European countries, 1979-1990 (Source: Espace - Access CD-ROM).

If we take into consideration also the quality and applicable value of patents, then the numbers of patent in East Europe should be divided at least by four to be comparable with the data in Western countries. In the East the patents were accepted with almost no feedback from the market. They were evaluated on the basis of questionable self reports and political criteria. The patent bureaus were flooded with too many patents of no or little practical value. This situation is well described by Russian writer Dodintsev in his novel *Not by bread alone*.

Yet we can compare the data inside the particular countries. Western Europeans countries show constant increase, whereas Eastern European countries display big oscillations. A typical trend is initial increase, then decrease, then increase and at the end of eighties a decrease again.

The same was true for the scientific work. The political criteria (e.g. how many times Marx and Engels and some local ideologists like Elena Ceausescu were quoted)

were prevalent. For many scholars it was not a hard task. No wonder that at the end of eighties the small Slovenia had about the same number of full professors as four times bigger Holland.

Yet the Eastern European scientists were less cited in the international scientific journals and Science Citation Indexes. There are also many other indicators of their lagging behind. Only in some selected fields which were considered exceedingly important (like war industry) or in some abstract fields which were not considered to dangerous (like mathematics) the results are comparable to that in the West.

Let us consider one example from the former Yugoslavia. To be elected or re-elected as an university professor is was necessary to prove his or her "moral and political relevance". A special committee wrote a report describing candidate's faithfulness to Marxist ideology, Union of Communists, self management etc. A candidate who did not pass these criteria was not elected. Some already elected professors lost their position (e.g. Mihajlo Marković, Svetozar Stojanović and Ljubomir Tadić from University of Belgrade and Veljko Rus, Janez Jerovšek and Tine Hribar from University of Ljubljana). The situation was the same or even worse in other communist countries.

Political selection of experts was typical also for other fields, especially for economy. Most directors of factories were members of the Communist Party and obedient to it. At the end of sixties Slovenia got a liberal communist government (led by Stane Kavčič) which tried to introduce some reforms, e.g. stocks and some elements of market economy. The national income grew and almost caught that of Austria and Italy. But then the orthodox communists carried out a purge and about 40% of all directors of factories were replaced by more obedient ones. In two years the national income declined from about \$ 10000 to \$ 6700 per capita.

As a consequence most leading positions in academic life, economy, politics and other important fields (except sport and partially culture) were fulfilled by convergent thinking, conforming and dependent people, what is just the opposite from a profile of creative personality. In 1969 in Yugoslavia about 80% of university professors and 95% of directors of middle and big factories were members of the Union of Communists.

Due to lack of important statistical data (e.g. how many Ph.D. dissertations were scientifically valid and how many just unworthy political praises) no tables and graphs could be shown. Therefore only some illustrations could be presented (although the anecdotal method is not highly thought-of in science).

The most known is so-called Lysenko's affair (Vucinich, 1984). Trofim Lysenko was the leading Russian biologist in 1940-1955. He was doing experiments on cross-breeding and on impact of changing environment on plants. His team was trying to produce many new agricultural species, among them a gigantic tomato and an orange growing in Siberia. At that time genetics was quite developed in Soviet Union and geneticists were doing experiments with drosophila. In 1948 Lysenko accused all geneticists to be "the traitors of the fatherland" because of spending their time with drosophila instead of attempting to fulfill the Five years economic plan (pjatoletka). At some convention Lysenko was asked for arguments and he answered: "My thesis is supported by the Central Committee of Communist Party. It is my argument!". Nobody opposed and most geneticists were put in prison. Later a British newsmen stole the gigantic tomato shown in some exhibition and discovered that it was artificial.

Many other scientists followed Lysenko's career. The attacks were led by Soviet ideologist Zhdanov who claimed that in the future Soviet science as "socialist science" based on teaching of Marxism - Leninism would differ qualitatively from "bourgeois science" in substance, theory, and method.

CREATIVITY AND ECONOMIC PROGRESS

Marx and Engels anticipated the victory of communism in the most developed countries, above all England. But communism actually prevailed in the countries, which were underdeveloped in comparison to Western Europe. The exception was Czechoslovakia and partially Hungary and Poland, where communism came from outside.

During the first period of communist rule the economic growth in these countries was high; e.g. in fifties 12% in the former Yugoslavia. Table 5 shows increase of GDP of in some European countries from 1961 to 1967. Increase of East European countries is among the highest.

Austria	4.0
Belgium	3.9
Bulgaria	7.3
Czechoslovakia	4.1
Denmark	3.7
Finland	3.6
France	3.9
Greece	5.8
Holland	3.1
Italy	4.4
Yugoslavia	5.4
Hungary	5.2
E. German	3.8
W. German	3.0
Norway	4.4
Poland	5.2
Rumania	6.1
Soviet Union	5.2
Switzerland	2.8
Sweden	3.9
United Kingdom	2.4

Table 5: The increase of GDP for most European countries, 1961-1967.

Table 1 shows that in spite of this initial growth the East European countries never caught the West European ones. Table 2 shows that in the East Europe the growth was positive till 1989, yet constantly decreasing. In 1989 it was only 2.3, whereas in European Community 3.5. At the end of the communist regimes the decline equals -5.0%.

In East Europe various economic sectors did not develop equally. There was much emphasize on heavy industry, electricity, and war industry, whereas agriculture, manufacturing and serviced were underdeveloped. Table 6 shows the data for Hungary and some comparable countries.

	Agriculture		Industry		Manufactur.		Services	
	1970	1992	1970	1992	1970	1992	1970	1992
Hungary	18	7	45	30	12	24	37	63
Denmark	7	4	35	27	22	13	59	69
Norway	6	3	32	35	22	13	62	62

Table 6: Distribution of gross domestic product (%) in four small European countries.

In 1970 the investment was the biggest in Hungarian industry, it was actually one of the biggest in Europe, but it decreased significantly till 1992. The data for other Eastern European countries are similar.

The initial high rate of economic growth in these countries was possible because the work was done mostly manually and with primitive tools. Much of the labor was done by politically indoctrinated volunteers. Typical forms were working brigades building roads, bridges, tunnels, plants and factories in all countries under communist role. In former Yugoslavia the railways lines Brčko - Banovići and Šamac - Sarajevo, the "road of brotherhood and unity" Zagreb - Belgrade, the factory Železniki and the whole city Nova Gorica were built by at least a million of unpaid youth.

The forced labor of political prisoners was significant. Dnjeprostrój, before the World War 2 the highest dam on the world, was build by hundred thousands of prisoners. Solders worked too. The road along Adriatic coast in the former Yugoslavia was built mostly by the Yugoslav Army.

In the seventies the electrification and building the heavy industry were over and the character of work changed. Instead of simple manual labor more sophisticated intellectual work, based on creativity and insight, became more important. The communist methods of organizing work were not suited to this change.

In the seventies Western Europe witnessed a new scientific and technological revolution, resulting in the postindustrial or informational society based on knowledge, creativity and innovation. The new trend entered the communist countries with a delay, but they were totally unable to cope with it.

Creativity is based on human autonomy and spontaneity, therefore it became blocked under repression, fear and feeling of dependency. It was possible to be highly effective on condition of primitive manual work or behind the running belt, when a mass of workers built roads, bridges and heavy industry, but not when the work became more sophisticated, intellectual and creative. It is one of the main reason for stagnation of economy which began in East European countries in seventies and continued in eighties.

	No. patents
1952-1956	752
1957-1961	1267
1962-1966	1165
1967-1971	770
1972-1976	493

Table 7: The number of registered patents in former Yugoslavia, 1951 - 1976.

Table 7 shows the number of patents in former Yugoslavia. At the beginning there was an increase of patents, then stagnation, and then decrease. The patents from 1952-

1966 were mostly simple changes of working tools, and the patents from 1967-1976 more sophisticated, often electronic devices. At the beginning of eighties Yugoslavia was able to register only 77 patents altogether.

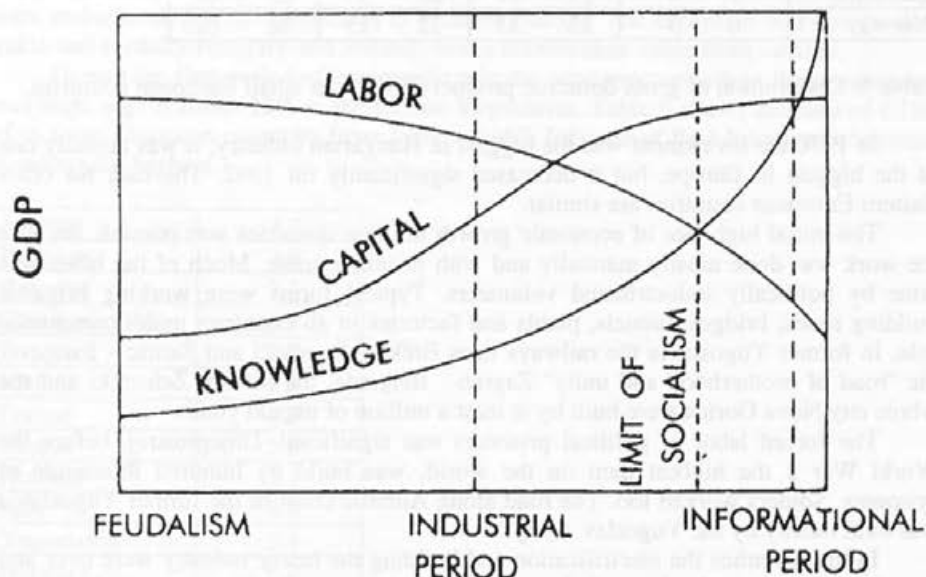


Figure 1: The influence of labor, capital and knowledge on Gross Domestic Product.

The figure shows the influence of three factors on Gross Domestic Product: manual labor, capital (investment) and knowledge (including creativity). In feudalism the GDP was dependent almost solely on labor. The share of capital and especially knowledge was small and of little importance. During the industrial period (capitalism) capital was almost as significant as labor. The influence of knowledge was still small. But during the informational period the share of the three factors significantly changed. The most important are knowledge, then capital, and then labor. The Eastern European countries were able to reach the point X where labor and knowledge were moderately significant. But they were unable to cross it. More developed countries, e.g. Czechoslovakia or Slovenia, approached the informational period more than less developed, e.g. Rumania or Macedonia. In 1980 as much as 36% of all patents in former Yugoslavia were registered in Slovenia having only 8% of its population.

	Number of patents
Serbia	13.2
Croatia	41.9
Slovenia	38.4
Bosnia	5.2
Montenegro	1.3
Macedonia	0.0

Table 8: Number of registered patents in former Yugoslavian republics in 1980.

Eastern European countries often attempted to reform the political and economical system with the aim to be more effective and creative (e.g. Khrushchev's reform in USSR or Kadar's "goulash socialism" in Hungary). But it was in vain because when the political oligarchy felt threatened, the reform was stopped. Only *Perestrojka* continued and led to the collapse of the system. Its aim too was to free creativity and to cope with economic development of the "capitalist world". But it triggered a chain-reaction in other fields and other East European countries.

LITERATURE

- Amann R, Cooper J. Industrial innovation in the Soviet Union. Yale University Press, New Haven, 1982.
- Barron F. Creative person and creative process. New York, Holt, 1969.
- Guilford P. J. The nature of human intelligence. New York, McGraw-Hill, 1967.
- Maslow A. Creativity in self-actualizing people. In: Anderson, Creativity and its cultivation. New York, Harper, 1959.
- McKinnon D. The creativity of architects. In: Taylor, Widening horizons in creativity. New York, Wiley, 1964.
- Vucinich A. Empire of knowledge. University of California Press, Berkeley, 1984.
- World Economic Survey. United Nations, New York, 1992.

Aktualnost Masarykovega razumevanja odnosov med spoloma konec 20. stoletja

MACA JOGAN

T. G. Masaryk je pritegnil mojo pozornost v začetku osemdesetih let, ko sem (bolj po naključju) odkrila, da ima izjemno sodobne in - za svoj čas - neobičajne razlage neenakega položaja spolov v družbi. Zlasti sem bila navdušena nad tem, da je odkrito nasprotoval glorifikaciji materinstva in zagovarjal stališče, da ni očetovstvo nič manj sveto, kot je materinstvo in da sta obe dejavnosti enako pomembni.

Čeprav sam Masaryk ni podrobneje utemeljeval tega svojega stališča, je očitno, da je v svoji sociološki analizi globoko prodril v procese družbenega konstruiranja vsakdanjosti in v tem okviru izpostavil spolno neenakost. Že samo z usmeritvijo spoznavnega zanimanja na problematiko spolov je bil v bistvu odklonski glede na prevladujoči način (enodimenzionalnega in moškovladanega) pojasnjevanja družbenih dogajanj. Ta lastnost pa je še bolj očitna, če upoštevamo vsebinsko podrobnejšo usmeritev njegovih razlag. Glede na to, da se je v zadnjih treh desetletjih 20. stoletja ta "odklonskost" začela udomačevati tudi v sociologiji (zlasti pod vplivom ustvarjanja in razširjanja novih spoznanj v okviru preučevanja spolov), je prav, da v nekaj točkah predstavimo njegove razlage.

Kljub temu da je bil T. G. Masaryk pod dokaj močnim vplivom A. Comtea (zlasti njegovih idej o potrebi po "pozitivnem" poznanstvenjenju politike), je pri razumevanju družbenega položaja in vloge spolov ubral popolnoma samostojno pot. To pomeni, da je opustil stereotipne in zdravorazumske razlage, ki jih je njegov vzornik vključeval v "pozitivno" znanost, da je torej (vsaj delno) izstopil iz androcentričnega kulturnega učinkovanja in bolj ali manj jasno (vsaj posredno) problematiziral red, ki je v jedru temeljil na hierarhiji spolov.

Da bi spoznali Masarykovo odstopanje od prevladujočega vzorca sociološke interpretacije, moramo opozoriti na ključne značilnosti Comteovega razumevanja moškosti in ženskosti oziroma družbene vloge enega in drugega spola. A. Comte je ustvarjal v času, ko so francosko (in ne le to) družbo že pretresale zahteve, da je treba zagotoviti enakost in svobodo za oba spola, da je treba ženskam dopustiti vstop v javnost, ko so v javni diskurz že vdrle kritične presoje rousseaujevskega določanja spolno specifičnih lastnosti osebnostne identitete,¹ skratka v dobi prvih poskusov rušenja tradicionalnega seksističnega reda.

Comteov odgovor na te izzive je nedvoumen in v skladu z večtisočletno tradicijo: spoštovati je treba "naravne" zakone. Na podlagi svoje pozitivne "znanstvene" teorije je odločno zavračal "iracionalne" ideje in zagovarjal domestifikacijo žensk. "*V vseh nestabilnih in prehodnih obdobjih, kakor je naše, so se pojavljale sofisticirane blodnje o družbenem položaju žensk. A naravnega zakona, po katerem afektivnemu spolu pritiče domača, hišna eksistenca, niso uspеле nikoli resneje zamajati. Naravni zakon je tako zelo resničen, da je vselej spontano prevladal, celo tedaj, ko nasprotni sofizmi niso bili ovrženi*" (po Rener 1987: 19).

¹ V tem okviru je pomembno zlasti delo M. Wollstonecraft (*Zagovor pravic ženske*, Ljubljana, Krt: 1993), ki je prepričljivo zavračala Rousseaujeve odkrite seksistične razlage (vsebovane zlasti v njegovem delu *Emile*).

V nasprotju s takšno moško pristransko Comteovo razlago, ki ne dopušča sprememb in zastavljanja "ženskega vprašanja", T. G. Masaryk tega vprašanja ni le dopuščal, temveč je poudarjal, da gre za vprašanje obeh spolov in njihovih medsebojnih razmerij. Odkrito je na primer opozoril: "*V takozvanem ženskem vprašanju ne gre in ni nikdar šlo samo za ženo, ampak hkrati in v enaki meri za moža. Žensko vprašanje - moško vprašanje, moško vprašanje - je žensko vprašanje... Enako danes ne gre samo za osvoboditev žene, ampak tudi za osvoboditev moža*" (1930: 101,102).

Res je, da so bile družbene določilnice hierarhije po spolu v času Masarykovega delovanja že nekoliko spremenjene, predvsem zaradi organiziranega delovanja (sicer pogosto razredno diferenciranega) žensk in njihovega postopnega (in količinsko komaj opaznega) vstopanja v tiste sfere javnosti, ki so bile najbolj "nevarne" (npr. v znanosti, politiki). Torej so objektivne okoliščine omogočale Masarykovo preusmerjanje interpretacije in njeno destereotipizacijo. Hkrati pa je tudi res, da je prevladujoči tok družboslovnih razlag ostajal trdno v mejah androcentrične kulturne usmerjenosti in da je (bil) Masaryk eden redkih, ki je ubral alternativno pot v ustvarjanju vedenja.

Masarykovo integralno razumevanje "ženskega vprašanja" je zelo blizu najnovejšim in najbolj radikalnim interpretacijam, ki jih - denimo - srečamo v družbenem okolju, znanem po ženskam prijazni celostni družbeni usmeritvi, na Švedskem. Tako Lars H. Gustafsson (1996: 72) ob problematiziranju (moško dominiranega) nasilja, kot ključne značilnosti sodobne kulture in vsakdanje prakse, opozarja na potrebo po upoštevanju obeh spolov in njunem sodelovanju v iskanju alternativnih vzorcev življenja v prihodnosti. "*Ni prihodnosti za ženske brez moških in ne za moške brez žensk. To pa je iztočnica za človeške pravice in upanje za prihodnost človeštva.*"

T. G. Masaryk pa v sodobnosti ne more biti aktualen le zavoljo poudarjanja celostnega obravnavanja "ženskega vprašanja", temveč tudi zaradi prepričanja, da je odpravljanje hierarhije po spolu mnogodimenzionalno družbeno delovanje, ki ga nikakor ni mogoče skrčiti samo na eno področje družbene strukture, pa četudi je to področje gospodarstva. Ob razmišljanju o tem, da potrebuje "moderna družba" tudi višjo obliko zakonske zveze in ljubezni, odkrito priznava: "*To ni samo gospodarsko vprašanje, ampak je tudi npravno in predvsem npravno...*" (1930:103).

Pomembno je, da je Masaryk opozoril na medsebojno povezanost in pogojevanje javne in zasebne sfere in da je tudi v "nrvnosti" - moralni usmeritvi videl plod mnogostranskega učinkovanja različnih dejavnikov družbene strukture. V tem okviru je razumljivo tudi njegovo nasprotovanje tradicionalnemu seksističnemu dualističnemu določanju specifičnih lastnosti moških in žensk, ki je v bistvu vsaj dve in pol tisočletji delovalo kot samoumevna sestavina vsakdanjega življenja.² Masaryk (1930: 105, 106) ne sprejema enostranskega definiranja moške in ženske vloge: "*Doslej se v vseh nazorih javlja dualizem; dela se namreč med možem in ženo ogromna razlika... In ta napačni nazor temelji na tem, da se pravi predvsem, da ima žena slabši razum nego mož in da ji tako ne pripada intelektualni poklic, itd. To je zmota... Neenakost možev in žen se vidi čisto v tem, da je baje žena pretežno čustveno bitje, mož pa se mora bolj oddajati hladnemu razumu, je sploh bolj robat, manj nežen tip itd. Tudi to ni resnica; žena nima več čustev ko mož in mož ne manj nego žena...*"

Na aktualnost za sodobnost kaže tudi Masarykovo poudarjanje, da mora postati enakost med spoloma, "spolni demokratizem" sestavina celotnega življenja. Podobno

² Izredno pomembno vlogo v utrjevanju in rutiniziranju dualističnih seksističnih definicij so do začetkov sekularizacije ("odčaranja" po M. Webbru) imele religijske interpretacije, podprte s strogo urejevalno in kontrolno funkcijo cerkva, v zadnjih dveh stoletjih pa je to vlogo delno opravljal tudi znanost. Več o tem v delu M. Jogan *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma* (Ljubljana, FSPN: 1990).

težo daje temu pojavu sredi devetdesetih let npr. Šved Goran Swedin (1996: 137), ki poudarja, da se "prava demokracija rojeva v družini". Seveda se oblikovanje ustreznih družbenih okoliščin za takšno demokracijo ob koncu 20. stoletja ne ustavlja na ravni pravne izenačenosti spolov, temveč vključuje mnogoplastno in usklajeno uresničevanje načela enakih možnosti za oba spola, kar je npr. nedvoumno izraženo tudi v strategiji držav Evropske zveze.³

Naj sklenem svoje razmišljanje z ugotovitvijo, da je T. G. Masaryk - ob vrsti drugih razlag - vsekakor vreden pozornosti tudi kot mislec, ki je prispeval k povečevanju občutljivosti za problematiko spolov v analiziranju in interpretiranju družbenih dogajanj in kot integralno usmerjen analitik, ki je s svojimi spoznanji izoblikoval nastavke za presojanje prakse, ki šele nastaja in bo (verjetno) postopno postajala normalna sestavina prihodnjega tisočletja.

LITERATURA

- Gustafsson, Lars H. (1996). "Moško nasilje - odgovornost moških". V knjigi *Prostori moškosti* (G. Bergstrand in drugi, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 54-93).
- Masarykova čitanka. (Priredil J. Orožen, Ljubljana, Umetniška propaganda: 1930.)
- Renner, Tanja (1987). *Sociološki vidiki procesa politične emancipacije žensk*. Ljubljana, FSPN (magistrsko delo).
- Swedin, Goran (1996). "Sodobno švedsko očetovstvo". V knjigi *Prostori moškosti* (G. Bergstrand in drugi, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 118-137).

³ Več o tem: M. Jogan: "Seksizem, politika in politična kultura", *TiP XXIX* (1992), 11-12: 1141-1150.

Nekaj misli o T. G. Masaryku

IRENA GANTAR GODINA

Ena osrednjih idej vseh Masarykovih razmišljanj je bil ravno humanitetni ideal, o katerem je pisal in ki se kot rdeča nit vleče skozi njegova dela. Ta humanitetni ideal je Masaryk proglasil za temelj vseh novodobnih teženj, povezoval ga je z vsemi takratnimi perečimi problemi, torej z nacionalnim vprašanjem, s socialno politiko, s političnimi problemi, z raznimi idejnimi gibanji tedanje dobe. V največji meri pa je humanitetni del povezoval z usodo naroda oziroma z narodnostno idejo. Večkrat je tudi poudaril, da nacionalno vprašanje pojmuje podobno kot Palacký, ki je predvsem videl človeka in šele potem njegovo nacionalnost. Palacký je večkrat poudaril, da ima raje dobrega Nemca kot slabega Čeha.

V povezavi z nacionalnim vprašanjem je v okviru humanitetnega ideala v svojih delih obravnaval tudi socialno vprašanje. Obravnaval ga ni kot reševanje delavstva, marveč predvsem kot emancipacijo družbe, v kateri narod živi in dela. Zavzemal se je za celoviti emancipacijo, torej za emancipacijo cerkve, od lastnega nacionalizma in za emancipacijo v smislu nacionalne avtonomije. To je povezal s politiko, z narodno socialno politiko, ki je nekako zapisana, konkretizirana v programu realistične stranke, ki jo je ustanovil leta 1900. Realizem, ki so ga potem povzeli tudi slovenski realisti, slovenski masarykovci, je Masaryk opredelil kot novo kritično in znanstveno smer in metodo, ki naj bi bila prisotna na vseh področjih družbenega dogajanja, od kulture do politike. Ena bistvenih zahtev realizma je bila zahteva po socialnih reformah, zahteva po državno pravni samostojnosti čeških dežel, zlasti pa socializacija kulture, znanosti in politike. Ravno ta del - socializacija kulture, znanosti in politike - so povzeli tudi slovenski realisti, in vse to zapisali v svoji poslanici slovenski mladini ter se po tem tudi ravnali. Realisti in tudi Masaryk sam realizma niso opredelili kot neko politično stranko oz. neko politično delovanje, ampak predvsem kot smer, metodo oziroma strujo. Prav tako slovenski realisti niso ustanovili stranke, ampak so vztrajali kot struja in delovali neodvisno. V svojih razpravah je Masaryk vedno znova obsojal liberalizem in klerikalizem. Že leta 1881 je objavil *Samomor kot množični družbeni pojav moderne civilizacije*, kjer je podal kritiko liberalistično indiferentističnih nazorov in videl v liberalizmu in klerikalizmu nevarnost, se zavzemal za novo humanizirano etiko in za novo neinstitucionalizirano religijo, in samo taka bi lahko bila v oporo človeku in humanizaciji celotnega človeštva. Tudi to delo so slovenski realisti, zlasti Lončar, citirali oziroma so povzeli več točk, tako da je bila njihova poslanica, zlasti *Naše filozofsko stališče nasproti liberalizmu, klerikalizmu*, pravzaprav zbir teh Masarykovih misli. Socialno vprašanje je obsegalo tudi Masarykov odnos do same socialdemokracije, ki je povsem pozitiven. Neprestano pa je poudarjal, da socialno vprašanje ni vprašanje delavstva, ampak vprašanje vsch. Ta povsem politični del njegovih razmišljanj je vseboval tudi argumente za proavstrijsko naravnost politike tistega časa. Problem malega naroda je povezoval z obstojem Avstrije, ker je bil ves čas prisoten strah, da bi v primeru propada Avstrije Češko anektirala Nemčija. Hkrati tudi ni posebno zaupal Rusiji, zato je povezal usodo češkega naroda z usodo monarhije. To zaupanje v monarhijo se je pač podrlo z aneksijsko krizo leta 1908. Leta 1909 se je še poglodelo s Friedjungovim procesom, pa z veleizdajniškim procesom. Tako je Masaryk deloval za svoje ozke češke interese.

Mesto etične misli v času postideologij

PETER KOVAČIČ - PERŠIN

Vprašanje etike, kakor ga zastavlja Levinas, da je namreč etično pred ontološkim,¹ se pravi, da etiki pripisuje status philosophiae primae, postaja razvidno prav v času postideologij. To stališče je mogoče razumeti iz bivanjskega položaja v smislu, da v obdobju postideologij ni več ključno in s tem prvo/primarno vprašanje filozofije ontološko vprašanje, pač pa etično. Temeljno vprašanje filozofije torej ne zadeva več spoznavoslovnega premisleka o bitju in bivajočem, se pravi ontološkega vprašanja: kaj bitje je in kaj bivanje je; pač pa vprašanje: kako biti. Obrat od ontološkega diskurza k izkustvenemu spoznanju ni nekaj poljubnega, izzval ga je polom novoveških ideologij in njihovih praks. Ta polom je usmeril človeka k izvorni izkušnji bivanja, ki se primarno ne vprašuje o bivanju kot takem, ampak o načinu bivanja, in sicer preprosto zato, da bi to bivanje, ki je tu pač dano, postalo znosno in osrečujoče. To pa pomeni iz stališča posameznikove eksistence, da bi človek postal odgovorno bivanje, ki bi ravnal etično. Kakšen pa je smisel, namen ali funkcija tega bivanja, se pravi teleološki vidik sam, pa se zastavlja kot drugotno vprašanje, ki sledi iz samega etičnega bivanja. In ne obratno. Tako se etika razkriva kot bivanjska drža oziroma praksa in šele nato kot posebna filozofska teorija. Etika kot izvorna in s tem apriorna bivanjska drža ni več pojmovana v ideološkem kontekstu, namreč v funkciji določene ideologije, in s tem kot nasledek določene ideološke teorije, pač pa kot izkustvo, ki je podlaga teoretičnega premisleka samega. V tem je njena prvinska zavezujočnost za človeka. Na področju etike torej ugotavljamo kot bistveni premik, značilen za čas postideologij, napor, kako preseči moralni funkcionalizem in s tem vrniti etiki njeno izvorno samostojnost. Prav moralni funkcionalizem kot izraz ideološkega kreiranja življenja namreč velja za poglaviti vzrok nehumanega ravnanja ideoloških vladavin, ki so v novejši zgodovini zagrešile strahotne zločine zoper človeštvo.

Soeren Kierkegaard je prišel v svoji kritiki nemške idealistične filozofije in njenega racionalističnega utemeljevanja etike do spoznanja, da etična drža ne more biti zadeva takšne ali drugačne racionalne argumentacije in s tem pač poljubnega racionalističnega utemeljevanja, pač pa da gre za izvorno bivanjsko izbiro, po kateri človek postaja to, kar postaja.² Danes, po polomu ideoloških projektov in njihovih etičnih praks, nam postaja še bolj razvidno, da to, kar človeka izvorno zavezuje, ni tak ali drugačen racionalni argument, ki zaradi poljubnosti apriornega idejnega izhodišča, se pravi nekega racionalnega imperativa, zapada v ideološke poenostavitve in zožitve. Temelj človekovega ravnanja je človekova bivanjska izbira, ki je rezultat njegovega življenjskega spoznanja. Spoznanje pa je izraz človekove bivanjske skušnje, ki ji intelektualni premislek da le racionalno podlago. Zavezujoča za posameznega človeka je torej njegova bivanjska izbira, in ne poljubna ideološka vloga, ki mu jo vsiljujejo družbeni mehanizmi kot družbenemu bitju. Družbena vloga je za človeško bitje vedno nekaj zunanjega, zato za osebno usodo drugotnega in s tem šele posledično obvezujočega.

¹ Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno (Totalité et infini)*, VM Sarajevo 1976, str. 310: "Prije otkrivanja bitka uopšte, kao osnove razumijevanja i smisla bitka, postoji relacija sa bivstujućim koje se izražava: etički plan prethodi ontološkom."

² Soeren Kierkegaard, *Brevier*, Beograd 1979, *Estetski i etički stadijum*, str. 17: "Etično je v človeku to, po čemer on postaja to, kar postaja."

Prav po polomu ideologij pa ni mogoče o etičnem nič več razpravljati kot o nečem, kar je a priori obvezujoče zaradi določene racionalne idejne argumentacije, saj se je izkazalo, da je v imenu takšne argumentacije, se pravi v imenu ideološke resnice in njenih etičnih norm, človek ravnal tudi skrajno protičloveško, se pravi nemoralno.

Zato je nujen obrat. Etično je treba razumevati kot primarno bivanjsko izbiro, kot izvorno odločitev za človeškost, se pravi odločitev za človeka kot temeljno vrednoto bivanja. Človekova izkušnja po polomu ideoloških projektov govori o tem, da se domala vsako projektiranje bivanja postavlja v svojih naslednjih zoper bivanje samo, zoper samega svojega nosilca - zoper človeško bitje. Prav zato prihaja v ospredje usodno vprašanje: kako bivati, da bomo ravnali humano. S tem se kot primarno postavlja prav etično vprašanje.

Že Soerenu Kierkegaardu in po njem tudi Nicolaju Hartmannu je kot posthegeljanskima mislecema bilo jasno, da je nujno od projektiranja človeka in sveta sestopiti k etičnemu bivanju. Toliko jasneje mora biti nam, ki doživljamo in živimo polom spreminjevalskih projektov, ki so jih uveljavljale novoveške ideologije. Jasno nam postaja, da je neobhodno sestopiti iz projektiranja življenja, družbe in človeka v prostor medčloveškega sobivanja in človekovega sobivanja z naravo. Se pravi, da se zavedamo svoje zgodovinske naloge, ki je v tem, da napravimo obrat od ideološkega k etičnemu.

Ko Anton Trstenjak razmišlja o človeškem bitju s stališča filozofske antropologije, definira etično zavest, se pravi odgovornost, kot eno bistvenih človekovih lastnosti.³ Človek je bitje z etično zavestjo in sposobnostjo etičnega ravnanja. Hartmann bi rekel, da je človeško bitje nosilec vrednot in da je etika prvi interes človekov.⁴ Človekova veličina oziroma izjemnost v naravi je prav v tem, da ustvarja svet vrednot in te vrednote udejanja.

Vendar pri tem ustvarjanju sveta vrednot še ni sama po sebi presežena človekova volja po projektiranju, se pravi človekova ideološka naravnost. Tu, kako ostvarjamo svet vrednot in kako ga udejanjamo, nastopa moment preobrata: ali ostajamo v pollaščevalnem odnosu do bivajočega, ali pa se dvignemo do sobivajočega razmerja. Ali ostajamo v območju statičnega prebivanja v svetu, ali pa ga presegamo / transcendiramo. Ta distinkcija nam ponuja tudi razločevanje med moralizmom in etosom. Oba pa se napajata iz etične narave človeka.

Moralizem kot sistem etičnih norm teži k obvladovanju človeka, posameznika in družbe. Moralka predstavlja sistem norm in kriterijev presoje človekovega ravnanja. Svoje kriterije izvaja iz neke vnaprejšnje ontoteleološke vedočnosti, ki jo ponujajo vsi raznovrstni ideološki projekti. Moralka je izraz ideološkega etičnega diskurza. Njen cilj je obvladovati človeka, tako posameznika kot tudi družbo. V njenem obzoru torej ni človeka kot samolastnega bitja, pač pa razume naravo in človeka kot predmet pollaščanja. Tako se moralizem razkriva kot oblika duhovnega nasilja nad človekom.

Ker je izkušnja sodobnega človeka, ki je pretrpel ideološke vladavine, prav na področju etičnega bivanja tako bridka in obremenjujoča, je razumljivo, da se v postideološkem obdobju pojavlja tako značilen revolt zoper vsakršne etične norme in posledično tudi zavračanje ali omalovaževanje etike kot posebne filozofske discipline in bivanjske prakse človeka. Na splošno se etiko enači z moralko in etične kriterije z moralizmom. Prav ta položaj pa kritični misli narekuje, da razčisti nastalo zmedo tako na teoretični ravni, kot tudi v območju vsakdanjega življenja. To pa bo mogoče le s povrnitvijo k izvorni etični izkušnji in iz nje izvirajoči etični zavesti. Tako pridemo do

³ Anton Trstenjak, Hoja za človekom, MD Celje 1968, str. 121: "Človek je odgovorno bitje. V tem stavku je zaobsežena ena bistvenih človekovih lastnosti."

⁴ Nicolai Hartmann, Ethik.

vprašanja etosa, ki bi bil izraz sodobne skušnje in spoznanj človeka, ki je odčaran od slepil ideoloških fascinacij. Do etosa človeka, ki je sestopil na tla stvarnega življenja.

Za razliko od moralizma kot izraza ideološke vedočnosti je razumeti etos kot tisto etično gledanje, ki je izraz človekove osebne skušnje in zato ne ostaja le v območju spoznavoslovnega diskurza in njegovih norm, pač pa prehaja v praktično držo, zavezuje k ustreznemu življenjskemu ravnanju. Torej osebno zavezuje človeka k določenim osebno dojetim vrednotam in mu ne vsiljuje apriornih moralnih norm kot nujno obveznih napotil za njegovo ravnanje. Etos je izraz osebnega etičnega spoznanja. Zato osebna etika ne postavlja norm, ampak kriterije za presojanje ravnanja.

Obrat, ki ga postideološki etični diskurz terja, zadeva tedaj povrnitev k osebnemu etosu. Etika, ki bo sposobna nagovoriti sodobnega človeka, je lahko le osebna etika. Gre za izvorni, primarni položaj etične uzavestitve človeka. Ta je vedno le osebna. In zato je etična drža kot izraz te uzavestitve vedno le osebna. Odgovornost, ki predstavlja zunanjo manifestacijo osebne etične zavesti oziroma vesti, je prav tako izrazito osebna kategorija. Odgovornost vedno zavezuje posameznika, saj izraža njegovo osebno etično zavest. Totalitarni ideološki sistemi in njihove kolektivistične ideologije tako niso poznali odgovornosti, ne kot osebne ne kot družbene kategorije. V teh družbah človek kot bitje po sebi pač ni štel, pač pa le človek kot družbena vloga. Funkcija pa odgovornosti ne more imeti.

Sestop k osebnemu pomeni tedaj sestop k etičnemu. V tem smislu je razumeti stališče, ki ga je najbolj lapidarno izrazil Levinas, da etična raven človeškega bitja stoji pred ontološko. Čas po zlomu ideoloških totalitarizmov zahteva to povrnitev k izvoru, da bi človeško bitje iz novega doživetja sveta vrednot in s tem svojega lastnega bivanja kot prvinske vrednote začutilo hrepenenje po novi osmislitvi svojega bivanja in vsega bivajočega. Mrk smisla je mogoče presvetliti le na polju nove bivanjske skušnje in iz nje izvirajočega spoznanja.

Ali bo to spoznavno pot odprlo podobno čudenje nad tem, da sploh kaj obstaja, se pravi nad čudežem bivajočnosti, kar je prižgalo plamenico ljubezni do modrosti - filozofiji - v njenem rojstnem okolju stare Helade, je odprto vprašanje. Človeštvo je ob iztekajoči dobi civilizacije logosa videti preveč utrujeno, ne preveča ga več tista radoživost, kot je stare Grke. Ali je ob izteku stoletja, ki je prineslo najstrahotnejše vojne v zgodovini našega sveta in najgroznejše holokavste, etnocide in genocide naše civilizacije, še mogoče radostno čuditi se nad bivanjem samim? Se ne vsiljuje vprašanje: Kako je sploh še mogoče bivati spričo umanjkanja etične zavesti, se pravi odgovornega bivanja? Torej ni več mogoča vzhičenost nad obstojem kot takim, pač pa hvaležnost, da bivanje sploh še je možno, sploh še ima kakšno prihodnost. To temeljno doživetje vzpostavlja povsem drugačno mišljenje in iz njega izvirajoče bivanje, kot ga je onto-teleološka paradigma. Človek danes ne stoji na začetku poti prisvajanja bivajočnosti kot kralj pred osvajalskim pohodom. Človek sodobne civilizacije je ranjen na smrt in zato odprt za bivanje samo po sebi, odprt za to, da pusti biti vsemu, kakor je temu dano. Se pravi, da postaja človek odprt za sobivanje kot temeljno bivanjsko držo. To novo temeljno doživetje torej kliče po novi etični zavesti in nje utemeljitvi. Ne utemeljuje več etičnih imperativov na racionalni ontološki paradigmi, pač pa ponuja kriterije za etično ravnanje na osnovi bivanjske izkušnje. Človekov izvorni bivanjski premislek ni več prvenstveno usmerjen k razlaganju bivanja, pač pa k ostvarjanju možnosti za bivanje. Naravnano je k vzpostavljanju drugačnih razmerij med bitji, ne več na osnovi odnosov polaščanja in uporabe, pač pa sobivajočnosti.

Zato se etični misli tudi ne zastavlja kot prva naloga, kako in na katerem temelju utemeljiti etiko, kot da je ta samoumevna. Nasprotno, ker sta samoumevnost etične zavesti in etičnega delovanja padli, se postavlja kot najbolj aktualno vprašanje: kako biti,

da bo bivanje sploh še mogoče. Šele naslednji korak bo lahko iskal pot k smislu. Kakšen je smisel bivanja, ki se odvija pod obnebjem določene etične zavesti? - To vprašanje je postalo drugotno, čeprav s tem nič manj usodno. Naloga etičnega ni več v dajanju smisla, pač pa v golem omogočanju bivanja. Zato tudi ni več mogoče danes relevantne etike utemeljevati na ontoteleološki paradigmi, pač pa na izkustvu.

1941-1991 - Slovenija med izrazom realnega in mogočega

OTO LUTHAR

V okviru zgornjega naslova bi rad predstavil enega izmed problematičnih pojavov, ki lahko vpliva na proces demokratizacije v Sloveniji.

Gre za pojav negacionizma ali revizionističnega prepisovanja dogajanja v času okupacije med '41 in '45. V sodobni teoriji zgodovinopisja ima pojem prepisovanje zgodovine jasno definiran pomen. Z njim običajno imenujemo permanentno dopisovanje zgodovine. Vsaka nova generacija zgodovinarjev v svoji refleksiji ob obstoječi interpretaciji dodaja nova spoznanja in tako ostri podobo preteklosti, velikokrat pa tudi poskrbi za ažuriranje historiografskega kategorialnega aparata. V tukajšnjem primeru pa s pojmom prepisovanja zgodovine opozarjam na negativni primer takega prepisovanja, na revizionistično prepisovanje genocida, odporniškega gibanja in kolaboracije. Gre za postopke in procese, na katere se je npr. francoski parlament odzval z zakonom, v slovenski javnosti pa ne presega verbalnih spopadov v parlamentu in vsakokratnih simboličnih demonstracij svetovnega nazora posameznih političnih usmeritev. Razlika je tudi ta, da se v Sloveniji to dogaja na ravni polznanstvenih in žurnalističnih tekstov v dnevnem časopisu in v zelo redkih refleksijah, ki bi jim lahko rekli strokovne. V obeh primerih se razprava vrti okoli druge svetovne vojne, ob kateri Francozi tematizirajo predvsem vprašanje zanikanja holokavsta, v slovenskih polemikah pa se razprava vrti okoli vprašanja odporniškega gibanja, revolucije in kolaboracije. Vzroki za povečano zanimanje za ta vprašanja so različni. V Franciji in Nemčiji je to povezano z nihanjem že tradicionalnih ksenofobičnih razpoloženj, v slovenskih razmerah pa ob nacionalističnih nastopih srečamo še vrsto tipičnih problemov majhnega sistema v tranziciji. Pod tem nemogočim in do konca izrabljenim pojmom razumem predvsem kritični pogled na nacionalno preteklost, drugič, zmešnjavo vrednot in, tretjič, nerefektiran boj za politično, gospodarsko moč. Na tem mestu bom ostal samo pri prvem, torej pri kritičnem pogledu na lokalno preteklost, pa še tu me zanima način argumentacije takoiimenovanih negacionistov, ki med drugim izvira tudi iz ničejanskih izjav, ki sporočajo, da je tisto, kar se zdi nemogoče, neverjetno in ker je neverjetno, tudi ne obstaja. Nekaj podobnega je pred štirimi leti ugotovila tudi Rita Susmuth, predsednica nemškega parlamenta, ki je na otvoritvi berlinskega muzeja v spomin na Kristalno noč parafrazirala Nietzschejev dvogovor ponosa in spomina. Takole gre: "To sem storil," pravi moj spomin. "Tega nisem mogel storiti," pravi moj ponos... Čez čas se moj spomin vda... Dokler se te argumentacije poslužuje praviloma konzervativna politika, je to še mogoče spremljati z upanjem, da njeni akterji nikoli ne bodo prišli na oblast. Ko se ta argumentacija naseli v strokovno razpravo, pa govorimo o dehistoriziranem zgodovinopisju. Govorimo o situaciji, ko imajo zgodovinarji kar naenkrat težave z dokazovanjem resnice nekega dogodka. Kar naenkrat so nesposobni zavrniti stališče, ki pravi, da se nekaj ni dogodilo zato, ker je to nemogoče ali nepredstavljivo. Ne glede na to, ali jo imenujemo revizionistična ali negacionistična, metoda je ista. Gre za znani realizem "politike mogočega", ki pa ga je - kot svetuje francoski filozof J. Ranciere - treba vzeti resno, ker ni izraz realnega, temveč izraz mogočega. To je realizem, ki odpira lov na neobstoječe antitete. Mogoče enači z edino možnim, ki je enako nujnemu, predvsem pa ima probleme z realnim.

Kako deluje ta logika v slovenski razpravi o tem, zakaj so se slovenski kola-

boracionisti v drugi svetovni vojni znašli na strani okupatorjev, izdaja ena od tipičnih izjav enega bivših kolaboracionistov Antona Drobniča, ki pravi, da je vendar nemo-goče, da bi polovica slovenskega naroda živela v zmoti. Pri tem seveda ni problem v tem, da kar naenkrat polovico Slovencev prevede v okupatorske simpatizerje, temveč kot rečeno način argumentacije. Način ali metoda, ki skuša nasprotnika prepričati, da se nekaj ni zgodilo, ker to preprosto ni združljivo z lokalno mentaliteto. Se pravi, da je morala odločitev za kolaboracijo imeti nek globlji vzrok. Najde ga v komunizmu, ki da je bil kriv tudi za državljansko vojno, obenem pa vedno znova pozablja, da so slovenski domobranci sredi Ljubljane prisegli, da se bodo skupaj z Nemci borili tudi proti njihovim nasprotnikom, torej tudi proti zaveznikom in ne le proti komunistom, tj. proti partizanom, kar naj bi bil njihov edini in izključni namen. Verjetno ni potrebno posebej poudarjati, da se ne sprašujejo pretirano o tem, koliko slovenskih partizanov je dejansko res bilo komunistov.

Današnje stanje je tako, da po eni izmed javnomnenjskih anket več kot tretjina Slovencev meni, da je bilo v času druge svetovne vojne na slovenskih tleh vsega nekaj in da samo še 40 odstotkov Slovencev meni, da je šlo predvsem za boj proti okupatorju. Toda največji problem takih in podobnih statistik po mojem mnenju niso sami podatki, temveč znova način, kako se do njih dokopljemo. Skratka, problematična je že zastavitev vprašanja, ki izvira iz aktualne politične razdeljenosti oz. pripravljenosti interpretov, in to politikov, novinarjev in zgodovinarjev, da se v mnogočem znova navežejo na arhaično delitev na konzervativno in liberalno. Da gre v prvi vrsti za problem kontaminirane interpretacije, pa priča nek drug podatek iz iste ankete, kjer se 60 odstotkov istih anketirancev zavzema za takšno praznovanje 50. obletnice konca druge svetovne vojne in zmage nad fašizmom, kjer bi izrazito poudarjali spravo in ne zmage.

Duhovno civilizacijski premik od antropocentrične k ekocentrični etiki

ANDREJ KIRN

Svoj prispevek sem vzel iz knjige Ekološka (okoljska) etika, ki je izšla v založbi Aram v Mariboru leta 1992. Sodim, da so za človeka bistvena štiri temeljna razmerja: odnos do drugih, odnos do sebe, odnos do narave in za tiste, ki verujejo tudi odnos do boga. Etičen odnos do drugih in do boga je bilo področje, na katerega se je omejevala in se še omejuje vsa tradicionalna antropocentrična in teocentrična etična zavest. V celoti izrinjen, ali pa vsaj na duhovnem obrobju, pa je ostal odnos človeka in človeške skupnosti do narave. Sedaj pa stopamo v zgodovinsko obdobje, ko tudi to razmerje postaja predmet etične presoje in vse bolj stopa v ospredje. Poleg ekoloških problemov tudi sama raznovrstna uporaba znanosti s svojimi neželenimi, nehotenimi in nepredvidenimi posledicami predstavlja izziv dosednji etični zavesti. Oblikujejo se moralne dileme in situacije, v katerih dosedaj še ni bila nobena človeška kultura. Navedel bi samo en primer. Zaradi znanstvenotehničnih možnosti je truplo naenkrat postalo koristno za žive ljudi, saj se lahko uporabijo najrazličnejši organi in deli. Ko so se odprle te možnosti, verjetno s čisto tehničnomedicinskega vidika ni načelnih ovir za stalno širitev področja te uporabe. Nobena kultura v preteklosti ni imela takšnega odnosa do trupla, ker ni razpolagala z možnostmi, da bi to lahko bilo koristno. Naša situacija pa postaja vedno bolj normalna in vsakodnevna in se niti ne zavedamo velikega miselnega in vrednotnega premika. Zaostruje se razmerje med tem, kaj človek zmore in lahko naredi in česa od tega ne bi smel narediti ali je vsaj zelo tvegano. Polje praktično uresničljivih možnosti je vedno večje od obsega etično dopustnega.

Nakazujejo se tri temeljna možna razmerja med znanstvenotehničnim razvojem in obstoječo etično zavestjo. 1. Hud konflikt med znanstvenotehničnimi možnostmi in obstoječimi vrednotami o dostojanstvu človekovega življenja, osebnosti in o človečnosti sploh. 2. Možna pa je tudi temeljita preobrazba obstoječih vrednot in norm v skladu z radikalno novimi uresničnimi znanstvenotehničnimi možnostmi. 3. Samoomejitev uresničevanja znanstvenotehničnih možnosti, da bi se zavarovale in ohranile obstoječe predstave o človečnosti in moralnosti.

Nekateri sodijo, da je ekološka etika samo poseben primer razširitve obstoječih moralnih norm in vrednot na naravo, na naravne bitnosti, kot je to v primeru številnih etičnih profesionalnih kodeksov. Pri številnih etičnih kodeksih, kjer gre resnično samo za odnos med ljudmi, bi lahko govorili, da gre za nekakšno "uporabo" običajnih moralnih načel na posebnih področjih medsebojnih človeških odnosov. Pri nekaterih kodeksih, kot je npr. kodeks veterinarske etike ali nastajajoči kodeks gozdarjev, pa gre tudi za odnos do narave, do gozda, do živali. Tu gre za etični odnos do naravnih bitnosti, ki ga tradicionalna etika ni vključevala. Implicitno gre za dejansko novo razumevanje človekovega odnosa do življenja, do narave. Samo v tem okviru se je lahko porodila ideja o etičnem kodeksu veterinarjev in gozdarjev in o zakonih proti mučenju živali. Naravne bitnosti so dobile status moralnih objektov, ki imajo tudi notranjo, intrinzično in ne samo instrumentalno uporabno vrednost za človeka. Gre za radikalno novo razumevanje in zato ne moremo govoriti zgolj o preprosti uporabi dosedanje etike na naravo. Obstajata dve nasprotujoči utemeljitvi ekološke etike: avtonomna ter instrumentalna heteronomna. Prva izhaja iz zahteve, da moramo naravnim bitnostim (rastlinam, živa-

lim, ekosistemom) priznati tudi njihovo lastno vrednost. Instrumentalna, heteronomna etika pa jim pripiše vrednost le toliko, kolikor je to koristno ali škodljivo za človeka. V bodočnosti mislim, da se bosta prepletali tako avtonomna in heteronomna etika. Zgolj z avtonomno ekološko etiko človek ne more preživeti v biosferi, v kateri in od katere živi na svoj specifični kulturni, družbeni način.

V tisti skrajnosti, kjer se avtonomna ekološka etika poskuša teoretsko predstaviti in utemeljiti kot absolutna in izključujoča do heteronomne ekološke etike, to vodi celo v neko antihumanistično držo. Ekološki etični egalitarizem vključuje etični antihumanizem. Za zagovornika absolutne avtonomne ekološke etike bi v praksi npr. pomenilo, da je vseeno oziroma je enako tragično, ali povozi otroka ali ježa, če bi se znašel v takšni prometni situaciji. Za etičnega ekološkega egalitarista in avtonomista v vrednotnem pomenu nobeno življenje nima prednosti pred drugim, ker je vsako sveto, vsako ima svojo lastno notranjo, avtonomno vrednost in je zato nedotakljivo. Sodim, da normo spoštovanja vsakega življenja teoretično ne smemo poistovetiti in jo zamenjati ter nadomestiti z normo svetosti življenja.

Temeljne razvojne silnice pedagoške znanosti na Slovenskem

FRANCE STRMČNIK

Od pisnega prispevka se bom odmaknil tematsko in tukaj predstavil vpliv Masaryka na slovensko pedagoško misel in na šolstvo predvsem pred prvo svetovno vojno in med obema vojnoma. Splošna ugotovitev je lahko, da v tem obdobju Masaryk na slovensko pedagogiko in na šolstvo ni imel izrazitejšega vpliva. Zakaj ne? Prvič zato, ker se Masaryk s profesionalnimi pedagoškimi in šolskimi problemi ni veliko ukvarjal. Ko ga je Radovan Krivic, dober poznavalec Masarykove misli, leta 1910 v pedagoški reviji *Popotnik* predstavil kot pedagoga o njem ni imel veliko povedati.

Masaryk pa je bil velik kot vzgojitelj v tistem obče prosvetljenem vzgojnem in vizionarskem pomenu, kakršnemu se ne more pravzaprav izogniti noben velik duh. In učitelji ter mladi ljudje, ki so našli stičišče z Masarykovimi pogledi, so jim navdušeno sledili. Pred prvo svetovno vojno se je za Masarykove nazore še najbolj navduševalo narodnoradikalno dijaštvo s svojim glasilom "Omladina". Verjetno je vplivala nanj tudi poslanica slovenski mladini "Kaj hočemo", ki so jo leta 1901 izdali pristaši Masaryka v Ljubljani. Ta list se je pogosto skliceval na Masarykove ideje. Ob Masarykovi 60.-letnici je že omenjeni Radovan Krivic izčrpno orisal njegove duhovne in znanstvene zasluge. Toda komaj dve leti kasneje so v istem listu o Masarykovem "misijonstvu" pisali zelo kritično, češ da ni vse zlato, kar se sveti. V tem času so masarykovcem med mladimi veliko bolj konkurirale radikalnejše preporodovske, socialnodemokratske in tudi marksistične ideje. To še posebej velja za učiteljski naraščaj v raznih združenjih in še zlasti v drugi polovici 20-tih let, ko je na ljubljanskem učiteljskišču že partijsko deloval Edvard Kardelj.

Kar zadeva Masarykov vpliv na samo pedagoško teorijo, pred prvo svetovno vojno ni mogel biti velik, ker pač tudi slovenske pedagoške misli ni bilo kaj prida. Ta se je začela razvijati šele po prvi svetovni vojni, med obema vojnoma. V tem obdobju so se izoblikovale štiri smeri pedagoške misli, in sicer krščanska pedagogika, kulturna pedagogika, reformnska pedagogika in socialno kritična pedagogika. Toda nobena izmed omenjenih ni našla večjih stičišč z Masarykom, da ne rečem, da so bile nekatere z njim pravzaprav v nasprotju. Kar zadeva katoliško pedagogiko, na čelu katere je bil Aleš Ušeničnik, so bili zanj Masarykovi versko reformni pogledi, ki so temeljili na socialnem in verskem izročilu Jana Husa in Komenskega, povsem nesprejemljivi. Podobno, vendar z nasprotnih filozofsko ideoloških pozicij velja za socialno kritično pedagogiko, ki se je pri nas sredi 30-tih let razvijala predvsem pod imenom Učiteljski pokret. Ti pogledi so bili izrazito levičarsko usmerjeni pod močnim vplivom marksizma, tudi komunistične partije, tako da za to smer Masaryk spet ni bil privlačen. Veliko manj sporen bi bil Masaryk za kulturno pedagogiko, na čelu katere sta bila Karl Ozvald in Stanko Gogala, če se ne bi Masaryk v korist angleškega in francoskega pozitivizma tako kritično vedel do nemške klasične filozofije, kajti le-ta, zlasti Heglovo razumevanje evolucije pozitivnega duha, je bila temeljna podlaga kulturne pedagogike. Še najmanj sporen je bil Masaryk za reformno pedagogiko. Pri nas se je razvijala predvsem v okviru takoimenovane delovne pedagogike oziroma delovne šole, katere središče je bila pedagoška centrala v Mariboru, na čelu katere je bil vse obdobje zelo napreden in zaslužen pedagog Gustav Šilih. G. Šilih se je med šolanjem na ljubljanskem učiteljskišču

že pred prvo svetovno vojno kot funkcionar naprednega dijaštva gotovo dobro seznanil z Masarykom. Poleg tega je to pedagoško združenje vzdrževalo pristne stike s čehoslovaškim šolstvom in učiteljstvom. Zakaj se potemtakem Masarykovih idej ni bolj oprijela pedagoška centrala? Delno najbrž zaradi tega, ker si je to društvo prizadevalo ostati nadstrankarsko in nepolitično. Glavni razlog pa je najbrž v tem, da je namenjala pedagoška centrala teoretičnim filozofskim vprašanjem pedagogike sorazmerno malo pozornosti, Masaryk pa še manj didaktiki, metodiki in drugim bolj praktičnim šolskim vprašanjem, s katerimi se je centrala, torej to društvo predvsem ukvarjalo. Pedagoška centrala in Masaryk sta nekako hodila drug mimo drugega, čeprav sta najbrž le v maločem nasprotovala. Na začetku omenjena hipoteza, da Masarykovi nazori v slovenski pedagogiki niso glasneje odmevali je prej ko slej utemeljena, pa sem prepričan, da bodo ti nazori veliko bolj aktualni v sodobni pedagoški misli, kot so bili v zgodovinski.

Javno mnenje - temelj ali privid demokracije?*

SLAVKO SPLICHAL

Podobno kot demokracija tudi javno mnenje pogosto daje "avro legitimnosti": zakoni, politike, odločitve ter celo obsodbe in vojne so videti utemeljene in pravične, če so skladne z "javnim mnenjem". Javno mnenje je nepogrešljivo za legitimizacijo oblasti, ki svojo oblast utemeljuje s soglasjem vladanih. Za predmoderne države je bilo značilno, da so svoj nastanek in razvoj utemeljevale z božjo voljo; v modernih demokracijah je to funkcijo prevzelo javno mnenje. Funkcionalna ekvivalentnost religije in javnega mnenja, poudarja Tönnies, je na dlani. V tem "legitimizacijskem pritisku" najbrž lahko iščemo poglobitni razlog, da sta javnost in javno mnenje tako različno, pogosto protislovno razumljena in interpretirana, pa pogosto v resnici sploh ne upoštevana. Čeprav teorije javnega mnenja in normativne zahteve po njegovi praktični uveljavitvi v demokratični družbi pogosto niso neposredno izražale družbenih okoliščin ali na njih vplivale, je potrebno poudariti, da so razumevanja in teorije javnosti in javnega mnenja zgodovinsko določeni, in ravno zato je vsako posploševanje tako težavno. Od vsega začetka sta javnost in javno mnenje ne le **politično relevantna**, ker vedno na določen način vključujeta odnos do oblasti, ampak tudi **politično problematična**, ker je ta odnos vedno zgodovinsko pristransko določen.

Pojem **javno mnenje** je "obremenjen" z dvema temeljnima protislovjema: 1. z notranjim protislovjem, ki nastaja kot posledica povezovanja pojmov "javno" in "mnenje", in 2. z zunanjim protislovjem, ki se izraža med subjekti javnega mnenja in subjekti, ki javnemu mnenju "stoje nasproti", oziroma med izražanjem in udejanjanjem javnega mnenja. Protislovji sta povezani s ključnimi tradicijami, ki so se v preučevanju javnega mnenja uveljavile od razsvetljenstva naprej: s klasično liberalno teorijo "vladavine javnega mnenja", z liberalistično teorijo "tiranije javnega mnenja", z ameriškim pragmatizmom in sociologizacijo teorije javnosti, s socialnopsihološkimi modeli javnega mnenja in post-modernimi tematizacijami "javne sfere". V njih se izkazuje, da je od vsega začetka javno mnenje ne le politično relevantno, ker vedno na določen način vključuje odnos do oblasti, ampak tudi politično problematično, ker je ta odnos vedno zgodovinsko pristransko določen.

Na strogo teoretični ravni je problem definiranja javnega mnenja videti dokaj preprost; kot je zapisal Binkley, je "stvar kombiniranja dveh izrazov" - **mnenja** in **javnosti**. "Kombinacija" pa nikakor ni tako preprosta, kot je videti na prvi pogled. Pojem "javno mnenje" je namreč od vsega začetka zaznamovan s **protislovnim** odnosom med **mnenjem** in **javnim**. V pojmu javno mnenje obstaja napetost med strogo, avtoritativno singularnostjo (javnost kot predmet iskanja univerzalnega kolektivnega subjekta) in bolj populstljivim, razsrediščenim pluralizmom (javnost kot nekaj, kar je liberalno razpršeno v mnogih kolektivitetah, katerih različnosti ni mogoče odpraviti).

Medtem ko **javno** pretendira na univerzalno, objektivno in racionalno, je **mnenje** pretežno zaznamovano s subjektivnim, spremenljivim in negotovim ter ima izrazit pečat individualnega, saj je izraz človekove subjektivitete: vsebino, intenzivnost in trajnost mnenja določa posameznik. Na drugi strani "javno" implicira prisotnost drugih oz. večje število ljudi, kar v temelju problematizira značaj individualnosti v "mnenju". Po eni

* Izvirnik je bil objavljen v Teoriji in praksi, 1996, št. 3, str. 371-407.

strani javnost pomeni, da "vse, kar se pojavlja v javnosti, lahko vsakdo vidi ali sliši in ima najširšo možno publiciteto," kot pravi Hannah Arendt. Po drugi strani pa javnost pomeni tudi "svet sam" v pomenu človeških artifaktov, s katerimi ljudje oblikujejo skupnost in ki ljudi bodisi povezujejo podisi ločujejo - označuje ljudi, ki imajo interes za skupni svet.

Na praktično politični ravni ni problem razumevanja in definiranja javnega mnenja nič manjši. Ideja javnega mnenja je vsaj od Rousseauja naprej v temelju povezana z idejo **vladavine ljudstva** oz. demokracije: "javno mnenje" naj bi **izražalo in uveljavljalo** voljo ljudstva. Gre za odnos med javnim mnenjem ter ljudsko suverenostjo, načelom vladavine večine, političnim predstavnštvom in formalnimi, ustavno določenimi potmi participacije v odločanju. Tudi ta odnos je prežet s protislovji. Najprej zato, ker razvoj idej o ljudski suverenosti in participaciji ni potekal istočasno in skladno z razvojem ideje o svobodnem izražanju mnenja, saj je bila zgodovinsko formalna participacija daleč pred idejo svobodnega mnenja, svobodno mnenje pa je logično popolno samo, kadar ni mehanizma politične cenzure ali prisile, kot pravi Wilson in ne brez sarkazma nadaljuje, da lahko verjetno samo anarhisti rečejo, da v resnici verjamejo v popolnoma svobodno mnenje, medtem ko so lahko tisti, ki verjamejo v vladanje in prisilo, ki jo spremlja, tudi zelo nasilni zagovorniki množične participacije v odločanju. V podporo javnim odločitvam je pač večina pravzaprav vedno pripravljena zanikati pravico izražanja določenih (individualnih, manjšinskih) mnenj, zlasti tedaj, kadar nasprotujejo načelu kontinuiranega obstoja skupnosti. Odnos med javnim mnenjem in vladavino ljudstva je protisloven tudi zato, ker javno mnenje nikdar ni bilo razumljeno kot participacija v izvajanju oblasti, ampak prej kot kritika oblasti. Javno mnenje pa tudi kot "mnenje ljudstva" ali "socialistično javno mnenje" ni moglo postati "ljudska oblast", razen v revolucionarnih obdobjih ljudske demokracije, ki so se vselej sprevrgla v svoje nasprotje, tj. v "demokratsko tiranijo" oz. totalitarno oblast.

Pojma javno mnenje nikakor ne moremo izenačiti s pojmom "**mnenje javnosti**"; "mnenje javnosti" - kjer "javnost" nastopa kot vsaj ohlapno določena občina ali celo univerzalna kolektiviteta, specifična družbena skupina - je samo eden od pomenov pojma "javno mnenje", in mnogi avtorji tako definicijo javnega mnenja izrecno zavračajo. Po drugi strani je treba razlikovati, kot je na primer poudarjal Wilhelm Bauer v tridesetih letih, med posamičnim "**javno izraženim mnenjem**" in "**resničnim javnim mnenjem**" kot zelo kompleksnim družbenim pojavom in procesom, na katerega vplivajo "splošna civilizacijska raven", "prevladujoči mediji izražanja", "rasne in nacionalne značilnosti skupine", "okvir političnih, zakonskih in gospodarskih institucij" ter "specifični cilji, h katerim je lahko usmerjen". Prav zaradi kompleksnosti slednjega so mnogi elementi Bauerjeve definicije bili (in so še vedno) sporni. Javno izraženo mnenje, ki je v bistvu osebno po značaju, naj bi si prizadevalo vsiliti se kolektivnemu spominu skupnosti, tako kot ljudske pesmi. Nasprotno pa naj bi bilo resnično javno mnenje "prodorna organska sila", notranje povezana z ideološko in emocionalno interakcijo družbenih skupin; artikurira in formulira ne samo "preudarne sodbe racionalnih elementov v kolektiviteti, ampak tudi hitro minevajočo občino voljo, ki nekako integrira in trenutno kristalizira sporadične sentimente in vdanosti množic populacije".

Kljub problematizacijam Bauerjeve definicije "resničnega javnega mnenja" se je njegovo razlikovanje med dvema vrstama razumevanj javnega mnenja dokaj splošno uveljavilo. McLeod, Pan in Rucinski to razlikovanje pripisujejo predvsem odsotnosti pojmovne analize. Posledica je, da je na eni strani javno mnenje razumljeno kot "mnenja, ki vplivajo in na katera vplivajo v **javni areni** ključne družbene in politične institucije, kot so vlada, mediji, šole, industrije itd.", po drugi strani pa javno mnenje pomeni tudi "individualne osebe, ki oblikujejo presoje, ki so včasih izražene **javno** o

javnih zadevah". Popolna odsotnost javnosti - bodisi v pomenu družbene skupine, "arene" ali zgolj javno izraženega mnenja - pa je značilna za tretjo temeljno vrsto razumevanja javnega mnenja. Operacionalistično pojmovanje "javnega mnenja", ki se je uveljavilo v obdobju prvega razcveta empiričnega družboslovnega raziskovanja v ZDA, javno mnenje v celoti izenačuje z javnomnenjskim glasovanjem (public opinion polling). V tej perspektivi se javno mnenje kaže zgolj še kot mnenje ali mnenja neke statistično določene populacije. Ob tem je nedavno Peters kritično zapisal, da državljani nič več ne proizvajajo javnega mnenja sami, ampak ga je potrebno ustvarjati z mašinerijo glasovanja. Moč konstituiranja javnega prostora je potemtakem prešla v roke ekspertov, ne pa državljanov. Javnost kot subjekt javnega mnenja, ki ga tvorijo politično rezonirajoči zasebniki, v novem razumevanju javnega mnenja nadomesti disperzna množica in potem celo vsaka skupina, ki tvori temelj in okvir komuniciranja med dvema ali več posamezniki. Javno mnenje tako konec koncev ni nič drugega kot "zbirke individualnih mnenj". Predmet raziskovanja ni več javno mnenje, pač pa predvsem **vplivanje** - kdo in koliko vpliva ima - na "javno mnenje". V nasprotju s klasičnim liberalnim razumevanjem javnosti in javnega mnenja je novo razumevanje osvobojeno vsake zgodovinske določenosti ali predpostavke. Kot je poudarjal Childs, so samo trije osnovni elementi v formiranju javnega mnenja: oseba, njeno okolje in interakcija med njima. Javnost je vedno skupina, zbirka individuov, nikoli pa organska entiteta, ki bi obstajala sama po sebi. Javno mnenje je tako samo zbirka mnenj teh individuov.

Z redukcijo javnega mnenja na individualno mnenje/mnenja in z izločitvijo socialnega konteksta, v katerem posamezniki vzpostavljajo interakcijo, so seveda razlike med kolektivitetami, kakršni sta javnost in množica, izgubile vsak pomen. "Znanost o javnem mnenju" zanima končni rezultat (individualna mnenja), ne pa družbeni procesi, v katerih se javno mnenje formira. Že za Blumerja je bilo izenačevanje empiričnega **mnenjskega raziskovanja z raziskovanjem javnega mnenja** zgleden primer neveljavnega zapostavljanja interakcije - neposredne recipročno usmerjene socialne akcije - med skupinami in posamezniki z različnim vplivom, ki prav v medsebojni interakciji oblikujejo in izražajo javno mnenje. Blumer je namreč razumel javnost kot bistveno sestavino demokratičnega procesa, smisel empiričnega raziskovanja narave in razvoja javnega mnenja pa je v tradiciji pragmatizma videl predvsem v spodbujanju oblikovanja interesa in izražanja mnenj. Za Blumerja je bilo ključno veljavnostno vprašanje, "ali postopek, kot je javnomnenjsko glasovanje, dobiva utemeljitev s privrženostjo določeni tehniki ali pa, nasprotno, z realistično analizo tistega, kar predlaga za raziskovanje". Operacionalistično razumevanje javnega mnenja torej ne predstavlja operacionalizacije nobenega teoretsko definirane pojma "javno mnenje". Lahko bi sicer rekli ironično, da je operacionalistična konceptualizacija manj "politično problematična", ker se izogiba sistematični pristranskosti (v vzorčenju, ne pa tudi pri izbiri vprašanj) s tem, da se sploh izogiba vsakemu postopku, ki bi lahko povzročil pristranskost - torej teoriji nasploh. Blumer je pred pol stoletja dokazoval, da so v takem raziskovanju izsledki, ki so rezultat postopka ali uporabe instrumenta, obravnavani, kot da konstituirajo predmet raziskovanja, da torej sam postopek določa njegov lastni cilj.

Nov model javnega mnenja naj bi omogočal tako operacionalizacijo, ki bi smiselno izhajala iz razlike med javnostjo in množico. Mnoge normativne teorije ali modeli javnega mnenja so lahko (še) empirično nepreverljivi, vendar to ne pomeni, da jih je treba zavreči, pač pa si je treba vsestransko prizadevati za to, da jih napravimo empirično preverljive in jih s testiranjem seveda lahko tudi ovržemo. Toda bistveno je, da znamo **najprej** definirati model javnega mnenja, in šele na tej podlagi lahko formuliramo veljavne postopke falsifikacije, vključno z empiričnim preskušanjem hipotez in

merjenjem. Vprašanje možne konvergence ključnih paradigem v preučevanju javnega mnenja dvajsetega stoletja nedvomno ni le vprašanje teoretske in metodološke, ampak tudi ideološko-politične kompatibilnosti.

Masaryk in problem samomora v sodobni družbi

MARKO KERŠEVAN

Že uvodne in pozdravne besede so dovolj razločno povedale, zakaj se danes, ob koncu stoletja v srednjeevropskem prostoru oziramo k Masaryku, oziroma v čem je Masarykovo delo lahko spodbudno za naše soočanje s sedanjimi vprašanji. Kolegi pred menoj so tudi že pokazali na nekatera posebna področja, na katerih se Masaryk pojavlja kot neke vrste miselni partner. Dr. Joganova je izrecno spomnila na temo, ki je danes izjemno aktualna, na odnose med spoloma; prepričljivo je prikazala Masarykova stališča v tej zvezi. Njegovo stališče bi lahko ilustrirali s preprostim dejstvom (ki je še danes zelo redko), da je Masaryk privzel k svojemu priimku tudi ženin priimek (Garrique).

Sam bi na kratko spomnil na zasluge, ki jih ima Masaryk za obstoj sociologije v srednjeevropskem prostoru. Masaryk je, lahko rečemo, vzrok in dokaz, da sociologija v tem prostoru ni niti nekakšna povojna amerikanščina, niti nekaj, kar je prišlo v srednjo Evropo in k nam šele s socializmom, pa tudi ne nekaj, kar naj bi v začetku obstajalo le kot "katoliška sociologija", kot način predstavljanja cerkvenega socialnega nauka. Masaryk sam je s svojimi deli, pa tudi s svojo življenjsko potjo (dokler je bila akademska) neposredno prispeval k uveljavljanju sociologije v srednji Evropi. V začetku tako kot mnogi, ki so začeli s sociologijo, namreč z akademskih naslovom in položajem profesorja filozofije. Toda že pod naslovom praktične filozofije je uvajal tudi sociološke teme. Izrecno jih je uvajal s svojimi knjigami in deli, tako s splošnimi, kot so Priročnik sociologije, Temelj in metode sociologije iz leta 1901, ali s konkretnjšimi (vsaj po nameri), kot npr. spis Sociološki pomen alkoholizma (1901). Njegov politični naslednik Beneš pa je kot izredni profesor sociologije na Karlovi univerzi uveljavil sociologijo tudi v običajnem akademskem smislu.

Ustavil bi se še ob enem zelo značilnem, ampak žal med sociologi (ne samo pri nas) pozabljenem Masarykovem vstopu v sociologijo. Napisal je namreč dve habilitacijski deli. Prvo delo leta 1877 na dunajski univerzi ni bilo sprejeto, nosilo pa je naslov "Načela sociologije"; naslednje delo, ki je bilo na tej univerzi sprejeto, pa je delo o samomoru: "Samomor kot socialni množični pojav moderne civilizacije (seveda v nemščini, leta 1881, v češčini je izšlo šele leta 1904). Opozarjam na neupravičeno pozabljenost tega dela, ker kaže po svoji zastavitvi izjemno sorodnost z drugim, kasnejšim sociološkim spoprijemom s temo samomora, z Durkheimovim "Samomorom" iz leta 1897, ki ga seveda vsi poznamo kot "prvega" in "klasičnega". Gotovo je Masarykovo delo ostalo bolj praktično filozofsko, bolj esejistično, manj metodološko strogo, pojmovno ni tako razvito in razvejano kot znano in slavno Durkheimovo delo, toda osnovne teze so si zelo blizu (ne pozabimo, da ga je Masaryk pisal še kot zelo mlad znanstvenik). Opozarja, da je samomor nekaj, kar je najbolj razširjeno v modernih okoljih, tam, kjer so razširjeni moderna intelektualna skepsa, z njo povezan individualizem in z njim povezana pogosta ravnodušnost do drugih ljudi. V tej zvezi navaja statistike, kot Durkheim ugotavlja, da je v protestantskih deželah večje število samomorov, prav tako v naprednih katoliških okoljih, kjer so zgornje, torej intelektualne plasti od Cerkve distancirane, osamosvojene in kritične (razvijajo, kot pravi, pravzaprav nekakšen notranji protestantizem), medtem ko je v tradicionalnih katoliških deželah samomorov malo. Tudi videni izhod iz tega je podoben Durkheimovemu: ne povratek

nazaj v neka nekritična, neskeptična, neindividualistična in neindividualizirana stanja (sam je leta 1880 prestopil iz katoliške cerkve v reformirano protestantsko), temveč dopolnitev tega individualizma s človeško solidarnostjo, pri čemer naj bi pomagala nova etična iskanja, kajti tista stara očitno ne zadoščajo.

Etika in morala v delu dr. Jožeta Potrča

ZVONE CAJNKO

Naslov mojega prispevka je Etika in morala v delu dr. Jožeta Potrča, spada pa v drugi del tematskega naslova, ki nosi naziv Etika in morala v sodobni družbi. Iz bogate dediščine etika in humanista dr. Jožeta Potrča bi spregovoril po mojem mnenju o treh tudi danes aktualnih vprašanjih, in sicer o njegovem pojmovanju odnosa etike in politike, drugič o njegovem pojmovanju socializma in tretjič o njegovem stališču do moralnega pouka v osnovni šoli. Glede prvega vprašanja odnosa etika in politika je dr. Potrč zavračal vse enostranosti tega odnosa, tako socialutopistične oziroma idealistične, kot vulgarno materialistične in birokratsko tretiranje tega odnosa. Zavračanje socialutopizma, ki še ni poznal zakona družbenega razvoja in ki je hotel preobraziti svet, družbo s prepričevanjem, apeliranjem na vladajoče in ki je sanjal o socializmu brez političnega boja, je dr. Potrč označil na kratko z mislijo, citiram: "Vsaka težnja k socializmu, ki se ne opira na politični boj, je fantazija." Moraliste pa je streznil Potrč z nadaljevanjem, citiram: "To velja tudi za tiste, ki bi hoteli politični boj nadomestiti z etiko." Tako Potrč ocenjuje tudi npr. Ibsenovo zahtevo po plemenitosti v meščanski družbi kot odrešitvi za apolitično moralo in jo obsoja kot nemoralno prav tako kot stalinistično amoralno politiko. Citiram: "Politika in morala sta nerazdružno povezani," pravi Potrč. Če je Potrč še opravičeval primat politike nad etiko v Sovjetski zvezi po revoluciji kot brezupno zaostali deželi, pa je presojal vsako podcenjevanje etike pri nas v Jugoslaviji kot bolj civilizirani evropski državi kot /navajam/ "težek zločin" z obrazložitvijo, da stoji pred nami "zgodovinska dolžnost, da dokažemo, da ima socializem svojo takoimenovana višjo etiko" in nadaljuje "vse najboljše, kar je človeštvo ustvarilo". V tem pogledu je Potrč, čeprav ni bil religiozen, sprejemal tudi posamezne pozitivne vrednote katoliške morale in s tem zanikal stališče takoimenovanih borbenih ateistov. Če hočemo etiko razvijati, nam je bog najmanjša ovira, pravi npr. Potrč. Kot je Potrč zanikal dualizem med politiko in etiko, tako je zanikal tudi dualizem, tj. podvojenost med znanostjo in etiko. Čeprav etika govori le o vrednotah, normah, smotrih in ciljih, pa vendarle določa le-te na temelju objektivnih spoznanj, točnih indikativov, kot pravi, in na temelju metodičnih znanstvenih opazovanj stvarnosti in zato ni razloga, da ne bi govorili o znanstvenosti etike. Etiko je Potrč pojmoval kot eno od znanosti v družbenih medčloveških odnosih, temelječo na zgodovinsko materialističnih teoretičnih temeljih. V odnosu do drugih znanosti in politike je poudarjal relativno samostojnost etike kot vsake druge znanosti. Po takem načelnem stališču je zanikal podrejanje znanosti, etike takim vsakodnevnim političnim potrebam, ki etiko podrejajo pragmatični politični praksi. Takšno stališče je Potrč poudarjal zlasti v boju proti stalinističnemu pojmovanju etike, ki je bilo zreducirano na nekaj fraz o posebni obliki družbene zavesti in kjer je služila takoimenovanim višjim, delovnemu človeku nadrejenim interesom. Glede na to, da Potrču vprašanje humanizma v socializmu ni več toliko filozofsko vprašanje, kot je "konkretna in praktična zgodovinska naloga, ki je postajala že uresničljiva", je od etike terjal, da oplaja prakso, omogoča spreminjanje sveta in daje oporo pri vzgoji novih generacij. Zato je tudi vztrajno zahteval upoštevanje in razvijanje etike kot znanosti v vseh ustreznih ustanovah. Boj za družbeno uveljavljanje etike, znanosti je bil Potrču nujen pogoj za boj proti birokratični samovolji in subjektivizmu v politiki. Tudi v boju proti takšnim pojavom zahteva sodelovanje

politike in znanosti, da bi namreč predvsem z znanstveno resnico, ne le s političnim bojem, premagali neznanstveno, birokratsko, zaostalo. Socializma pa Potrč ne pojmuje po tem zgolj politično, marveč tudi etično, saj je po njegovem namen ideal socializma, njegov humanizem in demokracija, namen te pa je osvoboditev človeka, "vsega zaostalega, slehernega suženjstva".

Ustreznost odnosov med politiko in etiko v socializmu vidi Potrč v tem, da je treba socializem graditi tudi s pomočjo znanosti, etike, kajti socializem je zanj, nava- jam, "globoko človečanska demokratična zadeva širokih ljudskih množic".

Perspektivo socialistične družbe vidi Potrč v tem, da se mora relativno nasprotje med politiko in etiko dialektično ukiniti, sinteza politike in etike v razviti socialistični družbi pa vidi v položaju človeka, ki kot razvita celovita in svobodna osebnost ureja svoje odnose kot osebne in družbene. Na taki stopnji razvoja pa mora političnemu boju slediti moralni boj. Eno od pomembnih nalog razvijanja etike je Potrč namenil vzgoji mlade generacije, šoli, zavzemajoč se poleg splošne moralne vzgoje tudi za poseben pouk morale in preučevanje etike na vseh stopnjah vzgojno-izobraževalnega procesa. Mladi rod, vzgojen v socialistični etiki, naj bi nas prerasel in postal mnogo boljši od sedanje generacije, pravi Potrč ob uvedbi moralnega pouka v našo šolo in primerja potem pomen tega ukrepa s pomenom uvedbe delavskega samoupravljanja. Splošna in konkretna Potrčeva stališča o pouku etike v osnovni šoli so pomagala utemeljevati predlog za uvedbo etike in posebnega izobraževanja učiteljev v okviru družbeno moralne vzgoje, ki je bil realiziran leta 1974/75 na Pedagoški akademiji v Mariboru.

Manifestacije moralnega razvoja v prvih dveh letih otrokovega življenja

MAJA ZUPANČIČ

V kontekstu razvojne psihologije posameznikov moralni razvoj po eni strani opredeljujemo kot oblikovanje posameznikove zavesti o tem, kaj je pravilno in kaj napačno, po drugi strani pa kot vzpostavljanje nadzora nad lastnimi impulzi (biološkimi, egocentričnimi in egoističnimi) z ozirom na norme, ki jih posameznik percipira v svojem okolju.

Do osemdesetih let je bila večina raziskav usmerjena na moralni razvoj od starejšega predšolskega do odraslega obdobja. Šele v zadnjem desetletju se pojavljajo sistematične empirične raziskave najzgodnejših manifestacij moralnega razvoja.

Rezultati govorijo o tem, da se prvi znaki moralnega razvoja začnejo kazati ob koncu prvega leta otrokovega življenja in postanejo jasno prepoznavni v drugem letu. Ti znaki so enostavne oblike prosocialnega vedenja, kot tudi specifično odzivanje na objekte in na samega sebe. V temelju teh konkretnih manifestacij se nahajajo sposobnost za empatijo, zavest o standardih, sposobnost za takšno inhibicijo akcije, ki ugodni standardu druge osebe, sposobnost za oblikovanje moralne sodbe in rudimentarno doživljanje občutka krivde.

Otrok ob rojstvu nima moralne zavesti in nadzora nad impulzi, temveč le potencial, ki je pogoj za nastanek enega in drugega. Potencial se razvije šele pod vplivom družbenega okolja kot rezultat interakcije med dozorevanjem centralnega živčnega sistema, socializacijskimi izkušnjami in posameznikovo lastno dejavnostjo v medosebnih odnosih. Na nevro-fiziološki ravni prihaja do oblikovanja nevronske strukture v frontalnem korteksu in do oblikovanja povezav med frontalnimi predeli z limbičnim sistemom.

Približno v 10. mesecu starosti se pri otrocih pojavijo prvi znaki, ki kažejo na to, da otroci inhibirajo aktivnost, ki sledi zgolj načelu lastnega ugodja. V istem obdobju se pri otrocih pojavijo tudi prve manifestacije t.i. socialnega nanašanja. Ker že dojenček skuša - pogojno rečeno - "osmisliti" svet okoli sebe, išče v situacijah, ki jih zaznava kot nedoločene, dodatne informacije pri osebi, s katero je v stiku (opazuje izraz na obrazu, gibe, glas, prisluškuje besedam). V skladu s temi znaki je sposoben modificirati svojo prvotno emocijo, z njo povezani motiv po delovanju in delovanje samo. Tako lahko prekine dejavnost (uničevanje igrače, nadlegovanje drugega otroka), na katero odrasli reagira negativno. Iskanje in uporaba socialnih informacij, ki jih otrok dobi od svojih skrbnikov, sta odvisna od njihove odzivnosti, senzitivnosti, zanesljivosti in doslednosti v odzivanju na otroka. Na ta način otrok razvija zaupanje v skrbnika in z njim ustvarja primarno socialno vez. Iz nje pa gradi temeljno zaupanje v človeka, kar tvori nujno, a ne zadostno podlago za moralni razvoj.

Sposobnost za empatijo in sposobnost za doživljanje občutka krivde delujeta kot moralna motiva v celotnem posameznikovem življenju. Empatija je afektivni odgovor na drugo osebo v distresu. Ker dojenček ne more ločiti med seboj in drugim, prihaja v njem do negativnega emocionalnega vzburjenja brez ustrezne kognitivne komponente, ki je bistvena sestavina empatije. Ko je priča distresu drugega, bolj ali manj replicira njegovo emocionalno občutje. Vendar išče tolažbo zase, saj sta drugi in on sam zanj isto. Takšno kvazi-empatično vzburjenje se razvojno diferencira v simpatični distres, ki

se javlja okoli 18. meseca otrokovega življenja. Ko loči sebe od drugega, prične malček težiti k temu, da bi pomagal žrtvi (se ji približuje, vzpostavi fizični stik z njo, se ji nasmehne, verbalno sposobnejši jo sočutno nagovori). Ob tem otrok tudi sam kaže znake distresa, ki pa niso več tako intenzivni kot v zgodnejšem obdobju. Simpatični distress se preko mehanizma kognitivne decentracije med 2. in 3. letom starosti diferencira v sposobnost vživljanja v emocionalno gledišče drugega.

Z razvojem sposobnosti za vzročno atribucijo v drugem letu otrokovega življenja se simpatični distress transformira tudi v doživljanje krivde. Malček se zdaj zaveda, da njegova aktivnost lahko prispeva k distresu drugega ali predstavlja kršitev standardov. Takšno spoznanje vsaj delno temelji na zavesti o možnosti izbire med dejanji. Kaže se v značilni emocionalni držbi, ki se pojavi tik po storjenem dejanju. Sledi popravna ali nadomestna akcija: Če nekomu prizadene telesno bolečino, se ga potem nežno dotika na istem mestu; če udari po igrači, jo takoj zatem ljubkuje ipd.

Otrok že ob koncu prvega leta starosti izraža zanimanje za standarde; to se kaže v skrbi za nek objekt, osebo ali zase, če se le-ta ne sklada z odraslim normativom. Ob polomljeni igrači, raztrgani obleki ali fizični poškodbi drugega kaže jasen distress, prav tako kaže pozitivne emocije v primeru, ko sam ali drugi obvlada nek standard.

Govorno sposobnejši otroci že v starosti 18. mesecev oblikujejo sodbe o objektih, subjektih (tudi o sebi) in o dejanjih. Vendar pa je sodba še nediferencirana. Otrok ne loči med "dobrim" "lepim", "mojim" itd. Iz takšnih rudimentarnih sodb se kasneje diferencirajo estetske, kognitivne in vrednotne sodbe.

Iz povedanega lahko sklenemo, da je drugo leto življenja obdobje, v katerem se otrok prvič intenzivneje zanima za tiste dogodke v vsakdanjem življenju, ki so povezani z moralo. Odpre se za spodbude, ki prihajajo iz socialnega okolja.

LITERATURA

- Hemming, J. (1991). The Physiology of Moral Maturity. *Journal of Moral Education*, vol. 20, št. 2, str. 127-137.
- Hoffman, M. (1988). *Moral Development*. V. Bornstein, M. H., Lamb, M. E. (ur.), *Social, Emotional and Personality Development*. Hove and London: Lawrence Erlbaum Associates Ltd.
- Lamb, S. (1993). The First Moral Sense, *Journal of Moral Education*, vol. 22, št. 2, str. 97-109.
- Gibbs, J. C. (1991). Toward an Integration of Kohlberg's and Hoffman's Moral Development Theories, *Human Development*, 34, str. 88-104.
- Zupančič, M., Justin, J. (1991). *Otrok, pravila vrednote*. Radovljica: Didacta.
- Zupančič, M. (1994). Socialna in moralna zrelost. V Lamovec T. (ur.), *Psihodiagnostika osebnosti II*, Ljubljana: Filozofska fakulteta, str. 153-204.
- Zupančič, M. (1996). Zgodnji emocionalni in socialni razvoj. V Zupančič, M. (ur.), *Izbrana poglavja iz razvojne psihologije II*, Ljubljana: oddelek za psihologijo.

Masaryk, dr. Jože Potrč in laični moralni pouk

MILAN DIVJAK

Na razpolago imam samo pet minut, zato svojega referata ne bom bral, ker ga boste dobili tudi v pisni obliki. S svojimi besedami bi podal nekaj misli, ki jih tam ni. Najprej bi se zahvalil vsem, ker ste nas povabili; drugič, vesel sem srečanja z nekaterimi ljudmi, recimo z dr. Černetom itd.; in tretjič, vesel sem tudi teme zaradi tega, ker smo sedaj pred nekimi novimi problemi. V najkrajšem času bomo morali pripraviti učne načrte za naše šole in eden izmed načrtov bo tudi za predmet Etika in družba. Ta posvet je po mojem mnenju ena izmed možnosti in priložnosti, da nekatere pojme razčistimo, da bomo lahko, ko se bomo lotevali dela, začeli z jasnimi koncepti, z jasnimi nameni, idejami, problemi itd. Zaradi tega sem vesel, da sem lahko tukaj, da lahko poslušam referate in razprave.

Kako pa sem se sam srečal z Masarykom? Preprosto tako, da sem moral natančno preštudirati razvoj laičnega moralnega pouka na Slovenskem. In če sem hotel to narediti za slovensko okolje, sem moral pogledati, kaj se je dogajalo v Evropi. Tako sem se srečal ne le s pristaši in pobudniki tega pouka, kot so recimo Jodl, Adler ali pa Foerster, ampak tudi s češkimi učitelji in profesorji. Najbolj popolno teorijo laičnega moralnega pouka je že leta 1907 padal dr. Otokar Chlup, ki je po ameriških in francoskih vzorih, ki so že dolgo eksistirali, nekako povzel izkušnje, ki so bile že tukaj, in potem natančno opredelil, kakšen naj bi bil tak pouk, kakšni naj bi bili vsebina, cilji, nameni in metode. Poskušal je tudi povedati, kakšni so filozofski, psihološki in ostali problemi tega pouka. Podrobneje sem si ogledal češko družbeno problematiko in se tako srečal tudi z Masarykom. Vsi tisti, ki ste prebrali njegova dela, recimo Svetovno revolucijo, in tekste, kot Nova Evropa in druga dela, ki jih je napisal, veste, kako široko je bil razgledan. Mene so predvsem zanimali pogledi Masaryka na razmere med državo in cerkvijo in med religijo in etiko itd. ter kako si zamišlja v šoli, zlasti pouk etike. No, tega sedaj ne bi razlagal, ker bi to moral biti poseben prispevek. Vendar bi opozoril le na to, da marsikaj, kar je takrat napisal oziroma povedal, še danes velja, mogoče še bolj kot pred 70 leti. Ker je kolega Cajnko imel prispevek o Potrču, moram povedati, da sem primerjal Potrčeve ideje in misli o moralni vzgoji in Masarykove ter opazil, da so precej sorodne. Vendar je Potrč uporabljal takratno terminologijo, socializem itd., itd... V bistvu, v jedru pa sta si zelo blizu, čeprav je bil eden marksist, drugi pa ne, čeprav je Marksova dela dobro poznal. Oba sta nadvse tolerantna, široka, humanistično usmerjena itd., tako da mislim, da je moral Potrč kar poznati tudi Masarykova dela. In še nekaj. Dr. Potrč je moral tudi marsikaj bolje poznati od naših takratnih pedagogov, takoj po vojni. Gotovo je poznal tudi francoska prizadevanja za laični moralni pouk, celo večkrat ga omenja. Mi smo pa šli nekako mimo tega, kar so prej ustvarjali. Marsikaj smo tudi zanemarili, kar so naši učitelji ustvarjali med obema vojnama. Zato ta predmet ni dobil tistih dimenzij in tistega smisla, pomena in vloge, kakršno bi po drugi vojni lahko imel, če bi vse to poznali in upoštevali.

Povedal bi nekaj v zvezi s poukom o človekovih pravicah. Tak pouk ni mišljen kot umetno dogajanje, ampak v celotnem kontekstu pouka zgodovine. Borba za človekove pravice je potekala v vseh fazah civilizacije. Te pravice so se formirale v raznih obdobjih vse do današnjih mednarodnih pravnih aktov OZN. To ni mišljeno kot umetno izolirani pouk pri etiki, ampak mora biti organsko vključen v to problematiko.

Frommov normativni humanizem

JOŽE ŠTER

Fromm je vsekakor zaslužen že zato, ker je sredi stoletja vrnil antropološko in etično tematiko k vsebinskim problemom. Za razliko od premnogih filozofskih lotevanj je Fromm vseskozi angažiran mislec. Problemov humanizma se ne loteva le z mislijo, ampak tudi s srcem.

Že to je bilo lahko razlog za marsikatero nedorečenost, nenatančnost, predvsem pa kritiko tako od njegovih nasprotnikov, kakor tudi pristašev. Njegova teoretična zasnova problema - izhodišče in cilj humanizma je človek, določilo vrednot pa objektivne potrebe človeka - je bila, kakor preprosta, tako tudi utemeljena. To izrazito plodno izhodišče žal Fromm ni vedno dovolj logično izpeljal v sistematično teorijo.

Najbolj problematična pa je gotovo njegova "praktična etika". Gotovo niso povsem brez osnove očitki, da je Fromm moralist in celo mistik. Očitati mu je mogoče tudi eklekticizem.

Kakor je interdisciplinarnost, s katero se Fromm loteva normativnega humanizma, dobra osnova disciplinarnim in filozofskim enostranstim, pa hkrati skriva tudi nevarnost eklekticizma.

Četudi lahko Frommu očitamo to in ono, pa vendarle ne moremo zanikati, da je bil vseskozi kritičen do moralnega stanja sodobne družbe ter da njegove dobre rešitve etičnih problemov daleč presegajo slabosti njegovega bogatega in obsežnega ter vseskozi angažiranega teoretičnega dela.

Frommu je etika znanost. Za etiko je teoretska znanost antropologija, kajti da "bi vedeli, kaj je dobro za človeka, moramo poznati njegovo naravo". "Vrlina je identična z realizacijo človekove narave." Humanistična etika je uporabna znanost, zasnovana na teoretični znanosti o človeku.

Humanizem ni naturalizem, saj je humanost le **ena od** alternativ človekove narave.

V humanistični etiki - ali normativnem humanizmu, kot pravi Fromm - človek "postavlja norme in je subjekt norm, on je njihov formalni izvor ali regulativna sila in njihova vsebina".

Za moralo so pomembne **objektivne, stvarne** človekove potrebe, ne pa kakršnekoli potrebe. Dejanska želja ni argument za etično normo, razen pri subjektivistih. Fromm poudarja, da so vsi veliki etiki izhajali iz razlikovanja objektivnih (v človekovi naravi ukoreninjenih) in subjektivnih potreb. Fromm dobro pokaže razliko med objektivnimi potrebami in iracionalnimi potrebami, ki so **nezasitne** prav zato, ker so umišljene. To zlasti bogato analizira pri pojavu potrošniške ideologije, kjer se producirajo **umetne** potrebe.

Objektivne potrebe so torej določilo vrednot. Fromm je tako obnovil edino plodno etično pozicijo, ki pa je bila celo stoletje preplavljena z različnimi subjektivismi.

Z druge strani pa so te potrebe določene ne samo s človekovo naravo, ampak tudi s **pogoji njegove eksistence**. Taka določitev potreb je zelo pomembna za aksiologijo. S tem se namreč izognemo neki večni, vnaprejšnji hierarhiji vrednot. Toda, ali beg od subjektivismizma ne bo pomenil zdrs v absolutizacijo? Fromm odločno zavrača vsakršen etični absolutizem kot nesmiseln (tako za etiko, kot za znanost sploh).

Ni univerzalnih vrednot, so samo univerzalne potrebe, ki pa jih v različnih

situacijah lahko zadovoljujejo zelo različne stvari, torej različne vrednote. Z druge strani pa vendarle lahko ugotovimo, da je Frommova močnejša stran konkretnost. Na več mestih tako ugotavlja posledice absolutizacije posamezne vrednote ali pa posledice konstantnejše nezadovoljitve neke bistvene človekove potrebe. Posledice so nesreča in bolezen. "Če samo ena izmed osnovnih potreb ni zadovoljena, je rezultat blaznost; če pa je zadovoljena na nezadovoljiv način upoštevajoč naravo človekove eksistence - pa je posledica nevroza (ta je lahko manifestativna ali pa se kaže v obliki socialno strukturiranega defekta)."

"Nezadovoljstvo, apatija, dolgčas, pomanjkanje veselja in sreče, občutek odvečnosti in nejasen občutek, da je življenje brez smisla, so neizogibni rezultati tega položaja." Še bolj drastičen je v delu *Z one strani okov iluzije*, kjer piše, da če človekove temeljne potrebe niso zadovoljene vsaj do določenega praga, bo taka družba propadla, bodisi zaradi destruktivnosti bodisi zaradi pomanjkanja vitalnosti.

Posebej jasen glede absolutizacije pa je pri analizi enega centralnih problemov njegovega opusa, pri odnosu morale in ekonomije. Na ekonomskem področju je v kapitalizmu 19. stoletja človek prenehal biti merilo vseh stvari.

Ekonomsko ravnanje se je ločilo od etike in človeških vrednot. Pohlep je zaslepil človeka tako, da je spregledal dejstvo, da so naravni viri omejeni. Fromm navaja Meje rasti, raziskavo Mesaroviča in Pestela, ter stališča Schumacherja, da se je katastrofi mogoče izogniti le z radikalno novo etiko. Pri tem Fromm poudarja, da omenjeni raziskovalci prihajajo do takih sklepov iz ekonomskih razlogov, ne pa zgolj iz nekega moralizma. Danes je k tem raziskavam mogoče dodati še številne nove, ki stvari samo še bolj radikalizirajo, zlasti t.i. entropijske teorije.

"V devetnajstem stoletju je bil glavni problem v reklu: *Bog je mrtev*; v dvajsetem stoletju pa je problem: *človek je mrtev*."

Zlom iluzij je pogoj svobode. Svoboda pa je pogoj, da bi iluzije lahko zlomili. In tako smo v začaranem krogu.

Človek je že dosegel **svobodo od**, od cerkvenih in posvetnih avtoritet, ni pa dosegel še **svobode za**. Dosegel je le prvo zmago, postal je gospodar narave. To pa ga je zavedlo v iluzorno vrednoto imeti, namesto da bi postal **človek**, je postal **gospodar**. Pravo kraljestvo svobode je ustvarjalnost. Delo kot ustvarjalnost človeka šele naredi za samostojno bitje.

Vso to "zmešnjavo" in protislovja lahko razumemo, če upoštevamo Frommovo misel, ki jo večkrat ponavlja, namreč da je nova morala možna le ob **hkratni spremembi na ekonomskem, političnem in kulturnem področju**.

Zdravo družbo zaključuje z vrsto konkretnih predlogov: samoupravljanje, ekonomija mora postati podrejeni, ne pa dominantni del družbenega življenja, odpravo dobička kot motiva gospodarjenja, produkcija za objektivne potrebe, ne pa umetne, odpravo temeljnega razloga nesvobode, tj. strahu pred gladovanjem pri delavcih, torej proletarskega položaja delavca, neposredna demokracija na političnem področju, transformacija atomistične družbe v komunitarno itn. Še bolj natančen in konkreten je na koncu knjige *Imeti ali biti?* Tu navaja štiri pogoje za novo moralo:

1. Trpljenje in zavedanje tega trpljenja.
2. Spoznanje vzroka tega trpljenja.
3. Spoznanje, da obstaja pot za prevlado tega trpljenja.
4. Spoznanje, da moramo za prevladanje trpljenja ravnati v skladu z nekimi normami in spremeniti način življenja."

"To bo nov ekonomski sistem, ki bo povsem drugačen od današnjega kapitalizma, kakor tudi od sovjetskega državnega kapitalizma, pa tudi od švedske totalne birokracije

blagostanja." Zdi se, da beremo utopične socialiste, torej da gre za **moralizem**, kajti če ostaja blagovno-tržno gospodarstvo, iz njega **zakonito** izhajajo tiste posledice, ki jih Fromm bogato opisuje kot različne oblike odtujitve.

V tem je temeljno protislovje Frommove humanistične koncepcije.

Nov človek v stari družbi

ZVONKO TURINSKI

V veliko čast si štejem, da sem se kot predstavnik Baptistične cerkve v Sloveniji udeležil okrogle mize. Takoj v uvodu želim poudariti, da baptisti ne samo v Sloveniji, temveč po celem svetu nimamo posebej sprejetih dogmatskih stališč. Zaradi tega bi želel samo v nekaj besedah predstaviti baptistično versko gibanje. Zgodovinski začetki baptistov sežejo v čas evropskega reformatorskega gibanja v šestnajstem stoletju. Smo krščanska, protestantska verska skupnost, v kateri je vsako verovanje, učenje, mišljenje v popolni meri osebno in svobodno ter izključno utemeljeno na Svetem pismu kot edini avtoriteti in edinem merilu izvirnega krščanskega izročila, napisanega za človeka in njegovo bivanje na tem svetu. Prav zaradi tega v mojem prispevku besedo "baptist" lahko uporabimo kot Sveto pismo ali obratno.

Mogoče bo moja tema za udeležence zvenela preveč izzivalno, drzno in nesprejemljivo. Pravzaprav je to moj namen. Kristus je bil s svojimi stališči in učenjem vedno izzivalen in napreden. Mislim, da se v tem pogledu tudi v današnjem času ne bi nič spremenilo. Postavil je zelo visoke, ki jih imenujemo "absolutne", toda vseeno uresničljive norme etičnega in moralnega življenja, ki jih naša sodobna družba še kako potrebuje. Kristus se ni nikoli ustavil samo pri akademski razpravi, temveč je vse, o čemer je govoril, uresničil v svojem življenju in tako pokazal vsem nam pravo pot. Baptisti verujemo in učimo, da je bil Jezus Kristus v vsej polnosti Bog, zato njegovo učenje in učenje Svetega pisma sprejemamo kot edini in popolni avtoriteti v nasprotju z našim učenjem, ki je "relativno". V Svetem pismu beremo: "Vse Sveto pismo je navdihnjeno od Boga in koristno za poučevanje, svarjenje, za poboljševanje in vzgojo v pravičnosti, da bi bil božji človek popoln in primeren za vsako dobro delo" (2. Timoteju 3:16-17). Sveto pismo nam tako sporoča, da tudi mi lahko postanemo popolni, etični in moralno primerni in sprejemljivi ljudje. Sveto pismo nove zaveze se ne ukvarja z družbo kot celoto, temveč samo s posameznikom. Razlog za to je, ker je Jezus Kristus vzpostavil nov odnos Bog - človek in ne Bog - družba. To je radikalna in nova kvaliteta. Tako se Bog ne ukvarja z družbo kot celoto, temveč s človekom, ki je kot posameznik postal cenjen, pomemben in viden. Ni izgubljen v množici in mora takšen tudi vedno ostati. Prav zato baptisti skrbimo za vsako osebo, ki je, kakor pravi Kristus, v Božjih očeh več vredna kot ves materialni svet. (Luka 9:25). Vse od časa, ko sta prva človeka Adam in Eva zgrešila, pa do danes se človek, skupnost, družba, svet niso spremenili. Moralna in etična vprašanja so še vedno popolnoma ista, za mnoge nerešljiva. Edino, kar se spreminja, je, da so ljudje v enem času bolj ali manj moralni oziroma nemoralni, kar popolnoma ustreza izrazu "stara družba". Tudi Sveto pismo uporablja enotne izraze za vse čase in za vse oblike družbe in družbene ureditve: "svet", "vse, kar je na tem svetu", "star človek", "meso". Vse, kar se je spremenilo, pa imenuje: "duh", "duhovno", "novo", "nov človek". Za staro, posvetno življenje pravi: "To pa vedi! V poslednjih dneh bodo nastopili hudi časi. Ljudje bodo namreč sebični, lakomni, bahavi, prevzetni, nehvaležni bodo in brezbožni, trdosrčni, nespravljivi, obrekljivi, razuzdani, divji, brez dobrotljivosti, izdajalski, predrzni in napuhnjeni, bolj se bodo navduševali za naslade kakor za Boga, pobožnost bodo hlinili in prezirali njeno moč. Teh se izogibaj!" (2. Timoteju 3:1-5) Novo življenje pa imenuje: "Sad Duha pa je: ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, samoobvladovanje. Zoper te

stvari ni postave" (Galačanom 5:22). Posvetna družba še vedno išče nove in nove načine in poti, kako bi človek oziroma družba postala boljša. Po vsakem novem načinu oziroma poskusu stara ugotovitev: "neuspeh". Poti: "znanstveni pristopi, izobraževanje, tehnološki napredek, višji standard..." so samo na videz uspešni, v resnici pa ne. Ko ljudje spoznajo same sebe, so še bolj razočarani in postajajo slabši, ker jim ponujene rešitve ne prinašajo pričakovanega napredka. Sveto pismo že od začetka pravi, da je edini izhod s te slabe poti, ki vodi v pogubo, v SPREOBRNITVI. Spreobrnitev pomeni, da sam Bog stopi v človekovo življenje. Kristus pravi: "Resnično, resnično ti povem, če se kdo na novo ne rodi, ne more videti kraljestva božjega." Nikodem ga vpraša: "Kako se more človek na novo roditi, če je star? Mar more v drugič v telo svoje matere in se ponovno roditi?" Jezus mu odgovori: "Resnično resnično ti povem: če se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v Božje kraljestvo. Kar je rojeno iz mesa, je meso, kar pa je rojeno iz Duha, je duh. Ne čudi se, da sem ti rekel, morate se roditi od zgoraj" (Janez 3:3-7). Za nas je torej novo v tem, da storimo korak k Jezusu Kristusu oziroma Njegovemu učenju. Mnoge ljudi po vsem svetu, ki so storili ta korak, je Jezus spremenil v NOVE OSEBE. Nekatere lahko takoj prepoznamo, nekaterih pa ne. Ti ljudje ne odgovarjajo naši predstavi o religioznih ljudeh. To so drugačni ljudje, katerih obraz in glas je drugačen. Stabilni so, mirni, srečni in zadovoljni. Premagujejo vse okoliščine, potrpežljivi so in polni ljubezni, verni. Živijo popolnoma drugačno življenje, kot si ga predstavljamo. Med takšne uvrščam tudi sebe. To nam pričuje, da ni samo Jezus edini primer pravega in novega življenja.

Zaključna misel:

Še vedno v meni zvenijo Kristusove besede, ki jih je govoril: "Odpovejte se samemu sebi in našli boste samega sebe! Če izgubite svoje življenje, ga boste našli! Če umrete sebi in vsakodnevnim pobudam starega človeka, boste našli življenje v izobilju!" Ne zadržujmo nič za sebe, ker od tistega, kar bomo zadržali, ne bo nič ostalo naše. Nič od tega ne bo spremenjeno v novo življenje, v novega človeka. Če bomo iskali sebe, bomo našli sovraštvo, osamljenost, razočaranje, bes, ruševine in propadanje. Če pa bomo iskali Jezusa, ga bomo našli, dobili pa bomo tudi vse drugo. To je pot do novega človeka, s tem pa mogoče tudi do nove družbe. Za sedaj ostaja samo pri kakšnem novem človeku v stari družbi.

Masarykov pomen za sodobno psihološko ter interdisciplinarno misel pri obravnavanju etičnih vprašanj v sodobni družbi

VELKO S. RUS

Raziskovanje etičnih vprašanj v sodobni družbi zahteva interdisciplinaren pristop.

Metodološko zahteva kombinacijo dveh pristopov: 1/ empirične raziskovalne metodologije, ki vključuje tudi različne eksperimentalne pristope, ter 2/ različne makro-družboslovne in antropološke pristope.

Raziskovanje sodobne etike in morale je filozofski, antropološki, teološki, psihološki, sociološki, politični, ekonomski in pravno - normativni problem.

Zato nujno vključuje različne kategorije in različne metodologije.

Z vidika psihologije je etika v družbi tema, ki zajema številna psihološka in socialno-psihološka področja. Naštejmo jih nekaj:

- socialno presojanje, ocenjevanje (evaluacija), kriteriji in standardi moralnega presojanja
- socializacija in moralni razvoj posameznika
- vrednote in socialno-vrednotne orientacije
- odnos med vrednotami in normami
- pripisovanje odgovornosti in krivde (povsod tam, kjer ima lahko posameznikova ali skupinska akcija kritične posledice za druge ljudi: promet, ekologija, politika, ekonomija, šolstvo, zdravstvo...)
- socialna izmenjava in socialna pravičnost, kar je povezano z razporeditvijo različnih "virov" (pravična "alokacija resursov")
- pomoč dajajoče, altruistično, prosocialno vedenje ter kot nasprotja omenjeno vedenju: agresivnost, nestrpnost, nasilje
- področje človekove svobode (reaktanca) in človekovih pravic
- avtonomija osebne in socialne identitete
- konflikti in funkcionalno razreševanje konfliktov

Vprašanja se nanašajo na odnose med posamezniki, med posameznikom in skupino ter med različnimi skupinami, od meddružinskih odnosov do odnosov med narodi.

Problem etike v družbi je le malokdo v zgodovini zajel v taki raziskovalni in akcijski raznolikosti kot Masaryk.

Čeprav nekaterih vsebinskih in metodoloških problemov sploh ni zajel, je njegovo obravnavanje etičnih in moralnih dimezij družbenega "dogajanja" eden prvih interdisciplinarnih prispevkov, za katerega je z vidika psihologije značilen tudi antropološki pristop. Ta vidik Masarykovega prispevka k psihologiji je morda še vedno nekoliko zanemarjen.

Društva T. G. Masaryk izhajajo iz predpostavke, da interdisciplinarni pristopi zahtevajo *tudi integrativnejšo teorijo*. Tak pristop naj bi olajšal obravnavanje tako zelo kompleksne problematike, kot je etika v sodobni družbi.

Nastajanje *kompleksnejših teoretičnih pristopov* pri obravnavanju etičnih problemov je tako metodološko in tematsko v duhu Masarykovega raziskovalnega dela, ki ga lahko označimo kot *filozofsko, sociološko, psihološko* in *vsaj deloma tudi antropološko*. Pa še nekaj: njegov pristop je z določenih vidikov tudi izrazito socialno psihološki.

Ravno s svojo interdisciplinarnostjo je bil Masaryk vsaj deloma tudi predhodnik tistega stremljenja, ki se šele zadnjih deset let plašno uveljavlja tudi v psihologiji, naslovljeno pa je na druge socialne znanosti.

Dokaj očitno je omenjena težnja izražena v članku, ki je bil leta 1985 objavljen v psihološki reviji *American Psychologist*. Njegov avtor je znan ameriški psiholog Kenneth Gergen, končuje pa se približno takole:

Če bo izziv za razvoj *alternativne metateorije* sprejet, bo to pomenilo raznolikost zanimivih sprememb v profesionalnem življenju (različnih strok, op. a.).

Nova teoretična "orodja" so potrebna - koncepti, ki se nahajajo na razlagalnem področju med psihologijo in sociologijo.

Obdelane morajo biti funkcije jezika kot referenčnega sistema in kot oblike socialne participacije. Posebej velja biti pozoren na socialne dimenzije naravoslovnih znanosti, na socialne znanosti in na filozofijo. Pozorno je treba preučiti meje (ločevanje) med znanstvenim in neznanstvenim. Oceniti je treba, v kolikšni meri lahko opazovanje korigira oz. spremeni obstoječe znanstvene resnice (scientific accounts).

Prišlo bo do soočenja s številnimi problemi, ki so *prej konceptualne, teoretične*, kot pa empirične narave.

Ravno zato je potreben *dialog med psihologi, sociologi, antropologi, zgodovinarji, filozofi in literarnimi teoretiki*. Če bo do tega dialoga prišlo, lahko pričakujemo razvoj novih teorij, metateorijo novega koncepta znanosti in splošno aktiviranje intelektualnih virov.

Obravnavanje etike z vidika vrednot pa nam razgrne še en vidik Masarykove duhovne prisotnosti v slovenski sedanosti. Čeprav se sliši še tako protislovno, si drznem izjaviti naslednje: z Masarykovo mislijo in dejanji so neposredno in posredno povezane številne vrednote, ki pomenijo prizadevanja za razvoj slovenske kulture v najširšem pomenu besede, znanosti, pa tudi odločna prizadevanja za ohranitev in razvoj slovenske nacionalne identitete in suverenosti.

Govoril bom o politiki in morali. Moralno razumevanje pokaže svojo nemoč pri razumevanju spremembe. Če pogledamo zanimiv primer, zakaj so šli moralni Slovenci pod zastavo komunistične partije v revolucijo, ki je Slovincem prinesla samo gorje, totalitarni režim in vse hujše in kar je s stališča te moralne zavesti vredno sramovanja. Moralna zavest ima na to pripravljen odgovor: ker so bili zmanipulirani. Komunistična partija je nemoralna in je z nemoralnimi sredstvi privabila moralne Slovence v nemoralna dejanja in jih 40 let držala v manipulativnih zankah. Od tu je lahko razvidno, da je sprememba za moralno vest vedno samo plod manipulacije. Moralna zavest ne more razumeti sprememb. Ravno zato, ker sebe prestavlja kot zavest, katere stvarnost ustreza dolžnosti, je nespremenljiva. Za moralno zavest se nič ne spremeni, stvarnosti v njej tako ali tako ni. Ali če rečemo drugače, stvarnost, ki jo ta sama moralna zavest konstruira, je vseskozi ista. Torej moralna formula lahko razumeva spremembe zmeraj kot samo manipulacijo, kot upodobitev lepe duše, ki zmeraj ostaja v ozadju, in je porinjena v nekakšne spremembe od nekih grdih okoliščin. Posamezen narod, stranka ostanejo zmeraj moralno čisti skozi to razumevanje moralne zavesti, saj ona ni dejavnik sprememb. Sebe moralna zavest ni nikoli rezonirala kot dejanski dejavnik sprememb. Spremembe se zmeraj dogajajo z zlorabo posameznika. Ker posameznik, podjetja, skupina je zmeraj neprizadeta vseskozi v ozadju. Pri spreminjanju se ne vidi. In tako se zmeraj in vedno znova izkazuje, to vidimo tudi v pogledih na volitve, da smo volilci rezonirani skozi moralno zavest kot vedno znova zmanipulirani. Nikoli niso na oblasti tisti, za katere smo glasovali, če pa že so, se zmeraj povežejo z neko stranko, za kar jim nismo dali glasu itd. Tako je politika rezonirana kar naprej kot manipulacija. Konsekvenca tega za moralno zavest ni npr., da ne bi šel na volitve. Konsekvence nikoli niso praktične. Moralna zavest, ta moralni teren, kjer poteka rezoniranje te prakse, še zmeraj vztraja naprej. Moralna zavest ne vključi razumevanja in pretresanja tega izkustva. Tako moralno rezonirajoči dejansko ne more početi nič političnega razen tega, da moralizira v politiki in seveda politizira o morali. Da preživi, mora zmeraj ostati zadaj, ne vključen.

Rezoniranje na ravni politike ima konsekvence za človeka kot politično bitje. Reševanje z moralno formo v politiki kaj malo pomaga. Če zakon, ki ga politik zagovarja, ni sprejet, ne pomaga razglašati za slabe tiste, ki so preprečili njegovo sprejetje. Konsekvence so namreč politične. Zakon ni sprejet in nič drugega.

In kot zaključek. Morala je družbena forma zavesti in neka praksa, ki se poskuša oblikovati kot edina možna forma razumevanja dejanskosti. Njeno vsebino tvorijo forme, pravila obnašanja posameznika, skupine, družbe in politike. Obnašanje po teh merilih omogoča posamezniku, da preživi. Vendar po teh pravilih preživi zgolj kot moralno bitje, ne pa tudi kot pravno, kulturno, politično itd. bitje, in tega morala nikoli ne pove. Tako se rado zgodi, da se v vojni, ob moralnih dogajanjih posameznik povzdigne v heroja. Hkrati pa se tudi rado zgodi, da ob tem naredi napako. Torej na moralni ravni se je povzpel na sam vrh lestvice, na eksistenčni ravni pa ga ni več. In ravno ta primer kaže drugost moralnega terena v primerjavi s političnim.

Poskus izgradnje etike

CVETKA TÓTH

Svoja razmišljanja poskušam postaviti v kontekst dobe po letu 1989, tj. čas, ko se je sesul socializem boljševiške provenience. V zvezi s tem obdobjem si teorija resno zastavlja vprašanje, kako misliti pojem *napredka*, kajti nekoč znana in popularna marksistična teza, da je zgodovina ireverzibilen proces, vsaj ta trenutek ni veljavna. Teorija se sedaj vrača celo na predkantovski nivo, aktualne postajajo kategorije kot recimo *toleranca*, ki jo dobimo že pri Spinozi, Voltairu, Johnu Locku; ta je od klasikov ta trenutek najbolj popularen filozof.

Teorija ugotavlja, da je zakonitost prejšnje dobe bil duh identitete in totalitete. Po letu 1989 naj bi stopili v novo dobo človeštva, ki jo odlikuje duh razlik in pluralizma. Ta duh naj bi se povsem odrekel duhu totalitete, zdaj postaja aktualno vprašanje, namreč, kako misliti človekove pravice drugače kot celostno. Mnogi, predvsem levo usmerjeni teoretiki opozarjajo, da se svobode ne da misliti parcialno recimo po znanem vzoru, da je svoboda samo za svobodne. Do kod torej lahko gre odpoved konceptu totalitete?

Zakaj sem izbrala razmišljanja Nicolaja Hartmanna (1882-1950)? Izjemen mislec je, tudi zaradi tega, ker meni: če ne misliš tega, kar je, se pravi celote bivajočega še etično ozaveščeno, sploh nisi pravi mislec.

Kot drugo je treba omeniti, da je bil Hartmann soočen s posledicami kritike heglovskega sistema. Še posebej od Nietzscheja naprej sta bila razum in duh detronizirana. Zdaj so začeli človeka razlagati kot bitje instinktov, nagonov, volje. S takšnim teoretskim stanjem se sooča Max Scheler in pri tem opozarja na žlahten, visok srednji vek, predvsem na Tomaža Akvinskega, ki je človeka pojmoval kot večplastno bitje, tako da se zdaj oblikuje *regionalna ontologija*. Ta vztraja na tem, da ima vsak sloj v človeku relativno avtonomijo in samostojnost, torej tudi duh - in človek je in ostaja tudi še bitje duha - kamor Scheler in Hartmann umestita etiko in etično ozaveščenost.

Po letu 1989 se zdi, kot da se izgublja vse vrednote in mnogi razočarani levičarji se zdaj zatekajo v nekakšno deklarirano *estetizacijo sveta*, v svet brez vrednot. Hkrati s tem je vedno več mislecev, ki poudarjajo nujnost renesanse etike in pomen vrednot. Pri Hartmannovi etiki vidno izstopa njegova teorija vrednot.

Kaj so sploh vrednote? Teга seveda, kot še česa drugega v filozofiji, ne moremo definirati, tudi ne s Hartmannovo pomočjo. Na področju humanistike in družboslovja nam matematični definicijski postopek ne more biti vzor, kajti matematično mišljenje pomen kakšnega pojma strogo določa; že Kant pa takšno pojmovanje pojmovnosti odločno odklanja.

V filozofiji gre po Kantu za *eksplicacijo* oziroma *ekspozicijo pojmov* in nikakor ne za definicijo. Eksplicacija pojma namreč pomeni, da mi njegov pomen samo *ugotavljamo*, ne pa določamo. Kakšna je torej eksplicacija pojma vrednote že od Aristotela naprej? Predvsem pomeni nerazvezljiv spoj ali konjunkcijo med idejo in delovanjem, kot taka je vrednota še eksplicacija tega, kar je *praktični um*. Gre za spoznanje, ki ni več samo sebi namen, ampak prehaja v delovanje. In aristokrat je človek, ki premore vrednote, je ravno zaradi njih *odličnik*. V Hartmannovem jeziku to pomeni, da gre za osebnost.

Po Hartmannu je *osebnost* človek kot *svobodno bitje* in *nosilec vrednot*. Ena najbolj temeljnih človekovih vrednot po Hartmannu je *odgovornost*. Človek kot etično

ozaveščeno in razvito bitje je po njegovem postavljen celo na raven česa božanskega. Ravno s pomočjo etike je človeku dano, da se sooča s tem, kar je bilo že storjeno, čeprav napačno in moralno povsem zgrešeno. Hartmann prepričljivo dokazuje, kako nam etika omogoča, da ljudje odgovorimo na vprašanje, kaj storiti z že storjenim, kajti tudi Bog ne more tega, *kar je bilo*, spremeniti v *ni bilo*, je nekoč izrazil že Aristotel.

Etika in morala v sodobnem šolstvu

BOGOMIR NOVAK

To vprašanje sem preučeval empirično s pomočjo ankete, ki sem jo izvajal na ljubljanskih in celjskih osnovnih šolah. Kasneje sem vprašanje eksperimentalnega predmeta etika in družba primerjal z bivšo družbeno-moralno vzgojo (DMV). Analiza odnosa med predmetoma DMV ter etike in družbe¹ me je privedla do naslednjih rezultatov.

a) Najprej si oglejmo nekatera dejstva:

- Predmet etika in družba ima svojo predzgodovino v predmetu družbeno-moralna vzgoja, ki je bil uveden leta 1952 na vsem področju Jugoslavije. Danes ocenjujemo ta predmet kot politično ideološki, čeprav se je večkrat spremenil in je vseboval tudi avtentične vsebine in vrednote socialistične etike dela.

- V letu 1991 je bil uveden v zadnje razrede naše osnovne šole eksperimentalni program etike in družbe. Učitelji pri njem ne morejo razviti takšne pestrosti tem kot na Bavarskem. Učitelji še danes uporabljajo priročnik Etika in družba in druga gradiva. Priročnik je že potreben posodobitve. Etika in družba ni le informativni, ampak je tudi vzgojni predmet, kar je razvidno iz pestrosti uporabe didaktičnih metod in različnih 'priključkov' zdravstvene, prostočasne vzgoje ali krepitev avtonomne osebnosti in poti k uspešnemu učenju, ki jih raziskujejo nekateri skupine učiteljev v času posebnih ur.

- Po učnem načrtu so cilji etike in družbe posodobitev ciljev DMV. Učenci:

- spoznavajo temeljna znanja in pojme o človeku in družbi,
- vrednotijo človeka kot samostojno, svobodno in odgovorno osebo na različnih področjih družbenega življenja,
- spoznavajo in spodbudno sprejemajo občečloveške vrednote in temelje odnosov v neposrednem okolju, narodu, državi in širše,
- usvajajo osnove znanja o najpomembnejših verstvih sveta,
- razvijajo kulturo dialoga in strpnost med ljudmi,
- razvijajo miselne in vedenjske veščine in s tem lastne sposobnosti za orientacijo v družbi.

- Etiko in družbo poučujejo nekateri učitelji, ki imajo že prakso s poučevanjem družbenomoralne vzgoje. Za oblikovanje ustreznih kadrov pri poučevanju etike in družbe obstaja pri nas le katedra za etiko na Pedagoški fakulteti v Mariboru. Le redki učitelji prihajajo v šole s te katedre. Pestra profiliranost učiteljev etike ni značilna le za Slovenijo.

- Dejstvo, da se predmet ne ocenjuje, ocenjujejo pri nas učenci in učitelji na splošno pozitivno, ker to prispeva k sproščenosti. Izjemoma je lahko učenec za svoj izdelek ocenjen pri drugem predmetu. Za učitelja v vsakem primeru nastane problem, kako najti zaposlitev za vsakega učenca glede na njegov interes.

- Ni prava dilema za ali proti etičnemu pouku v šoli, ampak za kakšno etiko. Učenci osnovne šole še ne znajo misliti teoretično ali zgodovinsko. Etična samo-refleksija nastane pri mladostnikih različno pozno in nimajo vsi enakih sposobnosti zanjo.

¹ Glej detajlnejšo analizo tega problema v mojem prispevku 'Edukacija etike - morale in vrednote mladih', v tisku v *Anthroposu*.

b) Iz teh dejstev izpeljujem naslednje predloge:

Namen pouka etika je spodbujanje občutka čudenja človeka kot moralnega bitja, reševanje etičnih dilem in nenehna kritika nadomestnih vrednosti, ki jih prinaša totalitarizem v takšni ali drugačni inačici. Ni samo po sebi jasno, kakšno etiko (ali kakšne etike) v šoli potrebujemo. Etika lahko tradicionalno gledano obstaja zaradi različnih ciljev, od užitka, ugodja, koristi, ljubezni, miru in sožitja, varstva okolja do občega dobrega. Cilji pouka etike niso identični s cilji ene od teorij etike.

- Kadrovska ustreznost učiteljev za nova izbirna predmeta religija in etika na osnovni šoli ter etika in kultura na srednji šoli je še odprto vprašanje. Gotovo je, da se bodo morali vsi učitelji teh predmetov glede na svojo pridobljeno strokovno izobrazbo še dokvalificirati.

- Etiko bi pogojno delili na dejavno etiko na elementarni stopnji šole in konceptualno etiko na srednji stopnji. Seveda ne bi smela biti etika na nižji stopnji povsem brez pojmovnega znanja in na višji stopnji tudi ne brez dejavnosti. Zato razlikujemo znotraj fleksibilne didaktike dve ravni ustvarjalnega pristopa: na nižji stopnji gre predvsem za učenje s pomočjo igre, na višji pa za učenje pojmov. V igri so vsebovani cilji zabavnosti, prijetnosti, sproščenosti, svobode in ljubezni. Učenci lahko igrajo mikačo ali sužnje v Platonovi votlini (7. knjiga Države). Tudi reševanje konfliktov in sproščanje stresov se lahko dogaja skozi igro.

- Vsa didaktična teorija in praksa se mora opirati na življenjsko izkustvo učencev in njihovo potrebo po življenjski orientaciji. Učitelji se večinoma ne zavedajo, katere vloge v razredu igrajo in kakšne reakcije učencev vzbujajo. Ne le pri pouku etike bi morali učitelji obvladati vsaj nekatere elemente govornice telesa. Učitelji bi morali skozi to govorico razvijati umno demokratično etiko. Ker ima jezik odločilni pomen tudi pri pouku etike, učitelji lahko uporabljajo literarne tekste v trojnem smislu prezentacije oz. provokacije in proizvodnje novega teksta. S pomočjo jezika - govornice se učenci učijo oblikovati moralne sodbe in iskati moralno resnico.

- Namen posebnih tečajev za učitelje etike bo še nadalje v odpravi deficita na področju znanja o naravi etičnih odnosov, da bodo učitelji kot misleči praktiki lahko razvijali nove metode pouka.

c) Interpretacija

Zaradi spremembe vrednot terja postsocialistična tranzicija obravnavanje vsebine, metod in tehnik komunikacije in načrtovanja učnih vsebin vzgoje za etične odnose s širših, interdisciplinarnih vidikov. V šoli je premalo filozofsko-antropološke podlage etike, ki omogoča etično-vrednotno evalvacijo (ne)etične dejavnosti. Tako pri pouku etike srečuje človek samega sebe kot homo educator/educans, homo ludens in homo sapiens. Pri nas še vedno prevladuje sociologija morale. Do ravni individualne etike je težko priti v šoli, ker našemu učitelju ni treba pisno testirati znanja in stališč učencev v šoli (npr. vprašanj o pomenu nacionalnih praznikov, odločanju, avtoriteti in odgovornosti), ker se predmet ne ocenjuje. Seveda se s tem pri nas izgubljajo merila pri merjenju napredka znanja.

Kurikularna prenova tega predmeta je že nujna. Imamo dovolj analiz, ki bi jih kazalo upoštevati. Sodim, da je nastal premik od družbenomoralne vzgoje k etiki in družbi pretežno zaradi družbenih sprememb na koncu 80. in v začetku 90. let (kolaps socializma, nastanek nove slovenske države, pot v tranzicijo), manj pa zaradi didaktične in sistemske obogatitve predmeta DMV, in se mu sedaj pritika etiketa socialističnega, monopolno-ideološkega predmeta. Ta oznaka ne drži, ker se je predmet DMV v dolgoletni pedagoški praksi v šoli neprestano vsebinsko in didaktično bogatil. Dobival je tudi teoretske podlage v razvijanju etike kot relativno samostojne discipline, ki ni odvisna od

dnevne politike. Dobil je podlago tudi v marksistični antropologiji dela. Ta antropologija glede na razvoj antropologij v 20. stoletju ni edina, ohranja pa relativno veljavnost. Doslej ni dobila boljše zamenjave.

Pri zamenjavi imena predmeta DMV z etiko in družba se mi zastavljajo naslednja vprašanja: 1. Ali obstaja pri nas javni konsenz o odnosu med etiko in moralo? 2. Ali ni etika relativno samostojno področje praktičnega uma znotraj zgodovine filozofske misli? 3. Zakaj se etiko znotraj kurikularne prenove obravnava v povezavi z družbo, kulturo, religijo in se jo tako speljuje v tokove sociologije morale, religije in kulture? Pri tem seveda ne gre toliko za odnos disciplinarnih razmejitev med filozofijo in sociologijo, kot za (ne)namerno opuščanje filozofskih vsebin, kar je mnogo bolj pomembno. Možno je zastopati stališče, da sta obe disciplinarni področji v medsebojni povezavi enako upravičeni. Zaradi filozofskih vsebin predmet ne bi izgubil na svoji aktualnosti, ker je mogoče 'družbene spremembe v tranziciji' obravnavati na oba načina, videti pa je, da je filozofski bolj abstrakten. Nedomišljena tema je tudi odnos med vzgojo in izobraževanjem. Vzgojni predmeti so na indeksu kot neustrezni, zato tudi etika ne sme biti vzgojni predmet, ampak je pretežno izobraževalni. Učitelji etike so pri svojem delu še bolj ustvarjalni kot bi pričakovali glede na teoretske nedorečenosti. Marsikdo se je pripravil še nadalje usposabljanje. Učitelji preučujejo in se povezujejo z nosilci zdravstvene vzgoje, uspešnosti učenja, preprečevanja mamil. Nimamo nobene specialne didaktike niti didaktik za poučevanje etike in družbe. Podobno velja tudi za antropološke podlage etike, ki so sicer implicirane v vsakem poglavju, niso pa eksplikirane. Konec modernega antropocentrizma terja novo tematizacijo novega človeka.

Problemi pouka etike so že na nižji stopnji v tem, da teme niso zaključene kot pri eksaktnih predmetih, zato učenci težko pridejo do zaključkov. Pouk etike se prilagaja kulturnim pogojem in religiji posameznih skupin učencev. Učitelji, ki pri pouku etike izhajajo pretežno iz svojih strok, učence pretežno informirajo z dejstvi in ne razvijejo ustvarjalnega dialoga, ki ga sam predmet dopušča. Kakovost komunikacije je zaradi pluralizma interesov poseben razvojni problem tega pouka.

Organizacijski razcep v mednarodnem socialističnem gibanju v letih 1914-1923 /rezime/

AVGUST LEŠNIK

V diskusijskem prispevku predstavljam nekatere zaključke iz osrednjega dela svoje disertacije *Razcep v mednarodnem socializmu (1914-1923)*, objavljene leta 1994.

I.

Dolgotrajen proces prestrukturiranja znotraj evropske socialne demokracije (v okviru stare - Druge internacionale) na tri temeljne struje: desnico-center-levico, se je po koncu svetovne vojne manifestiral v organizacijskem preoblikovanju nekdanj formalno enotnega socialnodemokratskega gibanja v tri nove idejnopolične usmeritve in gibanja: v Drugo (Bernsko), Tretjo (Moskovsko) in nekoliko kasneje v centristično Drugo in pol (Dunajsko) internacionalo.

II.

Kakšni so bili programski cilji treh Internacional?

1. Naloga *Komunistične internacionale* /KI/ naj bi bila združiti vse "zdrave" prvine mednarodnega socialističnega gibanja v revolucionarna marksistična jedra, ki bi v posameznih deželah prevzela vlogo revolucionarnih vodstev - štabov revolucije; v njih naj bi se vzajemno dopolnjevali, krepili in podpirali ruska in mednarodna revolucija. Prav ta idejna heterogenost bo stalni spremljevalec KI, še posebno v njenem prvem obdobju (1919-1923), oziroma vse do sprejetja novega kurza na 5. kongresu KI (1924) - procesa boljševizacije (= stalinizacije) KI in njenih sekcij - ki bo trasiral pot Stalinovi hegemonizaciji in dogmatizaciji Kominterne.

In kakšno stališče je zavzela nova internacionala do socialnodemokratskih strank?

Že na 1. kongresu se je KI popolnoma ogradila od vseh ostalih socialističnih struj, ki niso kazale navdušenja do razcepa v mednarodnem socializmu. Vzrok ostremu levemu kurzu KI je bilo prepričanje v bližnjo (evropsko) proletarsko revolucijo, ki bo razbila vse družbene in politične strukture zatiranja. Toda poraz revolucije v Nemčiji, propad "sovjetskih" poskusov na Madžarskem in na Bavarskem, je že v drugi polovici 1919 prispeval, da se predvsem pri Leninu in Trockem začenja uveljavljati v bolj ali manj jasni obliki spoznanje, da se bo revolucionarni proces v Evropi razvijal veliko počasneje in veliko manj premočrtno, kot pa so bili upali. V tem kontekstu je potrebno razumeti tudi distanciranje (npr. pri Leninu) od tistega levičarstva v lastnih vrstah, ki je temeljilo na utopičnem radikalizmu. Tudi na 2. kongresu (1920) je KI zavračala vsakršno sodelovanje z desnimi reformističnimi SDS, medtem ko s centrističnimi partijami (z "21. pogoji za sprejem v KI") postavlja zelo jasno razmejitveno črto.

2. Na obnovitveni konferenci II. internacionale *(desnih in centristov)* v Bernu (februarja 1919) so med drugim razpravljali tudi o morebitni združitvi socialističnega gibanja. V tem kontekstu se je zastavilo ključno vprašanje "demokracija ali diktatura". Medtem ko je desnica vztrajala, da je pogoj za uveljavitev in ohranitev socialistične

družbe "demokracija", ter zavračala za socializem nesprejemljive "metode diktature, ki bodo pripeljala do državljanske vojne in v končni fazi do diktature reakcije", so se centristi ogradili od vsakršne obsodbe boljševiških stališč, ker bi to samo "oteževalo združevanje proletariata vseh dežel v prihodnosti". In prav na nasprotujočih si stališčih do boljševiške Rusije je spodletel poskus obnove II. internacionale.

3. Sklic *socialistične centristične konference* na Dunaju (februarja 1921) je bil odgovor oziroma odraz nestrinjanja centristov s politično usmeritvijo tako II. kot III. internacionale: prvi so dali vedeti, da se s svojo politiko podreja interesom buržoazije, kar je nesprejemljivo v času revolucionarnih nastopov proletariata in prebujanja kolonialnih ljudstev, drugi pa odgovorili, da ne sprejemajo diktiranih "21 pogojev" in zato ustanavljajo svojo Internacionalo.

Cilj ustanovitve Dunajske internacionale je bil, po besedah F. Adlerja, povezati celotni svetovni proletarijat v skupno mednarodno organizacijo. V tem kontekstu je F. Adler predlagal skupno zasedanje z Moskovsko internacionalo, na katerem naj bi rešili temeljno vprašanje nadaljnega razvoja mednarodnega delavskega gibanja - vprašanje zgodovinske perspektive, vprašanje presoje zgodovinske situacije, ali sploh lahko še pričakujemo socialistično svetovno revolucijo v doglednem času, potem ko se je po usihanju revolucionarnega vala kapitalistični družbeni red obdržal.

III.

Medtem ko sta se Bernska in Dunajska internacionala orientirali na parlamentarno pot boja za oblast ter v pogojih postopne stabilizacije kapitalizma množili svoje vrste z delavci razvitih dežel Evrope in Amerike, je Moskovska internacionala svoje akcije še naprej usmerjala na zrušenje kapitalizma po revolucionarni poti. Na spremenjene okoliščine se KI, kljub opozorilu Lenina in Trockega - da bo revolucionarni proces dolgotrajen -, ni adekvatno odzvala; 3. kongres (1921) je a priori odklanjal vsakršno sodelovanje s socialnodemokratskimi strankami in njihovimi sindikati ter načrtno zaviral pot k politiki "enotne fronte".

Taktika "enotne delavske fronte", ki jo je pobudila Dunajska internacionala, je bila zamišljena kot obrambna politika, s katero naj bi se proletarijat zoperstavil vse močnejši ofenzivi lastnikov kapitala in meščanske države. Kominterni, ki je bila "prisiljena", da se sooči z realnim stanjem revolucionarne oseke, je podprla idejo "enotne fronte" in skupno konferenco treh Internacional (Berlin, 1922). Skupno srečanje ni uspelo; potrdilo je sum, da je vsak tabor prišel na konferenco s svojo računico, ki naj bi jo vnovčil v skupni politiki: taktiko "enotne fronte" so razumeli kot možnost uveljavitve in vsiljevanja "svoje" ideologije nad celotnim delavskim gibanjem. Neuspeh Dunajske internacionale, da bi združila razcepljeno organizirano delavsko gibanje, jo je približal k idejno bližji Drugi internacionali.

V letu 1923 so bile potegnjene še zadnje ključne poteze: na eni strani je s porazom nemškega "oktobra" konec upanja Kominterne oziroma Moskve v skorajšnjo evropsko socialistično revolucijo, na drugi strani pa pride po neuspelem poskusu oblikovanja "enotne fronte" do strnitve socialnodemokratskih vrst, konkretno do združitve Bernske in Dunajske internacionale v Socialistično delavsko internacionalo. S tem je bil za ključen proces grupiranja socialističnih sil na dve temeljni formaciji: komunistično in socialnodemokratsko; polarizacija je bila med obema vojnoma tako vseobsegajoča, da zunaj nje oziroma poleg teh dveh taborov, ni bilo pomembnejših delavskih organizacij in gibanj.

Ti momenti so odprli nova obdobja v razvoju mednarodnega socialističnega in komunističnega gibanja v letih 1924-1939, ki se vsebinsko bistveno ločijo in delno

zanikajo obravnavano obdobje (1919-1923), še posebej, če imamo v vidu genezo Kominterne v kontekstu specifičnega razvoja v Sovjetski zvezi; konkretno teorijo in prakso stalinizma v vsej njegovi širini in globini, kot tudi neposreden vpliv le-tega na strateško usmeritev Kominterne - boljševidacijo. In prav v tem specifičnem razvoju je potrebno iskati odgovor na bistveno vprašanje, kako se je gibanju, ki je povzročilo razcep v socialdemokratskih vrstah v specifičnih razmerah prve svetovne vojne, uspelo obdržati na zgodovinskem prizorišču vse do današnjih dni, kajti njegov zaton objektivno sega že v leto 1923! Sicer pa je že Lenin izrecno opozarjal delegate na 3. kongresu KI (1921), da bi "sprejetje 'levih neumnosti' pomenilo konec Komunistične internacionale!".

IV.

Analiza potrjuje, da je bil organizacijski razcep v mednarodnem socialističnem gibanju (1914-1923) posledica treh nasprotujočih in medsebojno nespravlјivih ideologij in struj znotraj delavskega gibanja, ki so se borile za naklonjenost in za prevlado nad delavskim razredom.

Če povzamemo:

1. desnica je vztrajala pri reformah kapitalizma v okviru parlamentarnega boja;
2. leвица je v revoluciji videla pogoj za spremembo obstoječega družbenega reda in v diktaturi proletariata zamenjavo za buržoazno demokracijo;
3. center je ločeval socialno demokracijo, ki bo mogoča šele v brezrazredni družbi, od politične, ki vedno predstavlja določeno obliko razredne vladavine - diktaturo, pa naj gre za buržoazno ali proletarsko.

Dilema "reforma ali revolucija", gledano z zgodovinske perspektive, ostaja. Ne-dvomno pa pritrjuje stališču R. Luxemburg: "Kdor se odloči za pot zakonske reforme namesto za zavzetje politične oblasti in za družbeni prevrat..., izbere drug cilj, namesto novega družbenega reda samo nebistvene spremembe v starem redu." In v tem je srž vprašanja in odgovora na dilemo obravnavane zgodovinskega dobe: "reformirani kapitalizem" ali "socialistični družbeni red". Seveda pa o socializmu ni mogoče govoriti, če ni sposoben sožitja z demokracijo, saj je demokracija tip politične ureditve, ne pa tip družbe.

Nova naravoslovna vera

ARTUR ŠTERN

Nekaj desetletij pred Darwinovo teorijo je gospod William Paley postavil eno prvih naravoslovnih ver, pri čemer je izhajal iz naslednje domislice:

Če hodim po cesti in na tleh zagledam kamen, se ne bom spraševal, od kod neki prihaja: tam lahko leži že od vekomaj. Če pa bi zagledal na tleh uro, bi točno vedel, da jo je naredil urar. In to prinaša naslednjo analogijo: če si ogledamo človeka ali kate-rokoli drugo živo bitje, je seveda na dlani, da obstaja nekdo, ki ga je ustvaril - ki je torej je še sposobnejši od tega bitja -, in to je Bog.

To je bila ena prvih oblik naravoslovne vere. Malce drugačno je v našem stoletju postavil Teillhard de Chardin. V tej njegovi teoriji, ki upošteva darvinizem in se na njem celo gradi, pravzaprav ne moremo najti šibkega področja - lahko pa preprosto rečemo, da ni ovrgljiva. A to je seveda problematično. Po Popperju je med znanostjo in vero osnovna razlika prav v tem, da so znanstvene hipoteze potencialno ovrgljive, v metafiziki (kamor spada tudi vera) pa te možnosti ni. Če rečemo: *Bog* obstaja, ali pa: *vse je Bog*, je to metafizična trditev, ki je ne moremo ne potrditi ne ovreči, oziroma potrdimo jo še nekako lahko, vendar le na ravni lastnega prepričanja vanjo.

Če govorimo o naravoslovni veri, kar je naslov tega prispevka, se znajdemo pred grožnjo paradoksa: tako kot morski prašiček ni ne *morski* in ne *prašiček*, tako tudi naravoslovna vera nemara ne ostane ne eno ne drugo. Tako kot je Žalostna Sova, junak iz stripa o komandantu Marku, pripovedoval o svojem prapradedu vraču, ki je izumil lok, s katerim je lahko izstrelil dve puščici hkrati, a sta obe zgrešili cilj - podobno se lahko zgodi tudi nam, če skušamo tukajšnje zadeve spraviti na en sam skupni imenovalec.

Kljub temu kaže povedati naslednje. Čeprav naravoslovje, kot smo videli, Boga ne more zanikati, pa ga lahko pomika v čedalje večjo oddaljenost. Najprej so ljudje namreč govorili o Bogu kot o tistem akterju, ki je ustvaril človeka - iz zemlje ali celo iz nič. Potem so se, nekje po Darwinu, počasi pričeli strinjati - konec koncev tudi številni teologi - da je človek nastal postopoma, skozi evolucijo. To je bila prva stopnja odstavitve Boga - pomaknili so ga v neko daljnjšo evlucijsko preteklost, recimo na začetek življenja. Potem se je pojavilo tudi vrsta teorij o nastanku življenja, ki skupaj dajejo vse bolj verjetno razlago tega pojava - in Boga so s tem odstavile še dlje, se pravi na začetek - nastanka vesolja. O tem pojavu pa nato govori na primer teorija o velikem poku, kar Boga postavlja še bolj v preteklost (kaj je bilo pred velikim pokom?) Pri vsem tem gre za ontološko odstavitev Boga. Resda lahko rečemo tudi: vse je Bog - a to je enako, kot če bi rekli: *vse je vse*, skratka tautologija, ki nima kakega posebnega pripovednega pomena.

Obstaja pa tudi etiška odstavitev Boga. Znano in že kar banalno zvenceče vprašanje je tisto: Zakaj Bog dopušča trpljenje? Franklov *Homo patiens* je koncept, ki na ravni posameznika najde ustrezen odgovor: človek se šele ob trpljenju lahko vrhovno osmisli in samouresniči. Vendar pa imamo tu še trpljenje drugih živih bitij, etnično čiščenje, izumiranje vrst - česar ne moremo vzeti na svojo lastno vest in tudi ne spraviti v pravkar omenjeni koncept. Lahko seveda kdo reče, da je Bog pač tako vsemogočen, dober in pameten, da počne stvari, ki so nam povsem neumljive - to so znani triki raznih interpretov in zagovornikov teističnih tez, ki jim spet lahko očitamo nepreverljivost oziroma neovrgljivost, že pred tem pa moralno oporečnost in krutost, vzeto po vsakdanjih

človeških merilih.

In kaj ostane potlej, ko Boga ni več videti takorekoč nikjer? Ko so nekateri ljudje zaradi tega kar nekako izgubljeni? Ostane nam čista moralnost, ki je višja od teistične, saj je zdaj izvzeta možnost tudi podzavestne špekulacije, na primer o posmrtnem plačilu za moralna dejanja. Zdaj lahko govorimo o nadvse nesebični skrbi za druge ljudi, za druga živa bitja. Če bi se lahko prebili skozi zavrtno okope genske sebičnosti (človek si namreč celo s tako nesorodnim bitjem, kot je bakterija, deli nekaj skupnih genskih potez, torej sta si nekakšna oddaljena sorodnika), se nam onstran njih razprostira planjava čistega altruizma. Ta predstavlja naše večno iskanje; vprašanje o tem pa, ali sploh obstaja, je v nekem smislu mogoče razumeti kot adekvatno vprašanje, ali obstaja Bog.

Dileme ob konceptu moči v sistemskem načinu razmišljanja

MAJA RUS MAKOVEC

Današnje okroglo mizo bi opozorila na etično v psihoterapiji, in sicer na možnosti zlorabe moči v sistemskem načinu razmišljanja. Kaj sploh pomeni sistemski pristop v psihoterapiji? Ta se ne posveča toliko intrapsihičnemu, pač pa predvsem človeškim relacijam, odnosom; drugi osrednji koncept sistema govori o cirkularni vzorčnosti - da torej vsak član sistema, družine vpliva na ostale in oni nanj. Sistemski pristop ne uporablja kot svoje orodje vzročno posledičnega razmišljanja. Rada bi opozorila, da ta seveda obstaja, vendar ga iz sistema stališča vidimo kot majhen segment v širših sistemskih in časovnih okvirjih. Zato sistemski pristop ne išče krivcev, ne stigmatizira posameznika ali družine, pač pa skuša oblikovati odnose kot bolj funkcionalne. Prav tako v svojem bistvu spoštuje in neguje različnost pogledov na določen problem. V procesu terapije tako razbremenimo občutkov krivde ljudi, ki veljajo za krive povzročitve nekega simptoma, pa so ga s svojim načinom funkcioniranja le pomagali vzdrževati; preprosto rečeno ne moremo npr. reči, da je žena kriva, da je mož alkoholik, pač pa, le da sodeluje v vzdrževanju odvisnosti. Sistemski pogled na duševno motnjo je torej naredil pomemben humanistični napredek in hkrati zelo dolgo pot od psihoanalitičnih ambulant med dvema vojnama na Dunaju, kjer je pisalo na vratih: tukaj ne rešujemo eksistenčnih problemov. Sistemski pristop namreč ocenjuje, da ima duševna motnja neko drugo funkcijo, če jo vidimo v socialnem kontekstu privilegiranosti ali pa prikrajšanosti. Toda ravno v tem je kleč, kot pravi Hamlet, ali težko je najti etično nesporno pot. G. Bateson, eden od oblikovalcev teorije sistemov, je menil, da unilaterarne moči sploh ni, kajti ljudje soustvarjamo odnose, v katerih smo in v katerih živimo. Nadalje je videl moč kot potencialno neetično in škodljivo v svojih učinkih. Nenavadno je, da ni bil intelektualni mentor neke discipline deležen večje kritike še desetletja po svoji smrti. Zelo pozno, šele v 80. letih, so v literaturi o družinski terapiji začeli posvečati več pozornosti konceptu moči. Citiram V. Goldberga: Kako naj si razložimo samozadovoljni moralni relativizem, ki omogoča družinskemu terapevtu, da sprevrženo oblikuje koncept cirkularnosti? Sprevrženega napravi s pomešanjem elegantne resnice, da sta gospodar in suženj med seboj psihološko odvisna, z moralno absurdnim zaključkom, da sta torej enaka. Torej smo relativno pozno, torej v zadnjih 15 letih začeli uporabljati naslednji moralni kredo: Res je, da lahko manj moči vpliva nazaj na močnejšega, vendar obstaja bistvena razlika med vplivom in legitimno močjo. Le-ta lahko izhaja iz spola, narodnosti, socialno-ekonomskega položaja itd.; to se pravi, da otroci lahko vplivajo na starše s svojim vedenjem, ni pa v otroški moči, da bi poimenovali svoje vedenje kot bolno, divje ali dobro. To lahko napravimo starši ali pa profesionalci. Najbolj očitni učinki zlorabe v družinskih sistemih so nad otroci, ti so posebej "priljubljeni", in pa nad ženskami; tukaj navzoči moški naj mi oprostijo, vendar ne verjamem v moralno superiornost spola. Je pa res, da praktično delo kaže, da je razmerje nasilja med moškimi in ženskami 1:9, v škodo žensk seveda. Če torej v psihoterapijo v sistemski pristop ne vnesemo koncepta unilaterarne moči, zrelativiziramo odgovornost tistega, ki zlorabi, in trpljenje žrtve. V moralen psihoterapevtski odnos lahko sprejmemo le tistega, ki zlorabi svojo moč, ki je za svojo zlorabo prevzel polno objektivno odgovornost. Iz etičnega terapevtskega stališča bi torej povzeli: žrtve sicer

lahko sodelujejo v svoji lastni zlorabi, vendar ne kot enakopravne. Seveda smo terapevti del sistema in imamo do bolnikov večjo moč - vsaj v kontekstu terapije; lahko jo zlorablamo na različne načine: da vnesemo našo najljubšo razlago bolnikove situacije, da patologiziramo bolnike, ki se z nami ne strinjajo, ali pa povečujemo njihovo odvisnost od nas. Za konec bi poudarila tudi kritiko druge Batesonove ideje o zgolj toksičnem učinku moči. Z etičnega stališča so ljudje z večjo legitimno močjo odgovorni, bolj lahko zaščitijo in so bolj zmožni vnesti pozitivne spremembe. Iz tega sledi, da je v terapiji in v večjih sistemih veliko lažje vnesti pozitivno spremembo, če so tako motivirani tisti z večjo legitimno močjo. Na nek način je zloraba manj močnih tudi to, da prav od njih pričakujemo največje spremembe v stilu, naj že kaj napravijo sami zase. Torej moramo kritično gledati na moč, ko se kaže v obliki dominacije in kontrole, nikakor pa ne smemo pozabiti na nujnost obstoja moči, ko gre za vodenje in odgovornost, posebej v primeru zlorab.

Eksploatacija žensk v sodobnih družbah

ASJA NINA KOVAČEV

Vladajoča ideologija materinstva otežuje materialno in psihološko situacijo mater s šoloobveznimi otroki. Te se namreč zaradi svoje angažiranosti v podpiranju in vzdrževanju šolskega sistema, ki prelaga velik delež skrbi za otroka na mater, največkrat ne morejo polno zaposliti. Skrb za otroka tako v večini evropskih držav odrinjamo v privatno sfero, namesto da bi del odgovornosti prenesli na celotno družbo.

Javne kritike obstoječega šolskega sistema so redke in nezadostne, čeprav šolski sistem sistematično zahteva od mater, da poleg svojega siceršnjega dela in družinskih obveznosti izvajajo tudi vsakodnevno neplačano poučevanje. Zahteva šole po materinem neplačanem sodelovanju v učnem procesu otrok je postala v Nemčiji že norma, saj vključuje nemški šolski sistem namesto 12-letnega celodnevnega šolanja, kar je navada v večini drugih zahodnih dežel, 13-letno dopoldansko osnovno šolanje, ki poteka od 8. do 13. ure brez stalno določenega urnika in predpisuje materam popoldansko delo z otroki ali iskanje nadomestila zanj. Slednje poteka največkrat na privatni in individualni ravni.

Matere so zaradi svojega prisilnega vključevanja v šolski sistem izpostavljene izrednemu družbenemu in psihološkemu pritisku, saj morajo poleg svoje morebitne polne zaposlitve prevzeti še odgovornost za otrokov učni uspeh in njegovo blagostanje. V primeru iskanja oskrbe za lastnega otroka drugod morajo seveda to dejavnost ustrezno plačati, saj velja profesionalna skrb za šoloobveznega otroka za delo, ki je enakovredno njihovemu poklicnemu delu. Zato bi bilo smiselno opozoriti na dejstvo, da ženske, ki v zahodnem svetu največkrat ne iščejo polne zaposlitve, ampak raje ostajajo doma in skrbijo za družino, opravljajo polno zaposlitev na lastnem domu in bi jih bilo treba temu primerno tudi plačati.

Reakcije na takšne ugotovitve so večinoma zelo ostre in večina žensk zaradi inter-naliziranega koncepta t.i. "magične materinske ljubezni", ki naj bi odpirala vrata otrokovi življenjski sreči in uspehu ter je ne more nadomestiti nič drugega, ostaja doma in se vključuje v izkoriščevalski odnos, ki ohranja spolno diskriminacijo in ženskam odteguje možnost za uveljavitev v poklicu. Mati zaradi svoje percepirane nenadomestljivosti pri vzgoji lastnega otroka prepušča skrb zanj drugim le v skrajnih primerih, kar vodi v diskontinuiteto njenega poklicnega dela in pogosto tudi v kasnejše življenje v pomanjkanju.

Poseben fenomen predstavljajo t.i. "superženske", ki poskušajo učinkovito združiti uresničevanje svojih profesionalnih aspiracij in skrb za otroka. Vendar je taka ženska ne glede na svoje sposobnosti izpostavljena dvojnemu stresu, saj ji zaradi prevelikih obremenitev, ki si jih nalaga, grozi neuspeh na obeh področjih. Neuspeh v poklicu izzove pri različnih osebnostnih tipih žensk različne reakcije (predvsem upad njihovega samospoštovanja), medtem ko izzove neuspeh v materinstvu najpogosteje različne občutke krivde in resignacije.

Težave žensk v družbi nastopajo pogosto predvsem zaradi razkola med realnimi lastnostmi žensk in med imaginarno in abstraktno "normalnostjo". Ideološko pregrinjalo "normalnosti" temelji namreč na stereotipnih pričakovanjih, da bo ženska v skladu s svojimi "tipično ženskimi" osebnostnimi lastnostmi prevzela vlogo, ki najbolj ustreza njenemu osebnostnemu profilu. Stereotipna podoba "normalne" ženske vključuje last-

nosti, kot so npr. skrbnost, podredljivost, dekorativnost in nepomembnost, kar lahko označimo kot medsebojno nasprotujoče si lastnosti, ki nakazujejo seksistično, diskriminacijsko naravnost družbenih pričakovanj in zahtev, ki jih postavlja družba ženskam. Te so pogosto nasilne, vendar ženske njihovega nasilnega značaja največkrat niso sposobne prepoznati.

Pod krinko materinske ljubezni zahteva družba od mater nemogoče. Vpliv patriarhalne ideologije materinskosti in ženskosti na položaj žensk v razvitih družbah se izraža preko osebnih prepričanj in vrednot, ki jih njihovi nosilci običajno ne poskušajo preverjati in usklajevati z obstoječo stvarnostjo. Slednje so usmerjene k viktimizaciji zahodnih žensk, saj prikrivajo večino njihovega neplačanega dela. Matere se izčrpavajo v želji, da bi zadovoljile potrebe vseh članov svoje družine in tako zadostile pričakovanjem, ki ustrezajo stereotipni podobi dobre žene in matere. Ženske namreč percipirajo svoje materinske obveznosti kot svojo pravico in dolžnost, ki jo morajo brez-pogojno izpolnjevati. Ker je izpolnitev zahtev in želja vseh članov družine nemogoča, se matere pogosto doživljajo kot neskrbne in egoistične in si pripisujejo obilico napak.

Zaradi razkola med njihovim dejanskim doprinosom ter individualnimi in družbenimi pričakovanji občutijo žene in matere krivdo in strah, če ne uspejo zadostiti potrebam svojega moža in svojih otrok. Te izkušnje prenašajo skupaj z internalizirano stereotipno podobo matere in ženske tudi na svoje hčerke in tako postanejo najboljše prenašalke patriarhalne ideologije, ki omogočajo s svojo posredovalno dejavnostjo reprodukcijo eksploatornih družbenih odnosov.

Šele s pojavom feminizma so pričele ženske v zahodnem svetu opozarjati na dejstvo, da je delo, ki ga opravljajo doma in ki ga motivira njihova ljubezen do družine, pravzaprav družbeno nepriznано in neplačano delo. Njihovo opozarjanje na temeljno problematiko zapostavljene matere in ženske v sodobnem svetu ter na dejstvo, da v zadnjih letih nataliteta v razvitem svetu nezadržno upada, ni pripeljalo do nikakršnih političnih in ideoloških sprememb. Materinsko nego, poučevanje lastnih otrok in razvijanje njegovih spoznavnih in osebnostnih potencialov zagrinja pregrinjalo zlorabe izraza "materinska ljubezen", ki naj bi bila pravica vseh mater in njihova dolžnost. Pri tem pa razpolaga z materialnimi sredstvi v večini primerov še vedno moški, ki ni vedno posebno zainteresiran za aktivno sodelovanje pri vzgoji lastnih otrok, medtem ko zahodne družbe kljub zadostnim ekonomskim resursum ne poskrbijo za organizacijo centrov, ki bi omogočali ustrezno nego otrok in njihovo dodatno izobraževanje med delovnikom njihovih staršev.

OKVIRNA LITERATURA

- Enders-Dragaesser, U. (1981). *Die Muetterdressur. Eine Untersuchung zur schulischen Sozialisation der Muetter und ihren Folgen, am Beispiel der Hausaufgaben*. Basel, Mondbuch Verlag.
- Enders-Dragaesser, U. (1987). *Mother's Unpaid School-Work in West Germany*. V: P. A. Schmuck (Ed.), *Women Educators. Employees of Schools in Western World Countries*. Albany, State University of New York Press.
- Enders-Dragaesser, U. (1991). *Child Care: Love, Work, and Exploitation*. *Women's Studies Int. Forum*, 14 (6), 551-556.
- Moss, P. (1988). *Child Care and Equality of Opportunity*. Brussels, Commission of European Communities.
- Seligson, M. (1991). *Models of Child Care. A Review of Current Research on Implications for Women and Their Children*. *Women's Studies Int. Forum*, 14 (6), 577-584.

Jonasova etika odgovornosti

BORUT OŠLAJ

V pričujoči študiji želimo poudariti vso razsežnost filozofskih in metafizičnih implikacij, ki bi jih utegnili imeti Jonasova etika odgovornosti. Jonas je tradicionalno etiko do temeljev revidiral s tem, da moralnih vprašanj ni omejil na personalno moralnost, temveč jih je razširil na kolektivno in osebno odgovornost pred posledicami, ki jih bo imela za prihodnost naša visoko tehnizirana civilizacija. Temeljni Jonasov očitek tradicionalni etiki je v tem, da je etika omejenih razsežnosti, in to v dvojnem smislu: prvič, omejena je zgolj na neposredno polje delovanja s predvidljivimi posledicami, in ne na dolgoročne posledice tega delovanja, in drugič, omejena je zgolj na razmerje človek - človek, in ne na razmerje človek - narava. Epohalnost Jonasove filozofije je nedvomno v tem, da je dovolj prepričljivo pokazal, da se etično polje ne razprostira zgolj med dvema človekoma, temveč primarno že v človekovem odnosu z naravo; in prav tukaj obstaja možnost ontološke utemeljitve etike, in ne šele na intersubjektivni ravni, ki tudi sama, kolikor želi biti utemeljena, potrebuje nek fundus zunaj same sebe. V določenem smislu imamo pri njem opraviti z pred-logično, pred-umsko etiko, na nek način pra-etiko, ki predhodi slehernemu poskusu njene konceptualizacije v mejah subjekta. Temeljni problem pri tem pa je, kako etično utemeljiti bit, kako iz nje izpeljati najstvo.

Jonas je bistveno spremenil in na novo določil tudi prehod normativne etike k njeni uporabi. Nasproti tradicionalni etiki, najsibo aristotelovske ali kantovske tradicije, je poudaril, da etična složnost, moralni čut in zdrav človeški razum v nobenem primeru ne zadostujejo več, da bi izbrali pravilno odločitev. Za sodobno družbo so namreč značilna zelo zapletena kumulativna učinkovanja, katerih vidni rezultati so zaznavni šele po preteku sorazmerno daljšega časovnega obdobja; iz tega pa sledi nova vloga znanja v morali ter dolžnost, da si potrebno znanje pridobimo. Tako kot narava, postane zdaj del etike tudi specifična oblika vednosti in razumevanja visoko tehniziranih struktur modernega sveta.

Etiko, katere del postanejo narava, prihodnost in vednost, etiko, ki se razpne v razmerje subjekta in objekta, je mogoče utemeljiti - prav kolikor je v odnosu do objekta - samo v biti. Ontološko utemeljevanje etike pa ima pri Jonasu razpoznavno metafizične konotacije. V "Principu odgovornosti" odločno zavrne sleherno možnost logične utemeljitve etike, zanj je sprejemljiva samo njena metafizična utemeljitev. Konkretno to pri njem pomeni z vednostjo oborožen pogled na celoto biti, v strukturi katere zaseda pojem življenja osrednje mesto. Metafizike Jonas ne misli kot abstraktne teorije biti, temveč kot filozofijo življenja, kot filozofsko biologijo, kolikor pač bit uporablja kot strukturni pojem za celoto živega. Brez njegove filozofske biologije ("Organizem in svoboda"), glede katere je Vittorio Hoesle celo prepričan, da pomeni enega največjih intelektualnih dosežkov tega stoletja, ni mogoče razumeti njegove etike.

Izhodišče Jonasove teorije organizma leži v metafizični tezi, da "se je živa substanca ločila od splošne integracije reči v celoti narave skozi pra-akt izločevanja, se zoperstavila svetu in s tem v indiferentno gotovost posesti bivajočega uvedla napetost med bitjo in nebitjo". S tem je svojo lastno identiteto ločila od svoje trenutne snovi, glede na katero še vedno ostaja del skupnega fizičnega sveta. Prav kolikor je sleherni

organizem definiran skozi napetost med bitjo in nebitjo (življenje je torej po svojem bistvu razcep), ga je že na najelementarnejši ravni mogoče umestiti v protislovje med svobodo in nujnostjo. Toda ker je razlikovanje svobode in nujnosti relevantno šele tam, kjer je neka dejavnost, mora Jonas, da bi opravičil svojo tezo, najti tisto specifično dejavnost organizma, ob kateri postane to razlikovanje evidentno. Le-to najde v procesu presnove.

Če je že presnova kot tista temeljna lastnost, po kateri se organizem loči od neorganizma, živa narava od nežive narave, v svojem bistvu svoboda skozi izmenjavo snovi z okolnim svetom, potem je svoboda nasploh Ariadnina nit vsega, kar imenujemo življenje. S tem ko Jonas najelementarnejši življenjski proces definira s pomočjo pojma svobode, priskrbi etiki po eni strani biološki fundament, po drugi strani pa dodeli organskim procesom status fundamentalne etike. Hkrati gre torej za etično interpretacijo življenja in biološko utemeljitev etike.

Toda privilegij svobode pomeni tudi nevarnost izgube biti. Ker je organizem vseskozi ogrožen z lastno negacijo, se mora bit, zato da bi bila, potrjevati. Potrjevana bit pa je, kot pravi Jonas, "bivajoče kot prošnja". Na analoški način tako Jonas prispe do ontološke teze, da bit v sebi poseduje apriorno strukturo najstva. Če pa je bit oziroma celoto narave mogoče vrednostno določiti, potem je človek zanjo odgovoren, odgovoren je za tisto, kar s svojimi dejanji naravi povzroči.

Cilji in vsebina pouka o človekovih pravicah v predmetniku slovenske osnovne šole

JANA BEZENŠEK

Predstaviti želim popolnoma drugačno vsebino; segment družbenega življenja, ki smo ga doživljali in ga doživljamo danes bodisi kot starši bodisi kot učitelji. Tudi danes na tej okrogli mizi smo velikokrat naleteli na temeljne človekove pravice. Mene so konkretno zanimali cilji, naloge in vsebina pouka o človekovih pravicah v predmetniku slovenske osnovne šole.

Ničesar novega ne bom povedala, če rečem, da je bila naša, slovenska šola z vsemi svojimi podsistemi od svojega nastanka pa vse do danes odločujoče prepletena z družbenim razvojem našega naroda. Pogosto je sprožila raznolike procese, idejne, politične, socialne, diferenciacije. To je pogojevalo tudi njeno vlogo, njen obstanek, ki sta bila odvisna in pogojena predvsem z vsakokratnimi akterji vodenja politike, vzgoje in izobraževanja, z zastavljalci ciljev globalnega sistema tega področja in pa seveda z izvajalci njegovih nalog in vsebin v praksi, torej z učitelji, vzgojitelji, ne nazadnje tudi z učenci, dijaki, študenti in tudi starši. To je slovensko šolo izpostavljalo številnim družbenim pritiskom in jo postavljalo, kar je žalostno, v odvisen položaj od vsakokratnih gospodarskih, političnih, socialnih in kulturnih dejavnikov. Ob družbenopolitični spremembi smo slišali, da z našo šolo kar naenkrat nismo bili več zadovoljni. Zgledovali smo se po tujih vzgojno-izobraževalnih sistemih, slepo prenašali številne subjekte, ali pa kar prepisovali učne načrte, predmetnike za različne šole, za različne predmete. Naši avtorji, kot na žalost že pokojni kolega Svetina, so govorili in predstavili, kakšna naj bo šola za novo tisočletje, kakšna naj bo šola za življenje. Naenkrat smo si vsi, starši in otroci, zaželeli prijazno šolo, dobro šolo, ki naj bi bila institucija za duševno zdravje, šola za demokracijo in v bistvu šola kot znamenje novega prihajajočega ali porajajočega se časa.

Kot sem uvodoma rekla, so me pravzaprav zanimali cilji, naloge in vsebine pouka o človekovih pravicah v osnovni šoli. Tako sem si za predmet preučevanja pomagala z učnimi načrti vseh predmetov, tako na razredni kot na predmetni stopnji. Izhajali smo iz dejstva, da je učni načrt uradni dokument, torej predpisan s predmetnikom, ki ga seveda dopolnjujejo še katalogi znanj ali pa učno-vzgojnih izobraževanj, ciljev itd. Najprej sem gledala, kje so in katere so tiste vsebine, katerih vsebine pouka o človekovih pravicah so zastopane na razredni stopnji, to je od prvega do petega razreda. Prva ugotovitev je, da na razredni stopnji naše osnovne šole, ki je, kot vemo, razen Poljske edina na svetu, vsaj kar je meni znano, še osemletna in hkrati osnovna in obvezna, prehajamo z novim obdobjem na devetletno sistematično organizacijo osnovne šole, da tu učitelji učenca o človekovih pravicah eksplicitno ne učijo in ne poučujejo z za to posebnim učnim predmetom, ampak jih o njih seznanjajo in jih z njimi predvsem doživljajo v skupnem delovanju.

Ko smo pregledali predmete, kje je to dejansko najbolj zastopano, smo ugotovili, da pri pouku materinščine, torej slovenskega jezika od prvega do petega razreda, pri spoznavanju narave in družbe v prvem, drugem in tretjem razredu, pri spoznavanju družbe v četrtem in petem, pri spoznavanju narave v četrtem in petem in v vseh petih razredih pri likovni vzgoji in pri glasbenem pouku. Pouk materinščine na tej stopnji osnovne šole omogoča izgradnjo trdnih temeljev za učenčev intelektualni moralni,

socialni, estetski razvoj in je torej nezanemarljiv vir iskanja in soočenja ter tudi učenja vrednot. Pri pouku slovenskega jezika je veliko možnosti za obravnavanje medčloveških odnosov.

Pri predmetu spoznavanje narave in družbe je pravzaprav največ možnosti. Tukaj se učenci te vsebine smiselno navezujejo na že osvojene pojme, tudi tiste, ki so jih prinesli iz podsistema predšolske vzgoje, ki jo bodisi institucionalno bodisi kot samo dodatno obvezno predšolsko izobraževanje oziroma vzgojno izobraževanje doživljajo naši otroci.

Menimo še, da bi bilo prav na tej stopnji koristno in tudi možno uvesti več spoznanj o družbi in družboslovju nasploh, ker bi tako učenci prej in lažje spoznavali pa tudi sodoživljali družbena dogajanja v naši, v širši evropski in tudi svetovni skupnosti. Cilji in vsebine pouka so tudi prisotni pri estetskih ali umetniških predmetih, torej pri likovni in glasbeni vzgoji. Številni dosežki, številne nagrade naših učencev, od New Delhija, Slovenj Gradca, letos Kobenhavna, kažejo, da v bistvu naši otroci pravilno razumejo in tudi pravilno sprejemajo vsebine pouka o človekovih pravicah.

Kakšna pa je zastopanost teh vsebin na višji stopnji naše osnovne šole? Tu smo izhajali iz predpostavke, da smo pouk in vzgojo za človekove pravice že prej razumeli kot integralno oziroma bistveno sestavino v vseh učnih in vzgojnih področjih. Dejstvo je, kot je omenil že kolega dr. Novak, pa tudi že kolega dr. Divjak in mag. Cajnko, da je bil predmet družbeno-moralna vzgoja okarakteriziran ali po krivici in predvsem zaradi nepoznavanja številnih novih družbenih dejavnikov, ki pravzaprav ciljev tega pouka, ki se odvijajo v sedmih in osmem razredu, ne poznajo dovolj.

Ker je bil o etiki in družbi eksplicitno govor na našem posvetu v Mariboru pred približno enim mesecem, bi se osredotočila predvsem na predmete materinščine, zemljepisa, zgodovine, tujega jezika in na tisto, kar nas je najbolj razveselilo, da so te vsebine prisotne tudi pri naravoslovnih predmetih, torej pri biologiji, kemiji in pri fiziki.

Kritična misel, ki nas preveva, je, da bi človek pričakoval, da bo pri pouku zgodovine cilj pouka o človekovih pravicah eksplicitno izpostavljen, pa vendar ga pogrešamo oziroma ga sploh nismo zaznali. Predmeti kot so biologija, kemija in fizika na predmetni stopnji, pa tudi poskusno uvajanje hitrejšega pouka naravoslovja oz. zgodnjega poučevanja naravoslovja, te cilje vendarle imajo.

Rekla bi tudi, da je zelo bogato, če se lahko izrazim pogojno, nahajališče tovrstnih vsebin pouka tudi pri tujih jezikih. In programi, kolikor je meni znano, recimo mag. Čopova pa tudi njena skupina, že pripravljajo tudi takoimenovan program zgodnejšega uvajanja pouka tujih jezikov tudi v osnovni šoli.

Če bi sklenila svoje razmišljanje, bi rekla, da je tovrstno poučevanje ali pouk teh vsebin potreben predvsem zaradi sodelovanja številnih družbenih dejavnikov, ki jih obravnavana problematika kakorkoli zadeva, da je skrbno načrtovanje, koordinacija in evalvacija zastavljenih ciljev mukotrpen in zelo trdoživ posel in da je ustrezno sodobno in interdisciplinarno zastavljeno izobraževanje učiteljev, ki ga na našem oddelku za sociologijo Pedagoške fakultete v Mariboru vsekakor želimo doseči, osnoven pogoj.

Poslovilna pisma - moralna podoba slovenskega upora

MARJAN ŽNIDARIČ

Pri vrednotenju moralnih razsežnosti slovenskega upora proti nacističnemu in fašističnemu okupatorju med drugo svetovno vojno se nam poraja nekaj načelnih vprašanj. Kaj je ljudi gnalo v odpor proti veliko močnejši, dobro organizirani in oboženi sili? Ali je bil to zgolj samoobrambni nagon, ali samo sla po oblasti, po spremembi družbenega sistema oziroma simpatiziranje s tako imenovanim marksističnim političnim taborom (KPS)? Ali so bili vsi, ki so se takrat odzvali pozivu KPS ali OF, žrtev politične oziroma ideološke manipulacije? Ali je v resnici šlo za veliko več in bolj preprostega, ali je šlo v prvi vrsti za svobodo in ohranitev slovenske narodne identitete v odnosu do nacističnega okupatorja, ki se je namenil z genocidnimi in represivnimi potujčevalnimi okupacijskimi ukrepi Slovence kot narod zradirati z evropskega zemljevida?

Do odgovorov na zastavljena vprašanja je mogoče priti na različne načine. Ena najkrajših, najtemeljitejših in obenem tudi najbolj avtentičnih poti do odgovorov na omenjena vprašanja nas vodi prek prebiranja in analiziranja poslovilnih pisem žrtev za svobodo. V svojem prispevku bom zato poskušal s historično analizo teh pisem pokazati moralno podobo slovenskega upora na Štajerskem v letih 1941 do 1945. Pri tem nas zanima predvsem troje: kaj so pravzaprav poslovilna pisma, kdo so bili ljudje, ki so jih napisali, in kakšna je sporočilna moč teh pisem.

Muzej narodne osvoboditve Maribor in takratni Muzej revolucije Celje sta leta 1965 izdala eno najpretnesljivejših knjig na Slovenskem doslej, "Poslovilna pisma žrtev za svobodo", knjigo, ki jo je tudi strokovna javnost v tujini ocenila za enega najpomembnejših dokumentov slovenskega pismenstva. Glavni urednik zbornika, zgodovinar dr. Milan Ževart, je v uvodu tretje razširjene in dopolnjene izdaje leta 1978 med drugim napisal: "To je zbirka poslovilnih pisem, ki so jih napisali pred nasilno smrtjo zavedni slovenski ljudje. Napisali so jih sinovi in hčere slovenskega naroda, ki niso klonili pred veliko nacistično silo in ki so bili z vsem srcem predani osvobodilnemu boju slovenskega naroda ter so bili za svobodo domovine pripravljene žrtvovati svoje življenje. Poslovilna pisma so dragoceni dokumenti, ki z veliko močjo pričajo o našem boju za svobodo. Poslovilna pisma so svojem drag spomin na njihove starše, brate, sestre, sinove in hčere. Poslovilna pisma niso le dokument in niso le spomin, so naše narodne svetinje. Napisana so bila svojcem v slovo, napisana pa so bila tudi vsemu trpečemu in bojujočemu se slovenskemu ljudstvu v najtežjem, a tudi najslavnejšem obdobju njegove zgodovine."

Po prvih odporniških akcijah na slovenskem Štajerskem je nacistični okupator posegel po najhujši obliki nasilja, po streljanju talcev, kakor običajno imenujemo vsa plakatirana streljanja v okupirani slovenski Štajerski do leta 1945. Nacisti so na slovenskem Štajerskem streljali Slovence kot povračilni ukrep, kot odgovor na partizanske in sabotažne akcije ali na likvidacije okupatorjevih funkcionarjev in sodelavcev. Vse osebe, ki so bile ustreljene, so bile posredno ali neposredno tesno povezane z osvobodilnim gibanjem. Nacisti namreč niso ustrelili nikogar, ki so ga prijeli kot sodelavca osvobodilnega gibanja in mu tega ne bi tudi dokazali.

Oseb, ki so bile usmrčene in katerih usmrtitev so nacisti objavili z razglasi namreč ni obsodilo nobeno sodišče. Dne 14. avgusta 1941 je bila izdana posebna okrožnica o

aretacijah zaradi maščevanja po uporniških akcijah. Dva dni pozneje so jo dopolnili z ukazom, da se morajo povračilni ukrepi izvesti brez odlašanja takoj po sabotažnih oziroma partizanskih akcijah in da je treba pri izbiri oseb, ki bodo aretirane, stopiti v stik s krajevnimi organizacijami Štajerske domovinske zveze. O usodi političnih zapornikov, osumljencev oziroma pripadnikov narodnoosvobodilnega gibanja je odločal komandant varnostne policije in varnostne službe. On je izrekal smrtne kazni. Z odločbo o smrtni kazni so bili politični jetniki seznanjeni le nekaj ur pred usmrtitvijo.

Ko je po kapitulaciji Italije višji SS in policijski vodja v XVIII. vojaškem okrožju Salzburg Ervin Roesener postal vodja operativnega štaba za uničevanje band, je on postal tisti, ki je dokončno odločal o usmrtitvi talcev. Novost je bila v tem, da je eksekucijo talcev predlagalo oziroma zahtevalo zvezno vodstvo Štajerske domovinske zveze, v resnici njen vodja Franz Steindl.

V primeru streljanja na slovenskem Štajerskem torej ni šlo za noben sodni, ampak le policijsko upravni postopek, ki ga je spremljalo strašno mučenje in izsiljevanje. Aretirani so bili brez formalno pravne zaščite, prepuščeni na milost in nemilost gestapovskim krvnikom. V ilustracijo okupatorjevega ravnanja s političnimi zaporniki navajam odlomek iz pisma mariborskega aktivista OF Martina Konšaka, ki so ga nacisti aretirali junija 1943, ustrelili pa 25. januarja 1944 v Velenju. Takole piše: "... Nato so me začeli mučiti. Šestnajst dni brez izjeme so me vsak dan topli in mučili na najbolj zverske načine, boksali v trebuh, želodec in prsa, tako da mi je prsni koš pokal; lasali so me tako neusmiljeno, da mi manjka polovica las, pulili so mi brke, brado in obrvi, pikali so me s specialno iglo po glavi, iz prstov na roki so mi potegnili vse nohte, na poseben način. Devetkrat so me obesili tako, da so bile noge in zadnji del telesa zgoraj, glava pa spodaj. Potem so me neusmiljeno bili po golih nogah in po zadnjici, oprosti mi za izraz. Štirinajsti dan so me mučili štiri ure skupaj. Napol mrtev sem prosil za malo vode. Tedaj pa mi je eden izmed mojih mučiteljev rekel: Takoj dobiš, - in mi je v usta napravil malo potrebo. Seveda sem takoj zaprl usta, toda vseeno mi je teklo v usta, nos in oči. Nato so me poldrugi mesec pustili pri miru, da so se mi rane zacelile. Dva-inšestdeseti dan so me ponovno, tokrat v bunkerju, slekli do nagega, potem so mi pokazali vso švabsko kulturo 20. stoletja. Zlomili so mi tri rebra, nalomili hrbtnico, od nog do glave pa sem bil ne plav ampak črn in razmrvarjen, nohti na nogah so mi vsi odpadli. Stavili so mi pogoj: ali usta odpreti - ali umreti! Zavedal sem se vsega tega in ni mi žal, da krasijo polomljene in obtočene kosti moje razmrvarjeno telo. Konšak je ostal samo Konšak - če bom šel s temi posledicami tudi v grob, ne bo na mojem grobu pisalo izdajalec..."

Takih in podobnih zaslisanj oziroma mučenj, kot je bilo Konšakovo, je bilo še veliko. Nihče, ki so ga nacisti prijeli zaradi sodelovanja v osvobodilnem gibanju, se nacistični torturi ni izognil. Vsi tudi niso bili tako trdni kot Konšak, vendar je bilo le malo takih, ki bi klonili, kajti večina se je zavedala, da s tem ne bodo rešili ne sebe ne svojcev. Pogum ljudi, ki so sledili pozivu na vstajo proti neprimerno močnejšemu okupatorju, je bil veliko večji od strahu pred trpinčenjem v gestapovskih mučilnicah in smrtjo, ki jim je grozila. Klic po obrambi domovine je velikokrat prevladal pred nevarnostjo, ki je grozila njihovim družinam. Usmrtitvam talcev so namreč običajno sledile strašne tragedije njihovih svojcev. V mnogih primerih so nacisti uničili cele družine.

V času nacistične okupacije je bilo na slovenskem Štajerskem ustreljenih 66 skupin talcev, katerih usmrtitev je bila objavljena z razglasi; eno skupino pa so obesili. V objavljenih streljanjih so nacisti ubili 1590 talcev, med njimi 82 žensk. Kar 54,4% talcev je bilo ustreljenih v letu 1942. Poleg tega je bil po doslej znanih podatkih 301 Slovenec ustreljen v neobjavljenih ustrelitvah. Skupno torej kar 1891 ustreljenih.

Na slovenskem Štajerskem torej ne gre za klasične talce, ampak izključno za

streljanje političnih zapornikov. Zakaj? Verjetno smo najbližje resnici, če rečemo, da iz povsem taktičnih razlogov. Nacisti so v okupirani Štajerski deželi želeli ohraniti javno mnenje na svoji strani, s čimer bi dokazali, da gre res za spontani proces regermanizacije dežele. Istočasno pa so se hoteli čimprej in na utemeljen način znebiti vseh, ki so ta proces ovirali. Zato so ubijali samo tiste, ki so bili nasprotniki nacizma in so to s svojo aktivnostjo tudi pokazali. Da so nekoga označili za takega, je zadoščala že malenkost. Zasledovali so dva cilja hkrati - rešiti se nasprotnikov, ostalo prebivalstvo pa zastrašiti. Račun se jim ni izšel. Streljanja talcev zato štejem za eno najbolj tragičnih poglavij v zgodovini slovenskega osvobodilnega boja v drugi svetovni vojni.

V primerjavi s številom ubitih talcev je ohranjenih razmeroma malo poslovilnih pisem. Nekaj ohranjenih pisem nima narave poslovilnih pisem in bi jih lahko označili za zadnja pisma. Ta pisma v zborniku niso objavljena.

V tretji izdaji knjige "Poslovilna pisma žrtev za svobodo" iz leta 1978 je objavljenih 274 pisem, ki jih je napisalo 265 avtorjev. Med avtorji pisem najdemo tudi 17 žensk. Med 274 objavljenimi poslovilnimi pismi jih je 250 napisalo 244 usmrčenih talcev. Objavljenih pa je tudi 24 pisem Slovencev iz slovenske Štajerske in Mežiške doline, ki niso bili usmrčeni s skupinami talcev na območju slovenske Štajerske, ampak večinoma v tujini (v Gradcu, Celovcu, Parizu, Besanconu, Muenchnu, Salzburgu, pri Zagrebu in na Dunaju). Legalnih je 233 pisem. Napisana so bila z okupatorjevim dovoljenjem in pod njegovim nadzorstvom, 17 pisem pa je ilegalnih in so bila naskrivaj spravljena iz zaporov.

Ne vemo natančno, koliko poslovilnih pisem so v resnici napisali talci, vemo pa, da so mnoga bila uničena ali izglajena. Od skupnega števila poslovilnih pisem jih je 37 iz leta 1941, iz leta 1942 jih je največ, kar 210 (samo od streljanja 2. oktobra jih je 52!), iz leta 1943 nobenega, iz leta 1944 sta dve ilegalni in iz leta 1945 eno ilegalno pismo. Če primerjamo število ustreljenih s številom ohranjenih pisem, ugotavljamo, da je poslovilne besede svojcem napisalo le 1,5% talcev, če upoštevamo število ustreljenih talcev v času, ko so nacisti dovoljevali pisanje pisem; pa je ta odstotek neprimerno višji, kar 26,1%. To pa že dovoljuje nekatere posplošitve in ocene.

Še prej pogledjmo, kdo so bili ljudje, ki so napisali poslovilna pisma. Kakšna je njihova starostna, socialna (poklicna) in politična struktura?

Starostna struktura (leta 1941)

leto rojstva	- 1921	1920 1916	1915 1911	1910 1906	1905 1901	1900 1896	1895 1891	1890 -	skupaj
starostna meja	15 20	21 25	26 30	31 35	36 40	41 45	46 50	nad 50	
število	48	59	55	41	26	16	9	11	265
%	18,1	22,3	20,7	15,5	9,8	6,1	3,4	4,1	100

Iz starostne strukture piscev poslovilnih pisem je razvidno, da je šlo za razmeroma zelo mlado populacijo, saj je bilo med 265 pisci poslovilnih pisem kar 162 ali 61,1% starih med 26 in 30 let, od tega največ 59 oziroma 22,3% v starostni skupini od 21 do 25 let. Nad 50 let je bilo starih samo 11 piscev poslovilnih pisem. Najmlajša sta bila rudar Milan Kalšek iz Zagorja ob Savi in trgovski vajenec Anton Predikaka iz Lovrenca na Dravskem polju, ki sta bila ustreljena v Parizu avgusta 1944 in sta bila leta 1941 stara komaj 16 let. Najstarejši med avtorji poslovilnih pisem je bil uradnik Martin Klančnik iz Slatin pri Šmartnem ob Paki, ki je bil ustreljen v Celju 7. julija 1942, star 63 let.

Starostna struktura tudi kaže, da so se za odpor proti okupatorju odločali pretežno mladi ljudje, ki niso doživeli prve svetovne vojne, ki niso imeli družin pa tudi ne večjih življenjskih izkušenj, zato so se toliko bolj brezkompromisno in brez predsodkov postavili po robu okupatorju. Dejstvo je tudi, da je bila v večini primerov z osvobodilnim gibanjem povezana vsa družina, če ne aktivno, pa vsaj pasivno. Mladi v omenjeni starostni skupini so se tudi odločali za odhod v partizane, medtem ko so večino starejših nacisti prijeli zaradi njihovega sodelovanja z osvobodilnim gibanjem na terenu.

Zelo pestra je tudi poklicna struktura, saj so bili pisci poslovnih pisem kar iz 47 različnih poklicev. Največ je bilo kmetov, in sicer 67, sledijo delavci 22, dijakov in študentov je bilo 16, rudarjev 13, trgovskih pomočnikov 12, ključavničarjev 11, mizarjev 10, krojačev in šivilj tudi 10, čevljarjev in elektricarjev po 7, železničarjev, učiteljev oziroma profesorjev ter steklarjev po 6, uradnikov in splavarjev po 4, poljskih delavcev, trgovcev, pleskarjev in pekov po 3, iz ostalih poklicev pa po dva oziroma eden. Med temi je bil tudi tovarnar Hinko Pogačnik iz Ruš.

Če se ozremo na socialno strukturo piscev poslovnih pisem nekoliko bolj sumarično, vidimo, da jih je bilo 36,2% iz obrtniških poklicev, delavcev v širšem pomenu je bilo 14,3%, kmetov 25,3% in intelektualcev le 11,3%. Torej nimamo opraviti z nikakršno ekskluzivno skupino ljudi, ampak z zelo pestro zastopanostjo različnih poklicev. Okupatorjeve žrtve so bili torej tisti Slovenci, ki so se odločili za odpor v prvi vrsti iz narodnoobrambnih nagibov. Visok odstotek kmečkega življa med njimi pa si lahko razlagamo tudi z njihovo navezanostjo na zemljo in dom, predvsem pa z njihovim materialnim podpiranjem partizanskih enot in terenskih aktivistov OF na podeželju.

Tako med ustreljenimi talci kot tistimi, ki so napisali poslovilna pisma, so bili pripadniki različnih političnih grupacij in svetovnonazorskih opredelitev. Največ jih je bilo iz liberalnega (člani Zveze kmečkih fantov in deklet, Sokoli) in katoliškega tabora (člani SLS, še posebej pa iz Zveze fantovskih odsekov in Zveze dekliških krožkov, na Štajerskem pa je bil še posebej opazen delež Krščanskih socialistov). Natančnejše politične strukture za sedaj še ni mogoče podati, vemo le, da je bilo med 265 pisci poslovnih pisem le 25 ali 9,4% komunistov in skojevcev.

Iz navedenih podatkov se vidi, da je bil odpor proti okupatorju na slovenskem Štajerskem rezultat angažiranja vseh slojev (socialnih in političnih) slovenskega prebivalstva, da je bila večina intelektualcev že zunaj Štajerske, ali izgnana ali se je bila prisiljena sama umakniti, in da zaradi temeljne ogroženosti Slovencev kot etnične skupnosti ni prišlo do škodljive ideološke polarizacije med slovenskim prebivalstvom, kot se je to zgodilo v Ljubljanski pokrajini.

Nacisti so le v določenem obdobju, in to od septembra 1941 do konca oktobra 1942, dovoljevali talcem, da so se lahko s pismom poslovili od svojcev. Svoje poslednje vrstice svojcem so talci smeli napisati neposredno pred smrtjo, ko so čakali na ustrelitev. Razdelili so jim papir in jim dali določen čas za pisanje. Vsi niso izkoristili te možnosti. Nekateri so pisanje odklonili, ker niso hoteli pod okupatorjevim nadzorstvom pisati svojih zadnjih besed ter izražati svojih misli in čustev. Nekateri pa zaradi mučenj fizično niso bili sposobni za pisanje.

Zastavlja se vprašanje, zakaj so nacisti nekaj časa dovoljevali pisanje pisem in zakaj so v začetku novembra 1942 to prakso opustili in kaj so hoteli s tem doseči. Pričakovali so, da bodo pisma svarilo svojcem pred nevarnostjo, svarilo psihično zlomljenih oseb, ki se kesajo svoje odločitve za upor proti okupatorju. Pričakovali so tudi, da bodo ta pisma ponesla med Slovence strah in obup. Zgodilo se je nasprotno. Večina piscev poslovnih pisem tolaži svojce, jih hrabri in utrjuje vero v zmago nad okupatorjem. Ko so nacisti ugotovili, da poslovilna pisma niso takšna, kot so jih želeli, so talcem ukinili možnost pisnega slovesa od svojcev.

Če še nekoliko podrobneje pogledamo pod kožo vsebine poslovnih pisem, vidimo naslednje. Večina pisem je zelo kratka. Čeprav imajo močan čustveni naboj, je več kot očitno, da so na smrt obsojeni talci pred okupatorjem močno zatajevali svoja čustva in skrivali svoj notranji boj. S tem so okupatorju tudi dali vedeti, da v vsebini njihovih pisem ne bo našel tistega, zaradi česar jih je tudi dovolil pisati. Za veliko večino pisem je značilno, da sta v njih omenjena bog in molitev, da so pisci pisem tik pred smrtjo skušali opraviti obračun svoje (v veliki večini kratke!) življenjske poti z božjo pomočjo. Nekateri boga omenjajo zgolj zaradi svojih staršev, ki so jih tako vzgojili, in jih s svojim zadnjim pisanjem niso želeli prizadeti (npr. mladi skojevec iz mariborskih železniških delavnic Kristijan Palčič). Večina ustreljenih talcev oziroma piscev poslovnih pisem je bila torej krščansko vzgojena. Pomembno je omeniti, da niti eno pismo ni ideološko obremenjeno.

Za vsa legalna poslovilna pisma tudi velja, da nič ne povedo o razmerah in ravnanju v zaporu, kajti pisma so bila pod strogim okupatorjevim nadzorom. Kljub temu pa se je mogoče med vrsticami številnih pisem razbrati marsikaj; predvsem veliko kljuvalnost in trmo do okupatorja, ki se je najbolj kazala v veliki narodni zavednosti. Večina jih je tik pred smrtjo uspela potlačiti lastno bolečino in strah.

Občudovanja vredna je psihična trdnost in umirjenost pišočih, ki jo bralec na eni strani zazna kot vdanost v usodo, na drugi strani pa kot upornost, ki se kaže predvsem v prošnjah domačim, naj bodo trdni, naj ne žalujejo, da je tako pač moralo biti (beri: da so se zavestno odločili za odpor proti okupatorju!). Na primer Jože Fluks, ki je bil ustreljen 30. marca 1942 v Mariboru, je v svojem kratkem poslovilnem pismu med drugim zapisal: "Dragi moji! Danes sem bil obsojen na smrt! Ne žalujte za menoj, bodite hrabri, kakor sem hraber jaz. V duhu vas pozdravljam..."

Ali pa besede mlade, 19-letne skojevke Ane Slokan iz Hrastnika, ki so jo nacisti ustrelili v Celju 30. julija 1942 in je domače takole tolažila: "Ljubi domači! Ko se poslavljam od vas, vas prav lepo pozdravim in vam povem, da grem z lahkim srcem na drugi svet..." Kratke in velike besede.

Večina pisem izraža nekakšno stoično vdanost v usodo, ki pa je samo navidezna, saj hkrati odseva tudi upornega duha vseh, ki so se odločili za upor proti okupatorju in že ob svoji odločitvi računali tudi s tem, da jih lahko doleti najhujše. Zanimariti tudi ne smemo dejstva, da je bila večina poslovnih pisem napisana leta 1942, ko je nacistični okupator izvajal nad Slovenci najhujše nasilje in je nacistična Nemčija še imela uspehe tudi na svetovnih bojiščih. Moralna moč ustreljenih je bila izredna, kar samo dokazuje, da se za odpor proti okupatorju niso odločali nezreli, značajske pokvarjeni ali moralno izprijeni ljudje, kot je to večkrat skušal prikazati okupator, temveč v veliki večini značajske trdni in moralno neoporečni nasprotniki nacizma, ki so dovolj zgodaj spoznali, da okupatorjevi raznarodovalni ukrepi v okupirani slovenski Štajerski Slovincem dopuščajo samo eno alternativo, predati se na milost in nemilost nacistom in se pustiti potujčiti, ali se priključiti osvobodilnemu gibanju. Tretje opcije na slovenskem Štajerskem ni bilo. Poslovilna pisma s svojo tragiko in veličino takšno trditev samo potrjujejo.

Vrednote, nacionalni avtostereotipi in samopodoba

DARKO ŠTEVANČEC, VELKO S. RUS

Z vprašanjem vrednot, nacionalnih avtostereotipov in samopodobe se že nekaj let ukvarja raziskovalna skupina, ki jo sestavljajo dr. Velko S. Rus, dr. Jože Šter, Darko Števančec, doktorand, dr. Maja Rus-Makovec in Andrej Korošak.

Nacionalne avtostereotipe obravnavamo kot poseben primer socialne oz. nacionalne identitete. Gre za kategorijo, h kateri spada tudi pojem nacionalnega karakterja, ki ga omenja Masaryk.

Samopodoba predstavlja poseben vidik individualne identitete. Tako individualna kot socialna identiteta se oblikujeta v socializacijskih procesih učenja in socialnega vplivanja, v različnih kulturnih okoljih.

Vrednote predstavljajo enega najpomembnejših temeljev različnih etičnih sistemov. Talcot Parsons jih opredeljuje tudi kot povezovalni element med motivacijo posameznika in strukturo socialnega sistema. Etična vprašanja, ki jih zastavlja Masaryk, pa so tudi vprašanja vrednot.

Raziskovanje odnosa med vrednotami in nacionalnimi avtostereotipi ter vrednotami in samopodobo v različnih kulturnih okoljih tako predstavlja sodoben pogled na problematiko, s katero se je že ukvarjal Masaryk.

Naše raziskovanje skuša združevati dva metodološka pristopa: empirično raziskovalni in sociološki, deloma pa tudi antropološki pristop. Oba pristopa se neposredno in posredno nanašata na različna etična vprašanja v sodobni družbi.

Tokrat bomo omenili le nekatere empirične vidike našega raziskovanja. Pri raziskovanju odnosa med vrednotami in nacionalnimi avtostereotipi ter vrednotami in samopodobo uporabljamo naslednje merske instrumente: Rokeachovo lestvico terminalnih ter instrumentalnih vrednot ter originalno skonstruirana instrumenta za merjenje samopodobe, samoocenjevanja ter ocenjevanja Slovencev.

Raziskave odnosa med vrednotnimi preferencami in ocenjevanjem Slovencev, to pomeni nacionalnimi avtostereotipi, izvajamo na različnih ciljnih skupinah slovenskih preizkušancev. Do sedaj smo zajemali predvsem študente in srednješolce, raziskave pa bomo razširili tudi na druge populacijske segmente.

Dosedanji rezultati kažejo na to, da so preference nekaterih vrednot pomembno povezane z ocenjevanjem Slovencev oz. t.i. povprečnega Slovenca. Rezultati raziskav odnosa med vrednotnimi preferencami in samopodobo v različnih kulturnih okoljih nakazujejo pomemben vpliv dejavnika kulture.

V naših raziskavah primerjamo tako preizkušance iz evropskih, kot tudi neevropskih kultur.

Med evropskimi in neevropskimi preizkušanci smo odkrili pomembne razlike v hierarhiji vrednot, pa tudi v povezanosti vrednotnih preferenc z lastno samopodobo.

Ker so vsi člani raziskovalne organizacije Davean tudi člani Društva T. G. Masaryk, je omenjeno medkulturno raziskovanje vrednot, nacionalnih avtostereotipov in lastne osebne samopodobe pomembna sestavina dela sekcije Društva T. G. Masaryk za psihologijo, socialne znanosti in antropologijo.

Epistemološki vidiki preobrazbe sodobnega šolskega sistema

ANDREJ KOROŠAK

Epistemološki preskok v sodobni znanosti in družbi

Odkritja kvantne mehanike in relativnostne teorije so zadala smrtonosni udarec etablirani, tri stoletja trajajoči mehanicistični, kartezično-newtonski paradigmi. Najbrž je treba ravno dejstvu, da gre za eksaktno fizikalno vedo, pripisati vzroke za analogne epistemološke prelome tudi v drugih vedah. Antimehanicistična pozicija postaja torej uradna znanstvena platforma. Zanimivo pri tem je, da sodobna fizika potrjuje stoletja oz. celo tisočletje stare nauke, ki opredeljujejo človekov kibernetiki odnos do sveta, njegovo organsko vpetost v okolje in prirejenost naravi. S tem zopet pridobivajo na veljavi Parmenidove razlage, pa tudi celotna budistična in hinduistična filozofska zapuščina. Globalne smernice razvoja moderne znanosti in s tem seveda celotne družbe temeljijo na t.i. entropično-ekološki paradigmi, katere značilnosti so holističen pristop k razlagi stvarnosti, odkrivanje mreže relacij, favoriziranje procesov pred statičnimi entitetami.

Vrednostni sistemi in moralne sodbe, imanentne mehanicistični paradigmi

Psiholog Portele ugotavlja naslednje značilnosti vrednostnih sistemov mehanicistično usmerjenih raziskovalcev:

- nizka raven moralnih sodb in odgovornosti
- nezadostno dojetje celovitosti sveta
- majhna vera v spreminjanje znanosti
- visoka stopnja naivne vere v znanstveno-tehnični napredek
- obsedenost s "koristjo"

Epistemološki temelji sedanjega šolskega sistema

Šolski sistem je na vseh nivojih še zmeraj transmisija mehanicistične paradigme. Njegove značilnosti so naslednje:

- potencirana storilnostna naravnost
- favoriziranje racionalne funkcije, predvsem neposrednega pomnjenja, kot najbolj spoznavne metode
- segmentacija, razdrobljenost, elementarizem v pridobivanju znanja
- vztrajanje na konvergentnem mišljenju
- šibek multidisciplinarni in holistični pristop pri obravnavi fenomenov
- ignoriranje ostalih kognitivnih funkcij (divergentno mišljenje, intuicija, generalizacija spoznanj, deduktivno mišljenje)
- šibek poudarek na drugih vidikih osebnostnega funkcioniranja (socialne večine, metode osebnostne rasti, umetniško izražanje, estetika)
- primat "trdih" ved nad "mehkimi"
- pojmovanje moralnih standardov in vrednostnih sistemov kot drugorazrednih fenomenov

Smernice v epistemološki preobrazbi šolskega sistema

- holistični pristop, projektno delo, integrirani pouk
- prežetost celotnega predmetnika z ekološko problematiko
- sistematično razvijanje psihičnih potencialov učencev
- večji poudarek razvoju telesnih spretnosti in veščin
- sistematična prevencija glede različnih psihopatoloških fenomenov (alkoholizem, narkomanija, nasilje...)
- inovativni inkubatorji kot nadgradnja obveznega predmetnika
- tesnejše povezovanje z drugimi institucijami (lokalno skupnostjo, podjetji, različnimi društvi in klubi) z namenom osmišljanja in pridobivanja na aplikativni vrednosti naučenega

Ontološki temelji Janžekovičeve etike (vsebinski povzetek treh samostojnih študij)

PRIMOŽ VRESNIK

Teološka misel slovenskega bogoslovca in modroslovca Janeza Janžekoviča se je kalila v tradiciji tomizma in opogumljala s personalizmom. Pokrajina ob Dravi, pri Ptujju, kjer se je rodil v začetku tega stoletja, mu je po besedah dr. Rafka Valenčiča vtisnila pečat človeške in strokovne širine. Med leti 1922-1929 se je med študijskim bivanjem v Parizu srečal z Jacquesom Maritainom, z enim izmed največjih krščanskih borcev za človekove pravice in zagovornikom civilne družbe, ki cerkve ni razumel kot razsodnika, temveč kot subjekt civilne družbe, katerega poslanstvo je zaznamovano z eshatologijo, npravnostjo ter skrbjo za dialog z drugače mislečimi. Iz pedagoško-didaktičnega vidika je Maritain zelo vplival na Janžekovičevo filozofsko skladnjo in slog poučevanja: težje umljiva teoretična mesta sta bogoslovca znala posredovati nazorno, kar se da poljudno ter tekoče. Janez Janžekovič je slovenski jezik in filozofsko stroko obogatil z izvirnimi filozofskim izrazoslovjem in s tem nadaljeval Vebrovo tradicijo ne samo sodelovanja grških in nemških filozofskih terminov, ampak predvsem ustvarjanja novih filozofskih besed in konceptov. Prav tako kakor Maritain je cerkev doumel kot civilni subjekt, zanj ni poklicana za razsodnika pri urejanju zemeljskih zadev, ima pa pravico, da se socialno angažira in idejno mobilizira. Cerkev mora biti najprej znamenje evangelijske poti in glasnik socialne pravičnosti. Angažma socialne pravičnosti pa ni nujno političen akt za Maritaina in tudi Janžekoviča, človek ni samo družbeno bitje, ampak bitje, zmožno transcendence. Jacques Maritain je sodobnega smrtnika razbremenil zgolj politične vloge, saj podobno kot ameriški sociolog Mills ugotavlja, kako večina ljudi ni empirično udeležena v aktualni politiki, to pa ne pomeni pasivnosti, saj ljudje po njegovem želimo odločati o socialnih in ekoloških vprašanjih, toda na civilni ravni. Ko Kristus razodene Ponciju Pilatu, da njegovo kraljestvo ni od tega sveta, z drugimi besedami pove: sem tudi državljani Vesolja, ne samo zemlje, kot sin človekov nosim v sebi zmožnost preseči snovno in se lahko združim z onkrajnsnovnim oziroma z nečem večjim od mene samega. Tu pa je odprta pot povezave med etiko in ontologijo. Človek je za Janeza Janžekoviča v konkretnem generičnem pomenu tudi družinsko in narodnostno bitje, poleg tega pa bitje, kakor sem že zapisal, zmožno transcendence. Mislec se ni toliko posvetil krščanskemu pojmovanju transcendence, kolikor narodnostni problematiki, ta je poleg etike pri njem najbolj razvita. Janžekovičeva filozofska skladnja se vrti v filozofskem trikotniku, ki ga sestavljajo narod, etika ter ontologija. Teolog se je torej posvečal zlasti etiki in to v tesni zvezi z vprašanjem naroda in njegovega obstoja in to pred desetletji, ko je pomenilo vsako resno ukvarjanje z nacionalno problematiko že rušenje jugoslovanske federacije. Čar njegove filozofske misli je tudi v tem, ker v marksizmu ne vidi več vulgarnega materializma, ampak eshatološko razpoložen nazor, ki pod krinko zgodovinskega materializma ne more skriti evangelijskih pričakovanj. Podobno kot marksist Ernest Bloch tudi prelat Janez Janžekovič vidi v marksizmu materialistično varianto evangelija, točneje rečeno: marksizem je nazor, ki se v antropološkem pogledu odvíja v judovskem mediju, saj pričakuje socialno pravično družbo in iz etičnega zornega kota govori jezik desetih božjih zapovedi. V slovenskem prostoru si je prelat Janžekovič prizadeval za pobožno misel, ki bi se otrešla fanatizma in provincialnih vsebin. V zgodovino slovenske teologije se je zapisal predvsem kot

preučevalec naroda in etike, prizadevanje, da bi se katoličani in marksisti sporazumeli, vse do danes ni uspelo. To pa je bila filozofova največja želja. Ko je presojal dosežke slovenskega modroslovja, je to počel najprej iz etičnih razlogov, kajti slovensko modroslovje po njegovem v primerjavi z modroslovjem drugih narodov premore veliko eklektičnega družboslovja in humanizma, medtem ko je izvirnih, nadarjenih mislecev zelo malo. Dotikal se je vprašanja slovenske inteligence in narodne identitete ne zaradi nacionalističnih nagibov, ampak zaradi zrelega patriotizma - zanj je narodova identiteta resno etično in zgodovinsko vprašanje, ne pa teren za regionalistične ali lokalpatriotistične sentimentalne izlive. Bogoslovec je filozofski samorastnik in kot takšnega ga v vseh treh samostojnih študijah obravnavam.

Življenje in delo Tomaša Masaryka

MILAN LIKIČ

Rojen je bil v Hodoninu na Moravskem, kjer se je njegov oče preživljal kot kovač, sicer pa je po rodu bil Slovak, medtem ko je bila mati z Moravskega. Ko je Tomaš Masaryk končal ljudsko šolo, je šolanje nadaljeval v bližnjih Hustopečih in sicer na dverazredni realki, kjer naj bi postal učitelj. Ker pa bi po končanem šolanju moral čakati še dve leti, preden bi bil sprejet na učiteljsiše v Brnu, je na željo staršev odšel na Dunaj, da bi se izučil za ključavničarja. Vendar se je kmalu vrnil domov, kjer so ga starši dali za vajenca k nekemu kovaškemu mojstru. Vendar tudi tu ni ostal dolgo. Kmalu nato je postal učitelj, oz. učiteljski pomočnik v Čejkovicah. Tu je ostal nekaj časa, vendar ga je želja po nadaljnjem študiju gnala naprej. Leta 1865 je vstopil v drugi gimnazijski razred v mestu Brno. Tam se je šolal do petega razreda, od šestega do osmega pa je bil na akademski gimnaziji na Dunaju, kjer je tudi maturiral leta 1872.

Že med šolanjem v Brnu se je Tomaš Masaryk veliko ukvarjal s preučevanjem tuje literature in študijem tujih jezikov, ki sicer niso bili v učnem programu gimnazije, ki jo je obiskoval. Kasneje, ko je študiral na Dunaju, pa se je začel ukvarjati s filozofijo.

Torej, po opravljeni maturi se Tomaš Masaryk napoti na Dunaj, kjer na filozofski fakulteti študira filozofijo, sočasno med študijem pa je aktiven tudi v češkem družbenem življenju. Študij na Dunaju uspešno zaključil leta 1876; v svoji doktorski disertaciji je razpravljal o Platonovem pojmovanju duše.

Jeseni 1876 se z nekim svojim gojencem odpravi v Lipsko in tam spozna Američanko Charlotto Garriguevo, ki se je tu že šolala na glasbenem konservatoriju. Dve leti pozneje se poročita in odideta za nekaj časa v Ameriko. Po poroki je svojemu dodal še njen priimek in od tistega dne ga poznamo pod imenom Tomaš Garrigue Masaryk.

Leto dni po poroki Tomaš Garrigue Masaryk postane privatni docent na dunajski univerzi. Habilitiral je s spisom "Selbstmord als Massenerscheinung der modern Civilisation" (Samomor kot osnovni pojav moderne civilizacije).

Tomaš Garrigue Masaryk je dokazoval, da je samomor moderen pojav, izviral pa je iz dejstva, da so ljudje izgubili stari verski nazor, še preden so si lahko ustvarili novega. Pri tem je Tomaš Garrigue Masaryk preučeval različna verstva, nato pa se je pridružil reformirani (češki husitski) cerkvi.

V letih po doktoratu je Tomaš Garrigue Masaryk napisal tudi nekaj filozofskih razprav v češkem jeziku, oz. za češko občinstvo, zraven pa se je ukvarjal še z raznim dodatnim delom, kajti njegova plača je bila preskromna, da bi z njo vzdrževal družino.

Njegovo materialno stanje se izboljša, ko leta 1882 postane izredni profesor filozofije na novoustanovljeni češki univerzi v Pragi. S predavanji je slušatelje odvrčal od skepticizma, s predavanji o Pascalu pa je opozarjal na pomembnost verske problematike. O tej tematiki je predaval tudi takrat, ko je omenjal ruskega filozofa Kirjejevskega.

Opozarjal je na dejstvo, da Čehi ne morejo sprejeti ruskega slavjanofilskega nazora, temveč morajo graditi na temeljih, ki jih je že zdavnaj položilo husitsko gibanje.

Nekaj Masarykovih del:

Leta 1884 izda Teorijo zgodovine po načelih T. H. Bucklerja, leto dni zatem pa izidejo njegovi Temelji konkretne logike.

Že pred tem leta 1883 se z nekaj tovariši ustanovi časopis ATHENAUM, ki je izhajal enkrat mesečno. Tu je potekal njegov sloviti "rokopisni boj".

Tu je Tomaš Garrigue Masaryk dokazal, da gre pri slovitim Kraljedvorskem in Zelenogorskem rokopisu zgolj za falsifikat, ki je nastal na začetku 19. stoletja v Pragi. Zaradi tega svojega znanstveno kritičnega pristopa je Tomaš Garrigue Masaryk imel nemalo težav, kajti rokopisa sta bila za marsikoga prav nacionalna svetinja, saj naj bi vsebovala "dokaze" o češki državnosti.

Leta 1887 je Tomaš Garrigue Masaryk ustanovil še časopis Čas, kjer je objavljaj svoje politične poglede in pojmovanja. V tem letu je odšel tudi na daljše potovanje po Rusiji, po svoji vrnitvi v domovino pa je s svojimi pristaši t.i. realisti leta 1890 vstopil v mladočeško stranko, leta 1882 pa prvič prestopi tudi prag parlamenta na Dunaju.

Ko se leta 1893 realisti sprejo z mladočehi, se Tomaš Garrigue Masaryk začasno poslovi od politike in se zopet posveti znanstvenemu delu. Čez nekaj let svojo vrnitev v politiko oznani z ustanovitvijo svoje Češke ljudske stranke, 1907 leta pa je ponovno izvoljen v parlament. Stranka se kasneje preimenuje v Češko napredno stranko.

Ko izbruhne 1. svetovna vojna, Tomaš Garrigue Masaryk odide v emigracijo, kjer se še naprej ukvarja z intenzivno politično dejavnostjo. Antantne politike namreč prepričuje o nujnosti ustanovitve neodvisne čehoslovaške države, ločene od Avstoogrške monarhije.

V emigraciji ustanovi tudi Narodni svet, ki se tik pred koncem 1. svetovne vojne preimenuje v Začasno čehoslovaško vlado.

Ko v Pragi 14. decembra 1918 proglasijo neodvisno Čehoslovaško republiko, Tomaš Garrigue Masaryk postane njen prvi predsednik.

Tudi potem je še posebno preučeval svoj in nasploh manjše narode ter zagovarjal njihove pravice do samostojnega in neodvisnega življenja. V svojih preučevanjih je ustvaril pravo "filozofijo majhnega naroda" in jo objavljaj v naslednjih spisih: Češko vprašanje, Naša sedanja kriza, Jan Hus, Karel Havliček, Socialno vprašanje...

Ti spisi so bili tiskani v obliki knjižic, ki so bile namenjene širši javnosti kot nekakšen narodni katekizem, kjer je Tomaš Garrigue Masaryk razlagal svoj nauk o duhu češkega naroda ter njegovi prihodnosti.

TOMAŠ GARRIGUE MASARYK IN SOKOLSTVO

Masarykovo obdobje pa je bilo neločljivo povezano tudi z rastjo in razvojem češkega Sokola, ki je bil ustanovljen že leta 1862. Tyrš in Fügner, njegova ustanovitelja, si verjetno nista predstavljal, da se bo Sokol v Masarykovem obdobju tako zelo razmahnil.

Ob tem velja posebej poudariti, da je bil Sokol v Sloveniji ustanovljen komaj leto dni za češkim, leta 1863 kot Južni Sokol. Češki sokol je bil množična organizacija, ki je temeljila na določenih vrednotah in je imela svojo "etiko".

Menim, da je poznavanje sokolske zgodovine in vrednot pomembno zlasti danes, ko je spomin na Sokola znova oživel, oživela pa so tudi prizadevanja, da bi Sokol, prilagojen novim časom seveda, znova zaživel.

V češki republiki je prihod demokracije po t.i. žametni revoluciji pomenil tudi ponovno vzpostavljanje sokolske organizacije.

Spomin in zanimanje za Sokola pa do določene mere oživljata tudi pri nas v Sloveniji. Omenim naj, da je bil član sokolskega društva tudi Masaryk.

Vrednote Masarykovega obdobja med obema svetovnima vojnama so tudi vrednote češkega Sokola.

To so: politična demokracija, socialna država, človek oz. posameznik kot vred-

nota, osebni razvoj kot dopolnjevanje duhovnega in telesnega razvoja, nacionalna suverenost, neodvisnost in enakopravnost, kar je zlasti pomembno za manjše narode, ki jim pripadamo tudi Slovenci. Masarykova politična, ekonomska in socialna dejavnost med obema vojnama je bila hkrati politično, ekonomsko in socialno okolje, v katerem je živel in delal češki Sokol.

Ideja in dejavnost Sokola pa je bila na drugi strani že desetletja pred tem ena od predhodnic Masarykovega obdobja med obema vojnoma. Ne pozabimo, da gre za obdobje, ki je Češko uvrstilo v tistem času med redke zares demokratične države, pa tudi v sam vrh ekonomsko najbolj razvitih držav na svetu.

Vsaka od prej omenjenih vrednot je hkrati pomembna sestavina sodobnih demokratičnih družb. Sokolske vrednote so tako hkrati tudi prispevek k etiki, ki obstaja v določeni družbi.

Fukuyamina svoboda in enakost

ANDREJ PANČUR

Nedavno je Francis Fukuyama svet presenetil s trditvijo, da danes "nismo priče le koncu hladne vojne ali minevanju posebnega obdobja povojne zgodovine, temveč koncu zgodovine kot take, torej sklepni točki ideološkega razvoja človeštva in univerzalizaciji zahodnjaške liberalne demokracije kot končne oblike človeškega vladanja." Če so druge družbene ureditve, zlasti komunizem in fašizem, propadle zaradi globokih notranjih protislovij, je tako liberalna demokracija ostala edina, za vse ljudi na svetu sprejemljiva prihodnost. To seveda ne pomeni, da v liberalnih demokracijah ni družbenih napetosti, temveč pomeni le to, da je na *ideološki* ravni liberalna demokracija ostala brez konkurentov in da dandanes ne moremo spoznati nobenega morebitnega novega konkurenta. Do družbenih napetosti ne prihaja zaradi napak v samem sistemu liberalne demokracije, temveč zaradi nepopolne uresničitve principov svobode in enakosti, ki sta temelj moderne demokracije. Gre preprosto za to, da *ideala* liberalne demokracije ni mogoče izboljšati.

Tisto, kar vsakogar žene v iskanje svobode in enakosti, tisto, zaradi česar človek hrepeni po demokraciji, pa je borba za priznanje. Človek se po tem razlikuje od živali, da od drugih ljudi zahteva priznanje lastne vrednosti in dostojanstva, da hoče biti priznan kot človeško bitje. Svojo vrednost in dostojanstvo pa najbolj pokaže, če v krvavi bitki tvega svoje življenje in tako zanemari najbolj temeljni živalski instinkt - željo po samoohranitvi. In samo tisti človek, ki je sposoben tvegati svoje življenje, je svobodno človeško bitje. Na začetku zgodovine so to pripravljene storiti le nekateri, ki postanejo gospodarji, drugi pa hlapci. Vendar sčasoma vsi ljudje želijo biti priznani, kar povzroči, da se borba za priznanje nadaljuje, dokler ni univerzalno potešena, kar se zgodi šele v liberalni demokraciji, v univerzalni in homogeni državi, s katero je dosežen *konec zgodovine*.

Vendar, če se le lotimo človekovih pravic, s pravkar opisanim pogledom na svet in človeka nujno zadenemo ob določene nedorečenosti in nejasnosti. Fukuyama namreč pušča vtis, da je človekovo iskanje svobode in enakosti vedno in povsod bilo in je bistvo njegove človeškosti, človekovo bistvo. Potemtakem družbe in civilizacije, ki se temu ne pokoravajo, niso zgodovinsko napredne, temveč so zašle na stranpot in jim je zato usojeno, da bodo slej ali prej našle pravo pot, pot, ki vodi v svobodo in enakost. Kakor da družba, katere glavna naloga ni iskanje svobode in enakosti za vse svoje pripadnike, ampak si za ideal postavlja npr. pokoravanje božji volji ali pokoravanje večnemu družbenemu redu, ni še tista "prava" družba, temveč si bo skozi zgodovinski proces nekoč nujno morala za najvišji ideal postaviti svobodo in enakost. Kajti, tudi če dosedaj tega ni storila, je človekovo bistvo, človekovo prizadevanje za ideal svobode in enakosti, vedno in povsod tako prevladujoče, da je vsakršen drugačen ideal le nujna podlaga vedno prisotnega, včasih le malo prikritega resničnega ideala. Kakor da si dandanes več ne moremo predstavljati človeka iz drugega civilizacijskega okolja, kateremu svoboda in enakost ne pomenita dosti in mu po lastnih predstavah tudi nikoli ne bosta, zaradi česar svoje življenje je in po lastnem mnenju tudi vedno bo uravnaval po drugačnih idealih. Še celo sam Fukuyama je spoznal "nevarnost", da se lahko moderni, zahodni človek od ideala svobode in enakosti (zopet) obrne k Nietzschejevemu nad-človeku.

V vsemogočnost ideala svobode in enakosti ne podvomimo le ob pogledu na drugačno civilizacijo, kot je zahodna, temveč tudi ob samem zgodovinskem pogledu na zahodni svet. Fukuyama je namreč v njemu našel večno stalnico - borbo za pripoznanje, torej za svobodo in enakost - zaradi katere je človek in njegova zgodovina to, kar je. Vendar ali ni to le iskanje sedanjih dilem in problemov v preteklosti? Zgodovine namreč ne moremo spoznati v njeni zaokroženi celoti, temveč nujno in vedno le v njeni delnosti. Zato v njej iščemo tisto, kar nas kot bitja sedanjosti zanima, kar se nam za sedanjost zdi zanimivo in poučno. Povej mi torej, kaj meniš o zgodovini, in povem ti, kdo si.

Če tako v vsakem preteklemu človeku vidimo predvsem nekakšnega borca za svobodo in enakost, potem vidimo predvsem naša strmenja po temu idealu. Zatorej ne obstaja za vse večne čase veljaven človeški ideal, ne obstaja absolutna formula, s katero bi bilo mogoče absolutno spoznati človeka in njegov svet, temveč je bilo za naše prednike najpomembneje zdaj to in drugič spet drugo, kakor sta za nas najpomembnejši svoboda in enakost. S tem ne učim nikakršnega absolutnega relativizma, temveč le poudarjam nemožnost absolutnega spoznanja.

Tako je nauk naše zgodbe, da Fukuyama ne pove toliko o celotnem človekovem bistvu, kolikor pove o velikem optimizmu, ki je zavladal s koncem vzhodnih režimov, o navdušujočem optimizmu, ki se sčasoma vse bolj ohlaja. Zato le počakajmo na novega Fukuyamo.

Povezava Rostoharjevega odhoda iz Ljubljane (1918) z njegovim pogledom na narodno vprašanje

ALEKSANDER LAVRENČIČ

Zanimivo je primerjati usodo enega izmed pobudnikov pri ustanavljanju Univerze v Ljubljani z usodo prvih dveh botrov Univerze. Prvi boter je padel leta 1934 pod streli atentatorjev, njegovemu sinu pa so odvzeli dediščino. Drugemu botru grozijo z odstranitvijo spomenika.

Mihajla Rostoharja je zaslužni mož za ustanovitev ljubljanske univerze, dr. Danilo Majaron, večkrat imenoval kot svojo desno roko. Rostohar je po dogovoru z dr. Ivanom Tavčarjem, takratnim županom Ljubljane, ustanovil novembra 1918 komisijo za ustanovitev slovenske univerze v Ljubljani. Na drugi seji te komisije (10. decembra 1918) je Rostoharjev predlog o habilitacijah povzročil obširno debato, iz katere se je izkristalizirala naslednja misel: univerza v Ljubljani je potrebna, do nje pa je mogoče priti le "potom zdrave, naravne podlage in smotrnega dela, ki zahteva svoj čas za to".

Predlog je bil nekoliko prenagljen in preširok, saj so zaradi njega nastale prve težave v delovanju komisije. Na tretji seji je predsednik Majaron dal Rostoharjev predlog na glasovanje in predlog je propadel ob zelo odločnem nasprotovanju prof. Plemlja in drugih. Plemlj je svoje trdovratno nasprotovanje razložil dr. Majaronu. Poudaril je, da je s tem "preprečil veliko nesrečo našemu narodu" in da bo na prihodnji seji predlagal popolnoma drugačen postopek. Tu se je začela nekakšna ostra osebna vojna med Plemljem in Rostoharjem, ki se je končala s še nerazjasnjnim odhodom Rostoharja iz Ljubljane. Lahko bi rekli, da je šlo pri tem sporu za dve vprašanji, strokovno in politično. Rostohar je Plemlju nasprotoval, da profesura še ni patentirana kvalifikacija in da je zato potrebno strokovno mnenje tudi za nastavitev profesorjev, ki so že predavali. Dan po četrti seji (24. 12.) je Rostohar pisal predsedniku komisije Majaronu, da se niso držali načela, da je potrebno strokovno mnenje za vsakega docenta in profesorja, ker "je šlo za njih", vztrajal je, da se to načelo uporablja tudi za profesorje. Zato je preklical svojo kandidaturo za slovensko univerzo.

Pravi vzrok njegovega odhoda ni znan. Očitno so bili tudi sestavljalci njegove biografije leta 1957 mnenja, da se umazano perilo opere doma. V njej so njegov odhod v Prago opravičevali s tehničnimi razlogi.

O sporu zaradi strokovnih vprašanj ne bom razpravljal, zanimivo pa je, da sta imela s Plemljem zelo različne poglede na jezik in pomembnost univerze za slovenski narod. Za Plemlja lahko rečemo, da je bolehal za značilnim "jugoslovenstvom" časa po prvi svetovni vojni, ki ga je vneto zagovarjal tudi krog slovenskih izobražencev, kateremu pa so nekateri člani komisije, med njimi dr. Majaron, zelo odločno ugovarjali. Plemlj je zelo vehementno nastopil na četrti seji komisije s posebno spomenico. Najprej je kritiziral predloge s predzadnje seje, češ da hoče docent Rostohar "našemu vseučilišču dati poseben značaj v Jugoslaviji s tem, da bi se obvezalo predavatelje posluževati se pri svojih predavanjih slovenskega narečja". Plemlj je imel slovenščino le za enega izmed dialektov jugoslovanskega jezika. Trdil je, da je pridevek "slovenski" le teritorialna oznaka, poudarjal je "slovensko narečje", zahteval je popolno centralizacijo visokih šol v Jugoslaviji in opustitev vsakega "separatističnega stališča".

Na drugi strani pa bi Rostoharja lahko označili kot "nacionalista" in to v "pozitivnem" pomenu tega pojma. "Grobno različico" nacionalizma moramo seveda obsoditi kot

skrajno negativen pojav, če pa imamo v mislih "Prešernov nacionalizem", ga lahko označimo kot naprednega in potrebnega ne samo določenemu narodu, pač pa vsemu človeštvu. Pri prvi obliki gre za tlačenje "drugačnih" in onemogočanje njihovega udejstvovanja v družbi, pri drugi obliki pa gre za poskus dviga kulturne identitete lastnega naroda, ta proces se odvija v sodelovanju z drugimi narodi, koristi pa celotni družbi.

Da bi pojasnili Rostoharjeve nazore, se moramo vrniti na konec 19. stoletja. Njegov odnos do slovenskega narodnega vprašanja se je izoblikoval že v njegovih dijaških letih. Narodna radikalna taktika, ki jo je v Slovenskem listu zastopal Kobler, je navduševala mladino in prevzela tudi mladega Mihajla. Pred prvo svetovno vojno je sam izjavil, da je "duh Zadruge (ljubljsko literarno in politično društvo, v katerem se je kot srednješolec preizkusil v pesnikovanju, a je to opustil, ko so ga navdušile nove stvari), kjer je vladal Koblerjev vpliv, probudil narodno čustvo in ga razvnel do skrajnih mej fanatičnosti".

Njegovo narodno čustvo in ljubezen do materne jezika je še poglobilo razočaranje, ki ga je doživel na Hrvaškem ob shodu slovenskih in hrvatskih "Nadašev" (Nova Nada, dijaški list, ki je izhajal v Zagrebu). Zahteval je, da naj se v Novi Nadi priobčujajo prispevki slovenskih Nadašev v slovenščini, kot je bilo določeno že na predhodnem shodu v Ljubljani. Hrvati so ga zavrnili, češ da so Slovenci tako ali tako le planinski Hrvati. V to njegovo globoko mladostno rano je leta 1918 dregnil dr. Josip Plemelj.

Zanimivo je, da je od istih Hrvatov prvič slišal tudi za Masaryka in češki realizem. O Masaryku so Hrvati mnogo govorili, toda tako nejasno, da sami sebe niso razumeli. Slovenski visokošolci iz Prage (tudi na Hrvaško so njegove misli prenesli praški študenti - tako kot tudi "balun" v Split - op. a.) so ga z idejami Masarykovega "realizma" seznanili šele leta 1900, ko so priredili v Narodnem domu v Ljubljani dijaški shod. Shod je bil po debatah precej podoben sestanku v Zagrebu, slovenski srednješolci so šli s shoda skrajno nezadovoljni.

Na Dunaju, kamor je prišel študirat, je svoje nazore in poglede na narodnostno vprašanje predstavil društvu Slovenija. V tem društvu so v boju s starejšimi študenti ravno zmagali mlajši, katerim je pripadal tudi Rostohar. Slovenijansko geslo "Vse za svobodo!" so zamenjali z novim: "Iz naroda za narod!" Kasneje je Rostohar širil ideje tega društva v Gradcu, kamor je moral oditi študirat zaradi bolezni. Tu je tudi zaznal nekatere pomanjkljivosti slovenijanskega programa. Po njegovem mnenju socialno demokratična ideja ni bila dovolj jasno izražena. Skupaj z Gregorjem Žerjavom sta dala programu novo vsebino, ki je bila predstavljena javnosti po prvem shodu narodno-radikalnega dijaštva v Trstu l. 1905. Podroben referat tržaškega shoda je izšel v knjižici "Iz naroda za narod". Prva in glavna točka programa se je glasila, da je nacionalizem njegovo izhodišče in cilj.

V manifestu je bilo to mogoče preveč poudarjeno in ta točka je bila bolj posledica mladosti in neizkušenosti. Glavna naloga gibanja je bilo izboljšanje življenjskih pogojev dijaštva. Poleg tega se je že v Trstu dijaštvo izreklo za slovensko univerzo v Ljubljani, pa tudi za splošno, enako in tajno volilno pravico. Na prvo mesto med načeli gibanja lahko postavimo DOSLEDNI DEMOKRATIZEM, ZARADI ČESAR SO TAKO MOČNO POUJARJALI NADSTRANKARSTVO ALI IZVENSTRANKARSTVO, KER JE BILA PO NJIHOVEM RESNIČNA SVOBODA MISLI V STRANKI NEMOGOČA! Bili so izrazito protiklerikalno usmerjeni. Njihova antiklerikalnost je izhajala iz vmešavanja klera v vse dejavnosti družbenega življenja tedanjega časa. Med ta načela lahko prištejemo še skrb za samoizobrazbo in samopomoč (v okviru socialnih nalog gibanja). Gibanje je razvijalo neutrudno obrambno delo, še posebej ko so se polastili vodstva Družbe sv. Cirila in Metoda. Zadali so si nalogo povzdigniti in razširiti ljudsko izobrazbo ter preroditi slovensko inteligenco v duhu absolutnega nacionalizma, poleg

tega so si prizadevali vdihniti inteligenci voljo in moč do delavnosti. Zahtevali so slovensko narodno avtonomijo in priznavali vsakemu narodu pravico lastne zakonodaje in samouprave v vseh kulturnih in narodno gospodarskih zadevah. Razvijali so najtesnejše stike z naprednim dijaštvom drugih jugoslovanskih narodov.

Kot mlad privrženec narodnega radikalizma, si je Rostohar ustvaril svoje življenjsko prepričanje. Kmalu po tržaškem shodu je postal gimnazijski suplent in se ni več aktivno udeleževal v mladinskih krogih. Leta 1907 se je z vso odločnostjo zavezal za ustanovitev slovenskega provizorija na praški univerzi, česar pa slovenska delegacija v parlamentu ni podprla. Pristaš gibanja narodnega radikalizma je ostal tudi še potem, ko je gibanje začelo upadati, njegovi pristaši pa so se razpršili. Vodstvo gibanja se je hotelo politično udeleževati in je zato moralo pristopiti k strankam (Narodno napredni ali Jugoslovanski socialdemokratični). Posamezniki, ki so hoteli ustanoviti svojo stranko, v svojih prizadevanjih niso uspeli. Mogoče je vzrok treba iskati v izrazitem nadstrankarskem stališču struje. Trenja med vodstvom in dijaštvom so še poglobljala nesoglasja ne več enotne struje, velik del dijaštva se je pridružil prepovedovcem. Tako je prenehala obstajati struja liberalne dijaške mladine.

Rostohar je leta 1912 začel izdajati "Napredno misel - časopis za napredno kulturo" (izhajal je kot dvomesečnik). Že v uvodni besedi je ugotavljal, da smo Slovenci nasproti Nemcem v hlapčevskem položaju, gospodarsko in politično. V duševnem oziru pa smo, odkar smo se morali odreči svoji narodni veri in kulturi, hlapci Rima. Slovenske politične boje je označil kot tekmovanje med političnimi strankami, katera med njimi se bo bolj prikupila Nemcem, pri tem svojem glavnem vodilu pa so zanemarjali prave slovenske koristi. S kritiko katoliškega naziranja narodnosti se je zapletel v polemiko z Alešem Ušeničnikom, vendar Rostohar nikoli ni podal svoje definicije naroda in narodnosti.

Ušeničnik je vztrajno branil Mahničovo definicijo naroda. Proti Mahničevemu naziranju o izvoru naroda, po katerem naj bi vsak narod imel svojega Adama (k temu je Rostohar dodal, da menda tudi svojo pramater), je navedel sociološka raziskovanja, ki so dokazovala, da so narodi produkt socialne asimilacije prvotnejših socialnih enot, o katerih ni več zgodovinskih podatkov in je zato znanost izgubila realna tla pri nadaljnji analizi. Nasprotoval je svetopisemski trditvi, da je bil na svetu nekoč en sam jezik (ST). Dokazoval je, da so mnogi jeziki produkt asimilacije šele v srednjem veku.

Nadaljnji konflikt je pomenila objava Rostoharjeve analize narodnosti v Omladini: "Iz spoznanja, da je človek socialno bitje, da je socialnost njegovemu življenju svojstvena, izhaja postulat nravnosti kot princip življenja. Nravnost je regulativ življenja, kot taka nam je najvišje načelo. Nravnost pa ima svoj pravi smisel v socialnem življenju poedincev in njena najmočnejša korenina je ravno narodno čustvo. Narodno čustvo nam je najgloblji in najmočnejši vir nravnega ojačenja in zato stavimo narodnost tudi v praktičnem življenju na prvo mesto in narodne dolžnosti smatramo za najvišje dolžnosti. Mi poudarjamo narodnost ravno zaradi tega, ker hočemo postati v narodu in z narodnostjo nraavno popolni ljudje. Nraavnost in narodnost sta torej v tako ozki zvezi, da ju realno niti ločiti ne moremo: nraavnost in zato tudi narodnost so načela našega življenja. Z narodnostjo se hočemo povzdigniti na višjo stopnjo naše popolnosti. To je smisel našega narodnostnega načela in v tem duhu hočemo prerajati slovensko družbo." Rostohar v istem članku tudi napoveduje, kakšen odgovor bi dala dosledni klerikalec in narodni radikal na vprašanje, kateri princip bi v konfliktu narodno in verskih (in stanovsko ekonomskih) principov žrtvovala. Klerikalcu je verski interes oziroma interes cerkve prvi, temu se podreajo vsi ostali. Narodnemu radikalju je najvišji narodni interes; narodna dolžnost je prva, tej se klanjajo vse ostale. (Za socialnega demokrata je glavni stanovski interes proletariata, vsi ostali interesi so postranski.)

Ušeničnik je v svojem odgovoru v Času Rostoharja najprej obtožil stvari, ki pa je on ni zapisal. Obtožuje ga, da je postavil zmotno misel, kot da bi bil verski interes v nasprotju z narodnim interesom. V tem odgovoru pa Ušeničnik sam priznava primarnost religije v njegovem odnosu do narodnostnega vprašanja, ko pravi, da je religija najbolj vitalni princip prave narodne blaginje. Kdor torej poudarja primaren pomen religije, ta ne zanikuje narodnih interesov, marveč le kaže, kje je narodnim interesom najboljše jamstvo. Nato nadaljuje: "Mi, 'klerikalci', ljubimo narod in ker ga ljubimo, zato mu branimo in mu bomo branili do krvi najdražjo kulturno dediščino, vero, zakaj z vero izgubi naš narod prvi in zadnji temelj svojega bitja. (Očitno nekoliko nerodno izraženo, verjetno je mislil 'z izgubo vere izgubi...' op. a.) Dandanes se pravi vzeti narodu vero, vzeti mu Boga, a brez Boga nima narod nobene opore več v bojih življenja, brez Boga izgubi tudi nravnost, svojo življensko silo in dr. Rostohar sam priznava, da je nravnost socialen postulat in 'princip življenja'. Brez principa življenja, torej tudi ne bo življenja." Rostoharjeva izvajanja Ušeničnik obsoja kot "prazne marnje" in "narodne fraze", ki so ljudstvu do sedaj samo škodile (tudi Plemelj je hotel "preprečiti škodo slovenskemu narodu", op. a.). Najglobji vir nravnega olajšanja po mnenju Ušeničnika ni v narodnem čustvu, temveč v religioznih idejah. Nato dodaja: "Kdor reši religiozni problem negativno, to je, kdor zanika Boga in posmrtnost, temu nihče več ne bo dopedoval, da nima pravice ustvariti si nebes na zemlji, in če ne more do nebes razen preko narodnosti, bo pogazil tudi narodnost."

Ušeničnik poudarja, da je Rostoharjeva teorija o narodu le Nietzschejeva teorija o "nadčloveku", prenesena na narod. Namigoval je, da so tujci, Nemci in Italijani, to "Rostoharjevo filozofijo" osvojili in ravno z njeno pomočjo delajo slovenskemu narodu krvavo krivico. Rostoharjev narodni radikalizem ocenjuje kot nemoralen, nesocialen in protinaroden.

Rostohar je Ušeničnika spodbijal med drugim tudi z navajanjem praktičnih primerov. Kaj bi storila cerkev, če bi zaradi pridiganja v slovenščini Nemci zagrozili, da bodo prestopili k protestantizmu. Povsem naravno bi cerkev po Rostoharju branila svoje cerkvene interese in tako popustila pred nemškimi zahtevami. Cerkveno vprašanje oziroma vprašanje verske krize v sodobnem življenju je v Narodni misli obravnaval dr. Fran Loskot. Vzrok te krize je iskal v institucijah, ki so se razglašale za nespremenljive, nedotakljive in se niso uspele prilagoditi novim znanstvenim ugotovitvam. V narodni misli je Rostohar polemiziral tudi z dr. Leonom Brunčkom o tem, ali lahko narodni radikalec pristopi določeni politični stranki. Brunčko je nasprotno od Rostoharja zagovarjal stališče, da sta si narodni radikalizem in socialna demokracija podobna. Socialna demokracija je pričela po njegovem mnenju nastopati drugače kot pred nekaj desetletji, ko je marksizem v celoti obvladoval njen program in prakso. Zavzema se za družbene reforme in je opustila nekdanjo revolucionarnost.

Duh tedanjega časa je zahteval od vsakega izobraženca, da se izreče tudi o pogledu na jugoslovansko narodno vprašanje. Tudi pri tem izredno zapletenem vprašanju je za Rostoharja ostala temeljna dolžnost programa narodnih radikalov: narodnost je prva dolžnost, njej se klanjajo vse druge. Svoje stališče o jugoslovanskem vprašanju je v Napredni misli objavil že leta 1912, torej pred Ivanom Cankarjem in njegovim predavanjem "Slovenci in Jugoslovani" (12. 4. 1913). Rostohar je zavračal vsak poskus poenotenja jugoslovanskih narodov v eno nedeljivo celoto. Pri tem se je jasno izrazil, kdo bo pri tem največ izgubil. Jugoslovansko edinstvo bi se lahko uresničilo le na en način, tako da en narod asimilira drugega, posamezniki tega naroda sprejmejo jezik drugega in se počutijo kot njegovi člani. S tem asimilirani narod izgubi svojo eksistenco, asimilirajoči pa jo ohrani in okrepi. "In medtem ko smatrajo Srbi, da se jim morajo asimilirati Hrvati in Slovenci, Hrvati, da se jim morajo asimilirati Srbi in Slovenci,

medtem pa Slovenci še sami ne vedo, kaj hočejo z jugoslovanskim edinstvom."

Ocenil je, da lahko med Avstrijo in Srbijo (oziroma balkansko zvezo) nastane res pristrčno razmerje le tedaj, ko bodo južnoslovanski narodi v monarhiji postavljeni na isto pozicijo, na kateri se danes nahajajo Nemci in Madžari, kar pomeni, da je treba uveljaviti popolno enakopravnost narodov, to pa zadeva tudi življenjsko vprašanje monarhije.

Kritično je premišljal tudi o panslavizmu. Brez vsakih ovinkov je povedal, da Slovani od panslavizma zastonj pričakujemo to, po čemer hrepenimo: aktivno vzajemnost in bratstvo med slovanskimi narodi, ki bi se izkazovalo v dejanju in ne le po slovanskih banketih in slavnostih, v kritičnem trenutku pa bi odpovedalo. Zanj je bil panslavizem misel, ki je pretila z nevarnostjo, da bi se vsi Slovani spojili v en narod z enotno kulturo in enotnim kulturnim jezikom. Zapisal je, da je bil direkten izrodek Kollarjevega panslavizma tudi Gajev ilirizem, ki je hotel, da postanejo vsi južni Slovani eden narod, "ilirski". Dokazati je hotel, da je neizpodbitna resnica, da ne obstaja en slovanski narod, ampak obstajajo le slovanski narodi. (Ravno tako velja tudi za jugoslovanski narod.) Zapisal je, da je najprej Slovenec, potem šele Jugoslovan, ker le kot dober Slovenec, je lahko tudi dober Slovan. Vsak izgubljen kos slovenske zemlje, je obenem tudi slovanska izguba. (E. Hemingway bi mogoče dejal, da za celotno človeštvo. op. a.) Kot demokrat in naprednjak, kot Slovenec in kot Slovan je zavračal panslavizem, ki se je v dotedanjih dejanjih izkazal kot notranji sovražnik vsega slovanstva.

Rostohar se je že v tem času postavil na jasno stališče, da kdor žrtvuje narodno kulturo, žrtvuje svoj kulturni jezik in s tem tudi svoj narod. Ker je Ušeničnik razmišljal o tem, kako bi postali Slovenci in Hrvati en narod, ga je Rostohar primerjal s Stankom Vrazom. (Ta čas je prišlo do zbližanja slovenskih in hrvaških klerikalcev, ti so trdili, da Hrvate in Srbe družijo jezik, ta pa Slovence in Hrvate sicer ločuje, povezuje pa jih duševna kultura.) Ob tem je Ušeničnik zastavil še vprašanje, koliko izvodov slovenske znanstvene knjige se med Slovenci proda. Tu lahko opazimo enaka trenja, kot med Rostoharjem in Plemljem leta 1918, tako da lahko sklepamo, da njegov odhod iz Ljubljane in umik v dolgoletno "politično nemo" ni le posledica razhajanj glede strokovnih vprašanj, trdimo lahko celo, da je bil Rostohar v času po prvi svetovni vojni za Slovence in za novonastalo kraljevino preveč napreden in se je zato moral umakniti na Češko.

Oglejmo si še, kako je l. 1913 opisal svoj odhod s shoda "Nadašev" v Zagrebu: "Niti primerne besede nisem našel, tako sem bil presenečen. Imel sem občutek, kakor da me je lastni brat prevaral in izdal sovražniku. Silili so me, naj ostanem še nekaj časa v Zagrebu in predlagali, da skupaj malo pokrokamo. Odšel sem iz Zagreba brez slovesa in mahnil sem jo peš preko Samobora naravnost domov. Šele sedaj sem prav vzljubil svoj materin jezik. Čitati sem začel z veliko vnemo slovenske pisatelje, posebno Levstikov jezik me je zanimal."

VIRI IN LITERATURA:

Napredna misel, časopis za napredno kulturo, 1. letnik, Krško 1912.

Napredna misel, 2. letnik, Praga 1913/14.

Univerza v Ljubljani, Biografije in bibliografije univerzitetnih učiteljev in sodelavcev, Ljubljana 1957.

Metod Mikuž, Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919-1945, v zborniku Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani, Ljubljana 1969.

Vid Pečjak, Poskus zgodovine psihologije na Slovenskem, Zgodovinski časopis 36, 1982, str. 85-94.

Vera Kržišnik - Bukič, Mihajlo Rostohar in "Napredna misel", ZČ 28, 1979, str. 321-346.

Ker nas že priganja čas, se bom le bežno dotaknil treh tem v današnji razpravi:

1.) Masaryk in Slovenci

K povedanemu o vplivu Masarykove filozofske in politične misli na Slovenskem pred prvo svetovno vojno želim dodati le nekaj besed, ki naj poudarijo njen odmev pri nas tudi neposredno pred drugo svetovno vojno.

Tolmači Masarykovih idej v tem obdobju so bili pri nas predvsem ljudje, ki so študirali na Češkem ali so kako drugače, med drugim tudi preko telovadnega društva Sokol, prihajali v tesnejši stik s Čehi in Slovaki ter njihovimi naprednimi nazori. Eden izmed njih je bil nekdanji praški študent, profesor zgodovine v Novem mestu, Janko Jarc, ki je na gimnaziji vodil društvo prijateljev Čehoslovaške in tečaj češkega jezika. To je bilo v letih, ko je Hitler začel uresničevati svoje nasilne osvajalne načrte v Evropi in za prvo žrtev izbral prav Čehoslovaško. Na naših urah češkega jezika smo razpravljali tudi o Masarykovih idejah in o položaju malih narodov, ki jih ogroža nacizem.

Živo mi je še v spominu, kako prizadeto smo jeseni leta 1937 na gimnazijski komemoraciji ob Masarykovi smrti doživljali objavo njegove politične oporoke, ki je poudarjala pomen boja za ohranitev svobode narodov in vrednot evropskega humanizma. Občutek povezanosti z usodo češkega naroda se je še stopnjeval, ko je spomladani leta 1938 Hitler zasedel Avstrijo in so zastave s kljukastim križem zaplapolale tudi na slovenski meji, ter zlasti jeseni leta 1938, ko je prišlo do sramotnega Muenchenskega sporazuma med voditelji Nemčije, Italije, Francije in Anglije, s katerim so Hitlerju priznali pravico, da zasede sudetski del Čehoslovaške. Dejansko so mu odprli pot za okupacijo celotne države, ki se je tudi zgodila spomladi naslednjega leta. Vsakemu mislečemu Slovencu se je vsiljevalo vprašanje, kakšna usoda čaka naš narod? Občutek tesne povezanosti med Čehi in Slovenci se je izražal v geslu: "Zvestoba za zvestobo!" Z njim in s poudarjanjem vseslovenske povezanosti smo tudi mladi v Novem mestu na veliki javni manifestaciji izražali svojo pripravljenost, da se kot prostovoljci pridružimo boju za obrambo češke neodvisnosti, v zavesti, da je boj proti nacizmu tudi naš boj, ker bo slej kot prej tudi naša domovina žrtev nacistične politike. Podobno razpoloženje se je izražalo tudi v drugih predelih Slovenije.

S temi osebnimi spomini sem želel opozoriti na vpliv Masarykovih idej na oblikovanje protifašistične zavesti na Slovenskem v obdobju, ko se je začela rahljati tradicionalna politična razdeljenost na liberalni in klerikalni tabor ter ko je mnogo pomembnejša postajala nova delitev na zagovornike in nasprotnike fašizma. Menim, da ta proces terja več pozornosti raziskovalcev novejše zgodovine, saj se usodna opredelitev do fašizma tudi za nas Slovence ni pričela šele s trenutkom, ko smo sami doživeli fašistično in nacistično okupacijo.

2.) Obžalujem, da se razprava ni dotaknila zanimivega in teoretično poglobljenega prispevka Slavka Splichala: JAVNO MNENJE - TEMELJ ALI PRIVID DEMOKRACIJE?

Prispevek utemeljuje pojem javnosti in javnega mnenja v luči različnih družboslovnih in političnih teorij, hkrati pa opozarja na njihovo zgodovinsko pogojenost s konkretnimi družbenimi okoliščinami. Glede na pomen javnega mnenja v demokratični družbi, pa tudi teoretičnih in empiričnih raziskav tega pojava, želim javno povedati, da smo v Sloveniji ta vprašanja pričeli preučevati že v šestdesetih letih, ko se nikjer v socialističnih deželah - razen na Poljskem - z njimi niso ukvarjali. Tudi pri nas so bili posamezniki prepričani, da v socialistični demokraciji ni mogoče govoriti o javnem mnenju, ker so državljani dobili možnost neposrednega odločanja o javnih zadevah.

Uvedba predmeta "Javno mnenje in množično komuniciranje" na fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani in ustanovitev Centra za raziskovanje javnega mnenja sta pomenili prodor demokratičnih idej v sociološke študije in raziskovanja. Naj omenim, da smo s to pobudo zbudili interes za sodelovanje tudi med češkimi kolegi, zlasti v obdobju t.i. praške pomladi. Le dva meseca pred sovjetsko zasedbo Čehoslovaške, leta 1968 sem imel priložnost predavati o javnem mnenju na Karlovi univerzi v Pragi, na povabilo prof. Klimeša. Srečanja s profesorji in študenti, pa tudi z novinarji, so mi ostala v nepozabnem spominu; pogovarjali smo se o svobodi tiska in o nevzdržnosti družbenih razmer, ki ne upoštevajo demokratičnega javnega mnenja.

Ob koncu poletja so sovjetski tanki poteptali obetajočo praško pomlad. Le teden dni po tem dogodku smo imeli v Ljubljani, ob 20. obletnici sprejema Splošne deklaracije o človekovih pravicah v Združenih narodih, odmeven mednarodni simpozij na temo: Množični mediji in mednarodno sporazumevanje. Simpozij, na katerem je sodelovalo več kot 100 znanstvenikov in raziskovalcev javnega mnenja, novinarjev in drugih delavcev na področju informiranja iz 26 držav, je - med drugim - ostro obsodil nasilno zatiranje svobode tiska in javnega komuniciranja. Na simpoziju so sodelovali eminentni komunikologi iz vsega sveta, npr. Herbert Schiller, Alex Edelstein in William Porter iz ZDA, Dallas W. Smyte iz Kanade, Otto Roegele iz Nemčije, Perti Tihonen in Kaarle Nordenstreng iz Finske, Dinker Rao Mankekar in L. R. Nair iz Indije in mnogi drugi. Sodelovanje z njimi - nadaljuje se do današnjega dne v osebnih in medfakultetnih stikih, pa tudi v okviru Mednarodnega združenja za preučevanje komunikacij (IAMCR) - je prispevalo k razvoju t.i. ljubljanske komunikološke šole in omogočilo slovenskim raziskovalcem mednarodno uveljavitev.

Ker sem že omenil, kako zelo se je preučevanje komunikacij v Sloveniji razlikovalo od stanja v državah t.i. socialističnega tabora, naj omenim še, da smo tudi na področju preučevanja etike šli svojo pot in da smo se zlasti v šetdesetih letih osvobodili utilitarističnega podrejanja etike dnevni politiki in t.i. višjim ciljem socializma. Stanje teoretične misli na tem področju pri nas najbolj nazorno osvetljujeva dve deli: posmrtna izdaja predavanj in člankov dr. Jožeta Potrča "O socialistični etiki in morali" (Založba Obzorja, Maribor, 1972) in temeljno delo dr. Vojana Rusa "Etika in socializem", (Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1985). Obe deli zaslužita pozornost in upoštevanje v današnji, znova aktualni razpravi o etiki, saj ocenjevanje znanstvenih in kulturnih dosežkov v preteklosti ne more biti podrejeno kratkoročnim političnim in ideološkim interesom ožjih strankarskih elit.

3.) Na koncu še kratka opomba k pogosto navajani trditvi ameriškega profesorja Francisa Fukuyame o "koncu zgodovine". Strinjam se s prispevkom na tej okrogli mizi, ki kritično obravnava to sintagmo. Rad bi le dodal, da srečujemo v delih o sodobnih mednarodnih odnosih še ostrejša odklonilna stališča, ki opozarjajo, da prihodnji razvoj človeštva ne bo potekal brez globokih notranjih protislovij, napetosti in pretresov, morda celo katastrof. Samozadovoljstvo evropskega in atlantskega sveta s sedanjo družbeno ureditvijo, kot sklepno točko ideološkega razvoja človeštva in končno obliko vladanja, je izpostavljeno kritiki celo v državah, ki so šampionke te ureditve. Tako npr. tudi znani analitik mednarodnih odnosov in ameriške zunanje politike, profesor Zbigniew Brzezinski, v knjigi "Izven nadzora - globalno vrenje na pragu 21. stoletja" (prevod v izdaji Arah Consulting, Ljubljana, 1995) govori o tem, da se zgodovina ni končala. Meni, da ni izključena niti možnost izbruhov kriz in konfliktov kot posledic ne nadzorovanega in neobvladljivega razvoja, zlasti poglobljanja prepada med bogatim in nerazvitim svetom, ali razočaranja in nemirov znotraj posameznih držav zaradi neizpolnjenih pričakovanj in potreb, ki jih ustvarja sodobna egoistična in hedonistična potrošniška družba, a presegajo realne družbenoekonomske možnosti in omejene naravne

danosti. Na usodne probleme globalnega razvoja in nevarnosti, do katerih lahko vodi nezmožnost demokracije, da ohranja človekovo socialno varnost, avtentičnost njegove osebnosti in naravno dediščino, potrebno za preživetje človeške vrste, opozarjajo tudi drugi avtorji, pisatelji in misleci.

Omenjena razmišljanja o prihodnosti sveta so vsekakor pomembna tudi za našo razpravo o etiki in politiki, saj tej temi ni mogoče odvzeti nacionalne, pa tudi globalne razsežnosti.

Hvala.

Obžalujem, da Igorja Lukšiča ni tu. Opravičujem se zboru, vendar če sem prav razumel njegov prispevek in sicer tezo, ki jo je uvodoma postavil, da se je v NOB zgodilo to, da so nemoralni pozvali moralne in da so te moralne zavedli k upor, bi se s tem ne mogel strinjati. Mogoče bi lahko kdaj drugič to vprašanje odprli kot še nerazčiščeno moralno problematiko. Poznam dela g. Peršina in drugih o morali upora, vendar se mi zdi, da je njihovo mnenje o tem povsem drugačno od tega, kar smo slišali danes.

Masaryk, morala in novi mednarodni sistem

VOJAN RUS

Svetovna filozofija in družboslovje skoraj nista opazila, da pred njunimi očmi nastaja **bistveno novi, boljši svetovni sistem**, v katerem ima **morala** večji delež kot v vseh prejšnjih mednarodnih (medetničnih) sistemih. Ta novi sistem je še zelo **negotov**, je pa realna možnost moralnega obstoja človeštva!

Te nove zveze med moralo in svetovnim sistemom ne morejo dojeti filozofije, ki iluzionistično pričakujejo, da naj bi morala uresničila absolutno harmonijo in odstranila vsa nasprotja z absolutno vladavino kakšne abstrakcije (kot je čisti um ali vsemočni nagon ali hajdegerjevska čista bit).

Bistvene novosti v novem svetovnem sistemu pa lahko dojame samo realna antropološka etika, ki moralo dojame kot neprestano ustvarjalno vrednostno preraščanje vedno novih in nikoli ugaslih nasprotij v človeštvu. Nastajajoči novi svetovni sistem ni in nikoli ne bo absolutno harmonično uresničenje dobrega, je pa v novem sistemu bistveno več dobrega kot v vseh prejšnjih medetničnih sistemih, kot so bili: moderni kolonializem, stari rimski imperij, ruski imperij, avstroogrsko cesarstvo, turško cesarstvo in drugi.

Najboljše teoretične osnove in projekcije za novi mednarodni sistem je izdelal Masaryk. Je tudi najzaslužnejši za njegove začetne uresničitve po prvi svetovni vojni z demontažo velikih centralističnih držav, kot so bile cesarska Avstroogrška, kajzerjeva Nemčija, carska Rusija in sultanska Turčija. Na mestu teh razpadlih kolosov je nastala že po letu 1918 vrsta držav malih osvobojenih evropskih narodov.

S svojo teorijo naroda je Masaryk prerasel nekatere največje teoretike, kot so Hegel, Marx in Engels. Le-ti so nedialektično delili narode na "zgodovinske", ki bodo živeli, in "nezgodovinske", ki se bodo utopili v prvih. Izginitvi naj bi bili zapisani zlasti mali slovanski narodi.

Zgodovina je že popolnoma demantirala to teorijo in povsem potrdila Masarykovo koncepcijo, da so vsi narodi naravno-zgodovinsko nastali družbeni organizmi, da so vsi narodi zato temeljne enote novega mednarodnega sistema, ki pa mora še posebej zaščititi male narode, ter da se v novem svetovnem sistemu neposredno in nujno dopolnjujejo notranja in mednarodna demokracija, moralnost in socialnost.

Ta Masarykova predvidevanja je v precejšnji meri izpolnil po drugi svetovni vojni nastajajoči mednarodni sistem. Ta je velik zgodovinski napredek, kar dokazujejo naslednja dejstva: skoraj vsi narodi sveta so sedaj postali iz objektov subjekti novega sistema, potem ko so se osvobodili vseh velikih totalitarizmov; OZN kot glavna svetovna organizacija novega sistema združuje 185 članic z vseh kontinentov, kar je ogromen napredek v primerjavi z nedonošenčkom Društvom narodov po prvi vojni; niti v eni večji državi ne vlada več totalitarno-militaristični sistem in v večini držav sveta so pluralistični sistemi, vse večje države vodijo miroljubno politiko in že petdeset let ni bilo vojne med njimi. Takega razdobja svetovna zgodovina ne pomni!

Bistvena opora začetkov tega novega sistema so **nove socialne, demokratične in moralne kvalitete**, ki so po Masaryku nujne za graditev novega sistema.

Vse velike države so spoznale, da je klasična politika sile in okupacije drugih narodov anahronizem in da je zanje višja vrednota svetovni mir, saj bi bile v tretji nuklearno-raketni vojni najverjetneje uničene prav velike države. Tako razumno doje-

manje in oblikovanje lastnih interesov pa je prav element nove mednarodne morale.

Podoben razumen in moralen zgodovinski korak je bila deloma prostovoljna demontaža velikih kolonialnih imperijev od njihovih matic (te pa so bile k temu delno tudi prisiljene). Po drugi svetovni vojni se je lahko Zahodna Evropa, ker se je osvobodila svojih imperialnih struktur in ambicij, bistveno bolj posvetila humanim potrebam vseh svojih prebivalcev. S tem je Evropa postala prav tak steber novega svetovnega sistema, kot ga je vizionarsko predvidel Masaryk! Vse dežele zahodne in severne Evrope so v drugi polovici 20. stoletja uresničevale napredno socialno tržno gospodarstvo, napredno pravno in socialno državo, relativni socialni mir, uspešen gospodarski razvoj in 50 let neskaljenega popolnega miru med državami, česar zgodovina Evrope ne pomni.

To je povsem potrdilo Masarykovo in evangelsko misel, da morala ni abstraktni ideal popolnosti, ampak zelo močan dejavnik socialne in gospodarske uspešnosti.

Masarykova predvidevanja o povezavi morale in politike se uresničujejo tudi v naslednjem: temelji novega svetovnega sistema se krepijo, ker v te temelje sindikati, socialdemokratske in ženske organizacije vključujejo znatne dele najširših slojev človeštva kot samostojne subjekte in ker se je največja religiozna organizacija, katoliška cerkev, z Vatikanskim koncilom odmaknila od tesne povezanosti z desnimi strukturami in se približala realnim potrebam človeštva.

Novi, še zelo začetni svetovni sistem je bolj human in moralen kot vsi prejšnji sistemi. Vendar je od njih veliko bolj labilen in rušljiv. V sodobnem človeštvu so siloviti produkcijski ognjeniki in taki nekontrolirani gigantski gospodarski, vojaški, policijski, medijski in politični monopoli, ki se vsak trenutek lahko iztrgajo nadzoru in začnejo rušiti šele nastajajoči sistem.

Če bi se zraven tega še krepile retrogradne težnje nekaterih evropskih politikov, ki zapuščajo nova načela, ki oživljajo fašizem in nacionalizem, ki so hoteli sankcionirati agresijo na tleh bivše Jugoslavije kot končno politično rešitev in ki izrazito diskriminirajo malo Slovenijo pri vstopu v Evropsko unijo - bi se novi mednarodni sistem začel rušiti prav na tleh Evrope.

Kot predsednik Pripravljalnega odbora se najiskrenejše zahvaljujem vsem sodelujočim na tem simpoziju.

Prepričan sem, da je ta simpozij **velika obogatitev** za našo znanost in družbo, da je nekaj **izrazito novega**, da smo vsi sodelujoči na simpoziju veliko pridobili in da bomo naši deželi s tem načinom dela vedno izrazito koristili. Ne vemo še, kako bomo sprejeti, smo pa na razpolago prav vsem ne glede na politično in nazorsko pripadnost.

Če objektivno pogledam, brez vsakega povečevanja prisotnih, nisem v zadnjih 30 letih niti v Sloveniji niti v nekdanji Jugoslaviji doživel tako uspešne interdisciplinarnih razprav, kot je bila naša.

Že ta razprava v polni meri dokazuje, kako plodna je usmeritev našega društva na **vsebinsko sodelovanje družbenih in humanističnih ved**, zlasti ker to sodelovanje v sodobni družbi, in tudi v Sloveniji, vse bolj kopni zaradi vse ožje specializacije in celo drobitve, fragmentarizacije društvenih in humanističnih ved. S tem, kar smo danes uresničili in kar bomo v bodoče uresničevali z vsebinskim sodelovanjem družbeno-humanističnih ved, zapolnjujemo veliko praznino slovenskih družbenih in humanističnih ved.

Zato bomo šli krepko naprej v tej smeri. To pa je ista metodološka smer, kot je bila Masarykova. Masaryk je povezoval filozofsko antropologijo, vso filozofijo,

sociologijo, psihologijo, politologijo, religiologijo, pedagogiko, teorijo kulture in družbeno prakso kot še nihče med vsemi dosedanjimi znanstveniki in filozofi.

Mislím, da ne bom prav nič pretiraval in ne bom neobjektiven s tole primerjavo: če bi slovenska televizija slovenski publiki prenašala hkrati našo razpravo in razpravo v slovenskem parlamentu, bi se verjetno večina strinjala, da je bila naša razprava na nekoliko višji ravni, kot je navadno v parlamentu; že to bi bil očitén dokaz naše življenjske utemeljenosti.

Tu smo se zbrali ne samo kvalitetni, ampak tudi pošteni znanstveniki, tisti, ki prav nikoli nismo bili apologeti nobene dnevne politike. Seveda nismo pošteni samo mi tukaj, smo pa pošteni vsi, ki smo tukaj. Kot taki smo lahko skromen, vendar nujen stalen korektiv dnevne politike in glavni nosilec in inspirator že skoraj povsem zrušene **avtonomije** slovenskega družboslovja in filozofije. Če bomo vztrajali v tej smeri, bomo morda vsaj nekoliko konstruktívno pomagali v naslednji 60-70-letni težki normalizaciji slovenske družbe, duhovnosti, znanosti in politike.

Naš glavni cilj pa je, kot rečeno, preučevanje celotne družbene konkretности s sistematičnimi komparacijami in sintezami dognanj vseh družbenih in humanističnih ved. Želimo biti (in smo trenutno edino) slovensko znanstveno društvo za sodelovanje družbenih in humanističnih ved.

Gotovo smo bili že danes vsi prisotni obogateni s tem, da smo si medsebojno posredovali izvirne izsledke različnih družbeno-humanističnih ved o isti tematiki: o sodobni morali in etiki.

Očitno je: če bomo vse naše razprave na tem simpoziju zbrali v tiskan zbornik, se bodo učitelji, znanstveniki, politiki in študentje, ki se zanimajo za etiko v sodobni družbi in šolstvu, iz tega zbornika lahko veliko naučili, saj v Sloveniji nikoli ni bilo niti približno povedano o sodobni etiki toliko kvalitetnega in celovitega, kot v naši današnji razpravi.

Kot vidim, se strinjate, da predložimo izdajo tega zbornika ministrstvoma za znanost, šolstvo in kulturo in Znanstvenemu inštitutu filozofske fakultete, ker bo to nadvse koristen priročnik (in seveda ne obvezen učbenik).

manje in oblikovanje lastnih interesov pa je prav element nove mednarodne morale.

Podoben razumen in moralen zgodovinski korak je bila deloma prostovoljna demontaža velikih kolonialnih imperijev od njihovih matic (te pa so bile k temu delno tudi prisiljene). Po drugi svetovni vojni se je lahko Zahodna Evropa, ker se je osvobodila svojih imperialnih struktur in ambicij, bistveno bolj posvetila humanim potrebam vseh svojih prebivalcev. S tem je Evropa postala prav tak steber novega svetovnega sistema, kot ga je vizionarsko predvidel Masaryk! Vse dežele zahodne in severne Evrope so v drugi polovici 20. stoletja uresničevale napredno socialno tržno gospodarstvo, napredno pravno in socialno državo, relativni socialni mir, uspešen gospodarski razvoj in 50 let neskaljenega popolnega miru med državami, česar zgodovina Evrope ne pomni.

To je povsem potrdilo Masarykovo in evangelsko misel, da morala ni abstraktni ideal popolnosti, ampak zelo močan dejavnik socialne in gospodarske uspešnosti.

Masarykova predvidevanja o povezavi morale in politike se uresničujejo tudi v naslednjem: temelji novega svetovnega sistema se krepijo, ker v te temelje sindikati, socialdemokratske in ženske organizacije vključujejo znatne dele najširših slojev človeštva kot samostojne subjekte in ker se je največja religiozna organizacija, katoliška cerkev, z Vatikanskim koncilom odmaknila od tesne povezanosti z desnimi strukturami in se približala realnim potrebam človeštva.

Novi, še zelo začetni svetovni sistem je bolj human in moralen kot vsi prejšnji sistemi. Vendar je od njih veliko bolj labilen in rušljiv. V sodobnem človeštvu so siloviti produkcijski ognjeniki in taki nekontrolirani gigantski gospodarski, vojaški, policijski, medijski in politični monopoli, ki se vsak trenutek lahko iztrgajo nadzoru in začnejo rušiti šele nastajajoči sistem.

Če bi se zraven tega še krepile retrogradne težnje nekaterih evropskih politikov, ki zapuščajo nova načela, ki oživljajo fašizem in nacionalizem, ki so hoteli sankcionirati agresijo na tleh bivše Jugoslavije kot končno politično rešitev in ki izrazito diskriminirajo malo Slovenijo pri vstopu v Evropsko unijo - bi se novi mednarodni sistem začel rušiti prav na tleh Evrope.

Kot predsednik Pripravljalnega odbora se najiskrenejše zahvaljujem vsem sodelujočim na tem simpoziju.

Prepričan sem, da je ta simpozij **velika obogatitev** za našo znanost in družbo, da je nekaj **izrazito novega**, da smo vsi sodelujoči na simpoziju veliko pridobili in da bomo naši deželi s tem načinom dela vedno izrazito koristili. Ne vemo še, kako bomo sprejeti, smo pa na razpolago prav vsem ne glede na politično in nazorsko pripadnost.

Če objektivno pogledam, brez vsakega poveličevanja prisotnih, nisem v zadnjih 30 letih niti v Sloveniji niti v nekdanji Jugoslaviji doživel tako uspešne interdisciplinarne razprave, kot je bila naša.

Že ta razprava v polni meri dokazuje, kako plodna je usmeritev našega društva na **vsebinsko sodelovanje družbenih in humanističnih ved**, zlasti ker to sodelovanje v sodobni družbi, in tudi v Sloveniji, vse bolj kopni zaradi vse ožje specializacije in celo drobitve, fragmentarizacije društvenih in humanističnih ved. S tem, kar smo danes uresničili in kar bomo v bodoče uresničevali z vsebinskim sodelovanjem družbeno-humanističnih ved, zapolnujemo veliko praznino slovenskih družbenih in humanističnih ved.

Zato bomo šli krepko naprej v tej smeri. To pa je ista metodološka smer, kot je bila Masarykova. Masaryk je povezoval filozofsko antropologijo, vso filozofijo,

sociologijo, psihologijo, politologijo, religiologijo, pedagogiko, teorijo kulture in družbeno prakso kot še nihče med vsemi dosedanjimi znanstveniki in filozofi.

Mislím, da ne bom prav nič pretiraval in ne bom neobjektiven s tole primerjavo: če bi slovenska televizija slovenski publiki prenašala hkrati našo razpravo in razpravo v slovenskem parlamentu, bi se verjetno večina strinjala, da je bila naša razprava na nekoliko višji ravni, kot je navadno v parlamentu; že to bi bil očitén dokaz naše življenjske utemeljenosti.

Tu smo se zbrali ne samo kvalitetni, ampak tudi pošténi znanstveniki, tisti, ki prav nikoli nismo bili apologeti nobene dnevne politike. Seveda nismo pošténi samo mi tukaj, smo pa pošténi vsi, ki smo tukaj. Kot taki smo lahko skromen, vendar nujen stalen korektiv dnevne politike in glavni nosilec in inspirator že skoraj povsem zrušene **avtonomije** slovenskega družboslovja in filozofije. Če bomo vztrajali v tej smeri, bomo morda vsaj nekoliko konstruktívno pomagali v naslednji 60-70-letni težki normalizaciji slovenske družbe, duhovnosti, znanosti in politike.

Naš glavni cilj pa je, kot rečeno, preučevanje celotne družbene konkretности s sistematičnimi komparacijami in sintezami dognanj vseh družbenih in humanističnih ved. Želimo biti (in smo trenutno edino) slovensko znanstveno društvo za sodelovanje družbenih in humanističnih ved.

Gotovo smo bili že danes vsi prisotni obogateni s tem, da smo si medsebojno posredovali izvirne izsledke različnih družbeno-humanističnih ved o isti tematiki: o sodobni morali in etiki.

Očitno je: če bomo vse naše razprave na tem simpoziju zbrali v tiskan zbornik, se bodo učitelji, znanstveniki, politiki in študentje, ki se zanimajo za etiko v sodobni družbi in šolstvu, iz tega zbornika lahko veliko naučili, saj v Sloveniji nikoli ni bilo niti približno povedano o sodobni etiki toliko kvalitetnega in celovitega, kot v naši današnji razpravi.

Kot vidim, se strinjate, da predložimo izdajo tega zbornika ministrstvoma za znanost, šolstvo in kulturo in Znanstvenemu inštitutu filozofske fakultete, ker bo to nadvse koristen priročnik (in seveda ne obvezen učbenik).

Samopodoba mladostnikov v različnih kulturah in narodih

DARJA KOBAL-PALČIČ, JANEK MUSEK

POVZETEK

Članek obravnava samopodobo mladostnikov različnih nacionalnosti in različnih kultur. V teoretičnem delu osvetljuje kognitivno-psihološke razlage samopodobe oseb iz takoimenovane vzhodnjaške in zahodnjaške kulture. Mednacionalnih razlik pa se dotika skozi spoznanja ameriških in britanskih avtorjev. V empiričnem delu preučuje samopodobo slovenskih in francoskih mladostnikov z različno učno uspešnostjo. Pri tem izhaja iz predpostavke, da je samopodoba odvisna tako od razlik v nacionalnosti, kot od razlik v učni uspešnosti. Učna uspešnost pa se odraža tako skozi individualne, kot tudi mednacionalne razlike med osebami. Rezultati kažejo, da imajo francoski preizkušanci v splošnem bolj izražena določena področja samopodobe, zlasti tisto, ki se nanaša na področje verbalnih sposobnosti, akademske samopodobe, odnosov do vrstnikov istega spola itd. Nasprotno pa imajo slovenski preizkušanci višjo samopodobo na področju reševanja problemov in ustvarjalnosti.

ABSTRACT

THE SELF-IMAGE OF YOUNG PEOPLE IN VARIOUS CULTURES

This article investigates the self-image of young people of various nationalities and cultures. The theoretical part sheds light on cognitive and psychological explanations of self-image among people from Asian and Western European cultures. It explores international differences through findings made by American and British researchers. In the empirical part it studies the self-image of young Slovene and French people with different school results. It starts from the assumption that self-image depends on differences in nationality as well as school results. School results are reflected in individual differences as well as national differences among people. The results show that French study cases in general have more defined areas of self-image, especially that which relates to the area of verbal abilities, academic self-image, relationship towards peers of the same sex, etc. In contrast, the Slovene study cases have a higher self-image in the area of resolving problems and creativity.

prvine, s pomočjo katerih bo lahko ohranjal svoje mesto v njej.

Na podlagi Tajflove in Turnerjeve teorije so Robinson, Tayler in Piolat oblikovali dve hipotezi o strategijah ohranjanja pozitivne socialne identitete v šolski situaciji. V prvi hipotezi so predpostavljali, da grozi učencem z nizko učno uspešnostjo nižja socialna identiteta, kot jo imajo učenci z visoko učno uspešnostjo. Spriče težnje po ohranjanju pozitivne socialne identitete pa neuspešni učenci oblikujejo nasprotna stališča do učne uspešnosti in namesto prizadevanja za uspeh vrednotijo netekmovalnost, neprizadevnost za učni uspeh in brezbriznost do šolskih ocen. Lahko pa poiščejo druge ožje skupine, v katerih lažje prepoznajo svoje mesto. Nekateri učenci oblikujejo kar obe strategiji za ohranjanje pozitivne socialne identitete. V drugi hipotezi - ki so jo oblikovali kot posledico prve hipoteze - pa so domnevali, da učenci z nizko učno uspešnostjo razvrednotijo pozitivni pomen uspeha v šoli in iščejo negativne učinke, ki naj bi jih povzročala učna uspešnost.

V raziskavo so avtorji zajeli 196 francoskih učencev in 3000 angleških učencev v starosti od 11 do 14 let. Glede na učno uspešnost so jih razdelili na skupino z visokim učnim uspehom in na skupino z nizkim učnim uspehom. Preizkušanci so odgovarjali na vprašalnik samozaznave - *Perception of self*, vprašalnik, ki meri pričakovanja v zvezi s samim seboj - *Aspirations of self*, vprašalnik šolskega učenja - *School learning*, vprašalnik stališč, vedenja in prepričanj - *Attitudes, behaviour, beliefs*, vprašalnik vrednot - *Values* in vprašalnik sebstva - *Self*, ki so jih sestavili avtorji ter ocenjevali trditve na Rosenbergovih lestvicah samospoštovanja. Rezultati so pokazali nekatere statistično pomembne razlike med učenci z nizko učno uspešnostjo in učenci z visoko učno uspešnostjo tudi glede na njihovo nacionalnost. Izkazalo se je, da so francoski učenci bolj uspešni, imajo višje samospoštovanje, bolj zaupajo sami vase in so bolj zadovoljni s seboj kot njihovi angleški vrstniki. Tudi učenci, ki imajo nižji učni uspeh, ohranijo visoko samospoštovanje, samozaupanje in v splošnem niso nezadovoljni s šolskim sistemom. Najnižje vrednosti so avtorji dobili na vzorcu angleških učencev z nizkim učnim uspehom.

Raziskovalci domnevajo, da je iskati razloge za višje vrednosti francoskih preizkušancev v kulturnih normah, ki veljajo tako znotraj šole, kot na drugih področjih mladostnikovega udejstvovanja. Menijo, da francoski izobraževalni sistem omogoča tudi nižje uspešnim učencem, da ohranijo pozitivno socialno identiteto znotraj šolskega sistema, v katerem se izobražujejo. Predpostavljajo, da so ti učni programi sestavljeni tako, da omogočajo slehernemu učencu, da zadovoljivo udejanji svoje potenciale. Vzrokov za nižji uspeh zato učenci ne pripisujejo zunanji dejavnikom (šolskemu programu, učiteljem itd.), temveč sebi: oni sami se morajo bolj naučiti, biti bolj pozorni med poukom itd. Francoski učni program torej spodbuja učenčevo prizadevnost, težnjo po uspešnosti in mu omogoča vzpostavljanje višjih pričakovanj do samega sebe. Zdi se, da nižjega učnega uspeha učenec ne razume kot "stigma", saj mu institucionalno izobraževanje omogoči, da lahko z večjo prizadevnostjo doseže svojo dejansko raven uspeha. Nasprotno pa njihovi angleški manj uspešni vrstniki spriče bolj rigoroznega šolskega sistema, ta sistem in šolsko okolje odklanjajo ter iščejo druge skupine, v katerih bodo bolj zaželeni. Zato je med angleškimi manj uspešnimi učenci več deviantnega vedenja kot med francoskimi manj uspešnimi učenci.

Namen naše raziskave je ugotoviti strukturo samopodobe pri skupinah slovenskih in francoskih mladostnikov ter osvetliti morebitne medkulturne razlike v njihovih samopodobah.

METODOLOGIJA

Hipoteze. Postavili smo ničelno hipotezo: H1. Glede na nacionalnost preizkušancev ni statistično pomembnih razlik v stopnji izraženosti posameznih področij samopodobe.

Raziskovalni načrt. Raziskavo smo zasnovali kot klasično empirično raziskovanje, kjer smo obdelali podatke z ustreznimi analizami variance in drugimi statističnimi metodami ter kot multivariantno raziskovanje, pri čemer smo uporabili diskriminantne analize.

Vzorec. Pri raziskavi je sodelovalo 230 preizkušancev. V prvi skupini je bilo 169 ljubljanskih srednješolcev s treh ljubljanskih gimnazij, od tega 88 fantov in 73 deklet (8 preizkušancev ni navedlo spola), v starosti 16 let (16 preizkušancev), 17 let (134 preizkušancev) in 18 let (9 preizkušancev) (10 preizkušancev ni navedlo svoje starosti). Drugo skupino pa je sestavljalo 61 francoskih srednješolcev z enega strasbourskega liceja, povprečne starosti 16 let, od tega 18 fantov in 43 deklet. Preizkušanci so se med seboj razlikovali tudi po socialnoekonomskem statusu in učni uspešnosti.

V času preizkušanja so vsi učenci obiskovali tretji letnik gimnazije.

Instrumentarij.

(1) **SDQ III. - VPRAŠALNIK SAMOPODOBE ZA ADOLESCENTE** (Marsh, O'Neill (1984)) obsega 136 postavk in meri 13 vidikov samopodobe: matematične sposobnosti (SDQ1), verbalno izražanje (SDQ2), akademsko samopodobo (SDQ3), reševanje problemov in ustvarjalnost (SDQ4), telesne sposobnosti in šport (SDQ5), zunanji videz (SDQ6), odnose z vrstniki istega spola (SDQ7), odnose z vrstniki nasprotnega spola (SDQ8), odnose s starši (SDQ9), religijo (SDQ10), iskrenost in zanesljivost (SDQ11), emocionalno stabilnost in varnost (SDQ12) ter splošno samopodobo (SDQ13);

(2) Skrajšana različica **OBOP - OMNI-BERKELEYEVEGA OSEBNOSTNEGA PROFILA** (Harary, 1991) meri notranjo in zunanjo samooceno 5 osebnostnih slogov: ekspresivnega sloga (OR, OR2), medosebnega sloga (ZE, ZE2), delovnega sloga (RU, RU2), čustvenega sloga (RD, RD2) in intelektualnega sloga (MD, MD2);

(3) Preizkušanci so izpolnjevali tudi splošni vprašalnik, s katerim smo ugotavljali njihove splošne podatke.

Postopek. Zbiranje podatkov je potekalo skupinsko, za slovenski vzorec februarja 1993, za francoski vzorec pa februarja 1994. Anonimnost preizkušancev je bila zagotovljena. Podatki so bili računalniško obdelani s statističnima programoma CSS in SPSS.

PRIKAZ IN OPIS REZULTATOV

Tabela 1 prikazuje osnovne statistične podatke celotnega vzorca preizkušancev v vseh spremenljivkah.

Distribucija odgovorov preizkušancev na posamezna področja apliciranih vprašalnikov je normalna. Rahla odstopanja je zaznati le na področju religioznega vidika samopodobe (SDQ 10), zato nadaljnje statistične parametrične analize niso vprašljive.

Tabela 1: OSNOVNI STATISTIČNI PODATKI VSEH PREIZKUŠANCEV ZA VSE SPREMENLJIVKE

Spremenljivke	Aritmet. sredina	Standar. deviacija	Minimum	Maximum	Število oseb	Sploščenost	Asimetrija
RD2	19,69	5,06	7,00	35,00	207	,41	,39
RD	20,04	5,58	7,00	35,00	210	-,40	,02
RZ2	23,00	4,50	12,00	35,00	203	-,07	,09
RU	23,04	4,34	10,00	35,00	216	-,13	-,07
OR2	23,20	4,98	11,00	35,00	213	-,31	-,08
MD2	23,58	4,19	13,00	35,00	205	-,09	,11
OR	23,73	4,77	10,00	35,00	215	-,06	-,26
ZE2	24,17	4,16	14,00	35,00	209	,10	,37
MD	24,57	4,37	12,00	35,00	212	-,29	-,12
ZE	24,57	4,04	13,00	35,00	215	,08	-,16
SDQ10	24,95	19,19	1,00	67,00	222	-1,04	,42
SDQ1	33,96	9,68	9,00	57,00	223	-,50	-,03
SDQ12	38,06	9,71	14,00	60,00	221	-,39	-,27
SDQ6	38,55	8,55	12,00	58,00	218	,15	-,38
SDQ3	38,59	7,74	18,00	60,00	219	-,09	-,08
SDQ2	39,48	7,77	18,00	60,00	221	-,28	-,18
SDQ4	41,20	6,59	23,00	60,00	220	,28	-,04
SDQ8	41,44	9,28	15,00	60,00	220	-,61	-,23
SDQ9	42,27	8,22	17,00	58,00	220	-,10	-,43
SDQ7	43,55	8,22	18,00	59,00	220	,25	-,55
SDQ5	44,39	10,85	18,00	60,00	220	-,77	-,45
SDQ13	50,39	9,58	18,00	72,00	218	,47	-,50
SDQ11	51,01	7,97	27,00	69,00	218	,08	-,41

Legenda:

Samoocenjevanje na osebnostnem vprašalniku OBOP	
OR ekspresivni slog pri notranjem samoocenjevanju	OR1 ekspresivni slog pri zunanjem samoocenjevanju
ZE medosebni slog pri notranjem samoocenjevanju	ZE1 medosebni slog pri zunanjem samoocenjevanju
RU delovni slog pri notranjem samoocenjevanju	RU1 delovni slog pri zunanjem samoocenjevanju
RD čustveni slog pri notranjem samoocenjevanju	RD1 čustveni slog pri zunanjem samoocenjevanju
MD intelektualni slog pri notranjem samoocenjevanju	MD1 intelektualni slog pri zunanjem samoocenjevanju
Področja samopodobe na vprašalniku SDQ III	
SDQ1 matematične sposobnosti	SDQ8 odnosi z vrstniki nasprotnega spola
SDQ2 verbalne sposobnosti	SDQ9 odnosi s starši
SDQ3 akademska samopodoba	SDQ10 religija
SDQ4 reševanje problemov in ustvarjalnost	SDQ11 iskrenost in zanesljivost
SDQ5 telesne sposobnosti in šport	SDQ12 emocionalna stabilnost in varnost
SDQ6 zunanji videz	SDQ13 splošna samopodoba
SDQ7 odnosi z vrstniki istega spola	

Tabela 2 prikazuje vrednosti multivariantnih testov pomembnosti. Vrednosti Pillaisovega testa (0,5305), Hotellingovega testa (1,1299) in Wilksove lambde (0,4695) kažejo, da se spremenljivke statistično pomembno razlikujejo glede na nacionalnost (nivo pomembnosti je manjši od 0.05).

Tabela 2: MULTIVARIANTNI TESTI POMEMBNOСТИ (S = 1, M = 14 1/2, N = 60 1/2)

Ime testa	Vrednosti	Eksak.F	Hipt.DF	Napaka DF	Nivo pom.
Pillais	,53050	4,48331	31,00	123,00	,000
Hotellings	1,12994	4,48331	31,00	123,00	,000
Wilks	,46950	4,48331	31,00	123,00	,000
Roys	,53050				

Tabela 3 sumarno prikazuje rezultate analiz variance glede na nacionalnost preizkušancev pri posameznih spremenljivkah - osebnostnih slogih na vprašalniku OBOP in področjih samopodobe na vprašalniku SDQ III.

Tabela 3: SUMARNI PRIKAZ REZULTATOV ANALIZ VARIANCE GLEDE NA NACIONALNOST PREIZKUŠANCEV PRI POSAMEZNIH SPREMENLJIVKAH: OSEBNOSTNIH STILIH NA VPRAŠALNIKU OBOP, PODROČJIH SAMOPODOBE NA VPRAŠALNIKU SDQ III, SAMOSPOŠTOVANJU NA LESTVICI SS IN UČNI USPEŠNOSTI

Spremenljivke	Srednji kvadrat	Napaka	F-test	Nivo pomembnosti
OR	1.30	23.8246	.05445	.815783
ZE	7.32	16.7297	.43783	.509074
RU	226.53	16.7375	13.53403	.000315*
RD	80.39	32.1952	2.49687	.115943
MD	3.51	18.6476	.18844	.664771
OR2	9.08	26.4583	.34324	.558745
ZE2	.19	17.0443	.01086	.917107
RZ2	81.31	18.7723	4.33137	.038924*
RD2	21.82	27.6279	.78989	.375396
MD2	12.38	17.1211	.72312	.396326
SDQ1	11.91	92.9313	.12818	.720771
SDQ2	1825.68	44.5586	40.97262	.000000*
SDQ3	1078.09	51.5779	20.90212	.000009*
SDQ4	308.69	45.2112	6.82773	.009785*
SDQ5	240.04	112.8823	2.12647	.146630
SDQ6	144.94	70.0774	2.06829	.152239
SDQ7	1178.85	62.0085	19.01104	.000023*
SDQ8	190.23	90.2115	2.10871	.148316
SDQ9	572.15	67.2499	8.50778	.004017*
SDQ10	10063.53	305.8072	32.90810	.000000*
SDQ11	386.21	60.3575	6.39875	.012335*
SDQ12	7.29	100.3080	.07272	.787750
SDQ13	1202.17	94.0214	12.78613	.000456*

* razlika med nacionalnima skupinama je statistično pomembna
+ težnja k statistično pomembni razliki med skupinama

Na osebnotnem vprašalniku OBOP sta statistično pomembni razliki glede na nacionalnost preizkušancev na področjih **notranje in zunanje samoocene delovnega sloga**. Pri slovenskih mladostnikih je ta slog bolj izražen. Na vprašalniku samopodobe SDQ III so statistično pomembne razlike glede na nacionalnost preizkušancev na naslednjih razsežnostih:

- stopnje izraženosti **verbalnega izražanja (SDQ 2), akademske samopodobe (SDQ 3), odnosa do istega spola (SDQ 7), odnosov s starši (SDQ 9), religije (SDQ 10), iskrenosti in zanesljivosti (SDQ 11)** ter **splošne samopodobe (SDQ 13)** so pri francoskih preizkušancih višje;

- stopnja izraženosti **reševanja problemov in ustvarjalnosti (SDQ 4)** je pri slovenskih preizkušancih višja.

Tabela 4 prikazuje rezultate diskriminantne analize, ki smo jo izvedli na vzorcu slovenskih in francoskih preizkušancev. Zaradi manjkajočih podatkov je statistični program SPSS upošteval 159 primerov, in ne 230 (106 slovenskih preizkušancev in 53 francoskih preizkušancev). Glede na to, da imamo dve skupini preizkušancev (slovensko in francosko skupino), smo dobili eno samo diskriminantno funkcijo.

Tabela 4: REZULTATI KANONIČNE DISKRIMINANTNE FUNKCIJE NACIONALNOSTI

Funkcija	Lastne vrednosti	% variance	Kumul. %	Kanonična korelacija	Po funkc.	Wilks. lambda	Hi-kvadrat	Nivo pomemb.
					0	,293624	173,402	31
1	2,4057	100,00	100,00	,8405				,0000

Rezultati diskriminantne funkcije nacionalnosti kažejo, da se skupini slovenskih in francoskih preizkušancev pomembno razlikujeta glede na spremenljivke samopodobe, samospoštovanja in učne uspešnosti preizkušancev. Koeficient kanonične korelacije znaša 0,8405, Wilksova lambda pa 0,2936, kar pomeni, da je koeficient kanonične korelacije statistično pomemben (nivo pomembnosti je 0,0000). V nadaljevanju bomo ugotavljali strukturo diskriminantne funkcije nacionalnosti.

Tabela 5 prikazuje koeficiente standardizirane kanonične diskriminantne funkcije. Na podlagi te tabele lahko ugotovimo, kako je diskriminantna funkcija strukturirana oziroma kako je povezana s posameznimi spremenljivkami, ki jih analiziramo. Vidimo, da so korelacije - ne glede na predznak - precej raznolike. Diskriminantna funkcija nacionalnosti najbolj korelira s spremenljivko SDQ 2 (pozitivna korelacija), nato pa s spremenljivko SDQ 4 (negativna korelacija). Najnižje je s funkcijo nacionalnosti nasičena spremenljivka SDQ 11. To pomeni, da pri razlikovanju vzorca po nacionalnosti najbolj sodelujeta samopodoba, ki se nanaša na področje verbalnega izražanja (SDQ 2), in samopodoba, ki se nanaša na področje ustvarjalnosti in reševanja problemov (SDQ 4), najmanj pa samopodoba, ki se nanaša na iskrenost in zanesljivost (SDQ 11).

Tabela 5: STANDARDIZIRANI KOEFICIENTI KANONIČNE DISKRIMINANTNE FUNKCIJE NACIONALNOSTI

Spremenljivke	Struktura diskriminantne funkc.	Spremenljivke	Struktura diskriminantne funkc.
OR	-,06860	SDQ3	-,05659
ZE	-,22413	SDQ4	-,73116
RU	-,57322	SDQ5	,06404
RD	-,30698	SDQ6	-,04986
MD	-,15887	SDQ7	,35271
OR2	-,11420	SDQ8	,23163
ZE2	,05353	SDQ9	,24634
RZ2	,08918	SDQ10	,44423
RD2	,20054	SDQ11	,00293
MD2	,01023	SDQ12	-,26120
SDQ1	,03829	SDQ13	,44525
SDQ2	,84955		

Tabela 6 prikazuje strukturo matriko korelacij med spremenljivkami, pri katerih ugotavljamo razlike med slovenskim in francoskim vzorcem in kanonično diskriminantno funkcijo.

Tabela 6: KORELACIJE MED SPREMENLJIVKAMI IN KANONIČNO DISKRIMINANTNO FUNKCIJO NACIONALNOSTI

Spremenljivke	Funkcija 1	Spremenljivke	Funkcija 1
SDQ2	,33343	SDQ8	,07412
SDQ10	,31983	RD	,06863
SDQ3	,24517	MD2	,05774
SDQ7	,22691	OR2	,03805
SDQ13	,18540	ZE	-,03460
RU	-,16580	SDQ1	,05211
SDQ11	,14324	SDQ12	,02482
SDQ9	,14245	RD2	,02455
SDQ4	-,09052	ZE2	,01467
RZ2	-,07736	OR	-,00234
SDQ5	,08112	MD	-,00066
SDQ6	,07598		

Na prvem mestu je spremenljivka, ki je najbolj nasičena z diskriminantno funkcijo nacionalnosti, na zadnjem mestu pa je spremenljivka, ki je s funkcijo najmanj nasičena.

Tabela 7 prikazuje skupinske centroide v enodimenzionalnem diskriminativnem prostoru. Skupina 1 so slovenski preizkušanci (negativen predznak), skupina 2 pa so francoski preizkušanci (pozitiven predznak).

Tabela 7: KANONIČNA DISKRIMINANTNA FUNKCIJA NACIONALNOSTI, DOLOČENA Z ARITMETIČNIMI SREDINAMI (SKUPINSKI CENTROIDI)

Skupina	Funkcija 1
1	-1,08983
2	2,17966

Na podlagi primerjave skupinskih centroidov in standardiziranih koeficientov diskriminantne funkcije sklepamo, da imajo francoski preizkušanci višjo **samopodobo na področju verbalnega izražanja (SDQ 2)**, slovenski preizkušanci pa višjo **samopodobo na področju ustvarjalnosti in reševanja problemov (SDQ 4)** ter višjo stopnjo izraženosti **notranje samoocene delovnega osebnostnega sloga (ru)**.

SKLEPNA INTERPRETACIJA

Rezultati te raziskave se v mnogočem ujemajo z rezultati Muskovih raziskav, ki jih najdemo v knjigi *Psihološki profil Slovencev* (1994). Avtor raziskuje sicer sorodno, a vendar drugačno področje - osebnostne lastnosti. Seveda uporablja tudi drugačen instrumentarij: Eysenckov osebnostni vprašalnik, Catellov vprašalnik osebnosti itd., ki pa je v nekaterih značilnostih primerljiv z našimi instrumenti, s katerimi merimo različne vidike samopodobe. Tudi njegov vzorec se v marsičem razlikuje od našega. Zato je pri primerjavi rezultatov potrebna določena previdnost, ki pa nam kljub vsemu lahko omogoči nekatera zanimiva vzporejanja. Na prvem mestu je potrebno upoštevati, da je moč nadjaza osebnostna lastnost, moralna samopodoba pa eno izmed področij samopodobe.

Z vidika razmeroma ustaljenega avtostereotipa, po katerem sodimo Slovenci med bolj introvertne narode, postane zanimiva analiza kombinacije ekspresivnega sloga na vprašalniku osebnostnih slogov in verbalnega vidika samopodobe na vprašalniku samopodobe SDQ III. Ob tem je potrebno opozoriti na dvoje:

1. Raziskave kažejo, da so sredozemski in latinski narodi v povprečju bolj ekstravertni od severnih in srednjeevropskih narodov.

2. Na podlagi ustaljenih stereotipov, ki pa jih potrjujejo tudi številne raziskave, se predpostavlja, da izražajo družabne, odprte, torej - ekstravertne - osebe večjo težnjo k verbalnemu izražanju kot introvertne osebe. Pri tem je potrebno poudariti, da se ta razdelek dotika razčlenbe osebnostnih narodnostnih avto- in heterostereotipov zgolj površinsko in le nakaže smer razmišljanja, ki ji sledi naslednji razdelek.

Kaj pokaže naša raziskava?

1. Slovenski vzorec preizkušancev (srednjeevropski vzorec) se v izraženosti ekspresivnega sloga (or, or1) ne razlikuje pomembno od francoskega (latinski vzorec). Kvantitativna razlika med njima je zanemarljiva. Razlog je mogoče iskati v netipični naravi francoskega vzorca. Francoski del vzorca smo namreč zajeli v Strasbourg, mestu, ki šibko odraža tako avtostereotipne kot heterostereotipne predstave o Francozih. V to nas prepričata že sam geografski in zgodovinski položaj tega mesta. V večkratnem zgodovinskem menjavanju t.i. narodnostne samopodobe Strasbourgčanov od francoske do nemške in obratno (mnogo prebivalcev ima nemške priimke, starejši uporabljajo dialekt, ki je nekakšna mešanica francoščine in nemščine itd.), je - danes francoski Strasbourg - za nameček še evropska prestolnica. Zanimivo je tudi, da ni malo Francozov v ostalih predelih Francije, ki menijo, da je Strasbourg nekje v Nemčiji!

Glede na to, da zajema "... narodnostna samopodoba tiste predstave o značilnostih

lastnega naroda in njegovih pripadnikov, ki si jih deli večina teh pripadnikov ..." in da gre "...torej za nekak 'kolektivni' korelat osebne ali individualne samopodobe" (Musek, 1994, 16), lahko previdno izrazimo misel, da sta spreminjanje narodnostne samopodobe in delna amnezija od lastnega naroda privedla celo do sprememb v individualni samopodobi preizkušancev, ki živijo v tem obmejnem mestu. Ne nazadnje je Strasbourg tudi mesto z močno psihoanalitično šolo, ki ima takoj za Parizom največ psihoanalitikov v Franciji!

Če se vrnemo k Muskovim raziskavam (Musek, 1989; 1994), v katerih avtor ugotavlja, da smo Slovenci v osebnostni potezi introvertnosti bližje Nemcem, potem nas ne preseneča, da so razlike v naši raziskavi med slovenskim in francoskim delom vzorca zanemarljive. Zdi se namreč, da se tudi mladi Strasburžani, ki smo jih zajeli v raziskavi, v dimenziji ekspresivnosti bolj približujejo svojim nemškim sosedom kot sonarodnjakom.

Izsledki analize variance iz tabele 2, ki se nanašajo na področja socialne samopodobe (odnosi z vrstniki istega spola, odnosi z vrstniki nasprotnega spola, odnosi s starši itd.), pa vendarle kažejo, da so francoski preizkušanci bolj družabni, odprti, polni energije, zgovorni in imajo več prijateljev istega in nasprotnega spola (SDQ 7, SDQ 8) kot slovenski preizkušanci. Torej je le mogoče vsaj deloma potrditi ustaljenost avto- in heterostereotipa o Francozih, ki spadajo med družabne narode.

2. Tudi visok rezultat na verbalnem vidiku samopodobe se ujema s tradicionalno predstavo o Francozih kot o družabnem in komunikativnem narodu. Zdi se, da gre za t.i. "diferencialne učinke zaznavanja pripadnosti pripadnikov neke narodnosti" (Musek, 1994, 75). Možno je namreč, da je francoski vzorec, ki smo ga zajeli v raziskavi, razvil močan pozitiven avtostereotip o sebi kot o pripadnikih naroda z močno literarno tradicijo, ki ga izraža skozi verbalni vidik samopodobe.

Statistično pomembna razlika na dimenziji verbalnega izražanja pa obenem napotuje tudi na sklep, da Francozi kot narod z močno literarno tradicijo uspejo tudi v izobraževanju vzpostaviti mladim pozitiven odnos do materinega jezika, tako da tudi sami mladostniki vidijo v sebi možnosti za ustvarjalno verbalno izražanje. Skrajno neodgovorno bi bilo sicer soditi, da je naš izobraževalni sistem, vsaj glede pouka književnosti, slabši od francoskega, saj o tem niti nimamo razpoložljivih podatkov niti ni namen tega besedila podajati kakršnokoli kritiko slovenskega izobraževanja. Kljub temu ni odveč tipati po hipotetičnih vzrokih omenjenih razlik.

Zanimiva je tudi kombinacija izraženosti delovnega sloga in nekaterih akademskih vidikov samopodobe, za katero se zdi, da jo prav tako lahko deloma pojasnimo s pomočjo nekaterih osebnostnih narodnostnih stereotipov. V mislih imam preostala dva avtostereotipa, ki ju Musek navaja kot dozdevno splošno sprejeta skupka predstav o tem, kako se vidimo Slovenci. Prvi je poenostavljena kognicija, na podlagi katere smo Slovenci delaven, marljiv in discipliniran narod, drugi pa posplošena in poenostavljena predstava o Slovencih kot pripadnikih premalo samozavestnega, ponižnega, ali - kot navaja Musek - "hlapčevskega" naroda.

Višje vrednosti slovenskih preizkušancev, dobljene pri notranjem in zunanem samoocenjevanju delovnega osebnostnega sloga, vodijo k domnevi, da se slovenski preizkušanci v primerjavi s francoskimi pogosteje dojemajo kot ljudje, ki so pri opravljanju nekega dela natančni, učinkoviti, temeljiti in marljivi. Radi priskočijo na pomoč sošolcem s slabšim učnim uspehom. Všeč jim je, če probleme rešujejo na izvirne načine in imajo - za razliko od njihovih francoskih vrstnikov - večje zanimanje za ustvarjalne naloge.

Nasprotno pa imajo francoski preizkušanci višji samopodobi na področju verbalnih sposobnosti in splošne akademske samopodobe (SDQ 2, SDQ 3). Lahko bi torej

sklepali, da je njihov delovni osebnostni slog manj izrazit, a jih to prav nič ne moti, da ne bi razvili bolj pozitivne samopodobe, ki se nanaša na njihov odnos do šole in študija. Manj so torej vestni in marljivi, a imajo boljše mnenje o sebi kot o učencih. Zdi se, da so manj samokritični od slovenskih vrstnikov.

V socialnih odnosih se francoski preizkušanci bolje razumejo z vrstniki istega spola kot slovenski preizkušanci (SDQ 7). Imajo mnogo prijateljev istega spola, na katere se lahko zanesajo, med pogovorom z njimi so bolj sproščeni in imajo večji občutek, da so pri vrstnikih istega spola v splošnem priljubljeni. Tudi s starši se francoski mladostniki bolje razumejo, čeprav imajo slovenski preizkušanci, kot ugotavljamo iz njihovega globalnega profila, dober odnos z njimi. Tako eni kot drugi v povprečju izhajajo iz t.i. popolnih družin, vendar francoski preizkušanci močneje izražajo misel, da bodo svoje otroke vzgajali tako, kot so jih vzgajali njihovi starši, saj se z njimi zelo dobro razumejo. Še več kot slovenski preizkušanci pa imajo takšnih vrednot, ki so podobne vrednotam njihovim staršem.

LITERATURA

- Aboud, F.E., Skerry S.A. (1983). Self and ethnic concepts in relation to ethnic constancy. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 15 (1), 14-26.
- Eitan, T., Amir, Y., Rich, Y. (1992). Social and academic treatment in mixed-ethnic classes and change in student self-concept. *British Journal of Educational Psychology*, 62, 364-374.
- Harary, K. (1991). The Omni-Berkeley Personality profile. *Omni magazine*, 48-59.
- Kasterszeiten, J. (1991). Plasticité identitaire. *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, Mar-Jun (9-10), 91-101.
- Lamovec, T. (1994). Merski pripomočki: Offerjev vprašalnik samopodobe. V: T. Lamovec (Ured.) *Psihodiagnostika osebnosti 2*. Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 44.
- Lemaine, G., Santolini, A., Bonnet, P., Ben Brika, J. Préférences raciales, identité et soi idéal chez les enfants de 5 à 11 ans. *Bulletin de psychologie*, XXXIX (374), 129-150.
- Markus, H.R., Kitayama, S. (1991). Cultural variation in the self-concept. V: G.R. Goethals & J. Strauss (Izd.): *The self: interdisciplinary approaches*. Springer-Verlag, New York, 18-47.
- Marsh, H.W., Byrne, B.M. (1993). Do we see ourselves as others infer: A comparison of self-other agreement on multiple dimensions of self-concept from two continents. *Australian Journal of Psychology*, 45 (1), 49-58.
- Marsh, H.W., O'Neill, R. (1984). Self description questionnaire III: The construct validity of multidimensional self-concept ratings by late adolescents. *Journal of Educational Measurement*, 21 (2), 153-174.
- Monteil, J.M. (1993). Soi & le contexte: Constructions autobiographiques, insertions sociales, performances cognitives. Armand Colin, Paris.
- Musek, J. (1989). O osebnostnem profilu Slovencev. *Anthropos*, 1-2, 270-286.
- Musek, J. (1992). Struktura jaza in samopodobe. *Anthropos* 24: III-IV, 59-79.
- Musek, J. (1994). Psihološki portret Slovencev, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Nastran-Ule, M. (1986). Od krize psihologije h kritični psihologiji. *Delavska enotnost*, Ljubljana.
- Nastran-Ule, M. (1994). Temelji socialne psihologije. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Offer, D., Ostrov, E., Howard, K.L., Atkinson, R. (1988). *The teenage world: adolescents' self-image in ten countries*. Plenum Publishing corporation, New York.
- Robinson, W.P., Tayler, C.A., Piolat, M. (1990). School attainment, self-esteem, and identity: France and England. *European Journal of social psychology*, Sept-Oct 20 (5), 387-403.
- Strassburger, L.A., Rosen, L.A., Miller, C.D., Chavez, E.L. (1990). Hispanic-Anglo differences in academic achievement: The relationship of self-esteem, locus of control and socio-economic level with grade-point average in the USA. *School Psychology International*, May 11 (2), 119-124.
- Van den Heuvel, H., Tellegen, G., Koomen, W. (1992). Cultural differences in the use of psychological and social characteristics in children's self-understanding. *European Journal of Social Psychology*, Jul-Aug 22 (4), 353-362.

Vrednote v različnih življenjskih obdobjih

PETRA LEŠNIK MUSEK

POVZETEK

Področje razvoja in oblikovanja vrednot je v psihologiji še vedno precej neraziskano. V pričujoči raziskavi nas je zanimalo, kako ocenjujejo pomembnost posameznih vrednot in kompleksnejših vrednotnih skupin osebe v različnih starostnih obdobjih. Pri tem smo izhajali iz hipoteze, da obstajajo med osebami različnih starostnih skupin nekatere pomembne razlike v ocenjevanju posameznih vrednot in širših vrednotnih skupin. V vzorec so bile vključene štiri starostne skupine oseb (starost od 15 do 22 let, od 23 do 35 let, od 36 do 60 let ter nad 60 let). Za merjenje vrednot smo uporabili Muskovo lestvico vrednot (MLV). Dobljeni rezultati raziskave potrjujejo, da je starost pomembna determinanta ocenjevanja vrednot, in kažejo, da obstajajo med osebami štirih starostnih skupin, nekatere statistično pomembne razlike v ocenjevanju posameznih vrednot in kompleksnejših vrednotnih skupin. Najmlajša starostna skupina oseb je v primerjavi z ostalimi tremi skupinami oseb bolj usmerjena k hedonsko-statusnim vrednotam in vrednotam fizične sprostitve. Osebe v drugi starostni skupini (od 23 do 35 let) najbolj cenijo spoznavne vrednote in vrednote zblíževanja. Osebe v ostalih dveh starostnih skupinah pa najvišje vrednotijo tradicionalno-moralne, patriotske vrednote ter vrednote varnosti. Razlike med starostnimi skupinami se pojavljajo tudi v ocenjevanju kompleksnejših vrednotnih skupin (vrednotnih tipov in makrokategorij). Dobljeni rezultati v splošnem potrjujejo določene vrednotne premike pri skupinah različno starih oseb.

ABSTRACT VALUES IN DIFFERENT PERIODS OF LIFE

In psychology the area of developing and forming values remains comparatively unexplored. The research which is described here tries to determine how groups of people of different ages judge the importance of individual values and of complex value groups. We started with the hypothesis that there are significant differences in how people of different age groups assess individual values or wider value groups. The sample covered four age groups (ages 15 to 22, 23 to 35, 36 to 60, and over 60), and in the measurement of values we used the Musek Value Scale. The results confirmed that age is an important element in the assessment of values and indicate that there are some statistically important differences in the assessment of individual values and complex value groups among the people in the four groups. In comparison with the other three groups, the youngest is most oriented towards hedonistic and status values and the values of physical relaxation. The second age group (from 23 to 35) most appreciates values of learning and friendship. The other two age groups value most highly traditional

moral, patriotic and security values. Differences between the age groups are also apparent in the assessment of complex value groups (value types and macrocategories). The results in general confirm that certain shifts in values take place in the different age groups.

1 UVOD

1.1 Razvoj in oblikovanje vrednot

Po svoji naravi so vrednote kompleksen in zapleten fenomen. Povezane so s posameznikovimi spoznavnimi, čustvenimi in motivacijskimi procesi in kot take predstavljajo stičišče različnih psihičnih procesov (funkcij).

V pravem pomenu besede se vrednote pri posamezniku oblikujejo šele v obdobju adolescence, njihovi zametki pa se javljajo že veliko prej. Kot kažejo rezultati nekaterih raziskav, že otroci razvrščajo različne stvari in pojave v vrednotne kategorije (gledano seveda z vidika odraslih). Zelo dobro razlikujejo med bolj in manj lepimi igračami, med tistim, kar je dobro in zaželeno, ter tistim, kar je slabo in nezaželeno. Vrednotijo bodisi tisto, kar jim je všeč in imajo radi (igračke, osebe in druge stvari ter dogajanja), bodisi tisto, kar je prav, se spodobi in je odobravano od drugih (da so pridni, da se ne tepejo, da ubogajo...). Proces vrednotenja torej obsega dva vidika, oba pa se v razvoju javljata že zgodaj. Posameznik razlikuje in kategorizira obdajajoče stvari in pojave na tiste, ki mu vzbujajo ugodje in zadovoljstvo, ali na tiste, ki ustrezajo nekim splošnim normam in pravilom. Kot dobro ocenjuje tisto, kar ima rad, mu je všeč in ga čustveno privlači, kot dobro pa je zanj tudi tisto "kar je prav in kar se mora". Iz obeh temeljnih vidikov vrednot izhaja znana delitev vrednot na vrednote kot dobrine in vrednote kot merila. Prve so močno povezane z nekaterimi posameznikovimi potrebami in doživljanjem ugodja, medtem ko druge predstavljajo nekakšen moralni imperativ, ki zapoveduje, kaj se sme in mora in kaj ne. Te vrednote so v primerjavi s prvimi bolj povezane z etičnimi načeli, moralnim kodeksom in kulturnimi normami.

Razvoj vrednot je pod močnim vplivom družbenih in kulturnih dejavnikov, ki posredujejo zaželeno načine presojanja, vrednotenja in ravnanja v nekem družbenem okolju. Poleg tega pa je njihov razvoj odvisen tudi od posameznikove osebnosti in njegovih izkušenj. Med osebnostnimi dejavniki velja izpostaviti zlasti posameznikov spoznavni, čustveni in socialni razvoj, razvoj moralnega presojanja in motivacije. Vsak izmed njih prispeva k oblikovanju posameznih vrednot, kot tudi k oblikovanju kompleksnejšega sistema vrednot.

Pomemben pogoj za nastanek vrednot predstavljajo posameznikove zmožnosti formalno-logičnega mišljenja in sicer določena stopnja abstrakcije in generalizacije v mišljenju. Šele prehod od konkretno-logičnega na formalno-logično mišljenje namreč omogoča nastanek pravih abstraktnih in posplošenih pojmov. Mladostnik na stopnji formalno-logičnega mišljenja že lahko razmišlja o stvareh, s katerimi sam nima konkretnih, aktualnih izkušenj. Pri razmišljanju in presojanju se mu zato, da pride do določenih zaključkov in ugotovitev, ni potrebno več opirati na konkretne primere. Uporablja lahko abstraktne predpostavke in si oblikuje raznovrstne miselne konstrukte, med njimi pa so tudi vrednote.

1.2 Vrednote kot stabilen in spremenljiv fenomen

V literaturi je med različnimi avtorji močno zastopano prepričanje, da so vrednote po svoji naravi relativno stabilen in trajen fenomen. Stabilnost vrednot naj bi se pri posameznikih javljala nekako po trinajstem letu starosti (Zupančič in Justin, 1991). Izhajajoč iz pojmovanja vrednot kot prepričanj o tem, kaj je za nas zaželeno, pomembno in vredno in si zato za njihovo doseganje zelo prizadevamo, ne gre oprekati relativni stabilnosti in trajnosti vrednot, hkrati pa je ni mogoče upoštevati v absolutnem smislu. Različni avtorji (Rokeach, 1973; Kilby, 1993; Musek, 1993) namreč ugotavljajo, da se lahko vrednote in vrednotne hierarhije pod vplivom različnih dejavnikov tudi spremenijo. Njihove spremembe navadno niso hipne, čeprav se vseeno dogaja, da daje posameznik prednost nekateri(m) vrednoti(am) pred ostalimi lahko le za krajše časovno obdobje. Te spremembe so običajno povezane s specifično strukturo posameznikove življenjske situacije, in ko se le-ta spremeni, se spremenijo tudi prevladujoče vrednote. Zanimivo je, da se spremembe ne dogajajo samo na nivoju posameznih vrednot, temveč tudi na nivoju vrednotnih hierarhij, kot tudi na drugih nivojih sistema vrednot.

Stabilnost oz. trajnost vrednot je po Rokeachevem mnenju (1973) posledica procesa učenja vrednot. Poteka po principu vse ali nič in izolirano od učenja ostalih vrednot. Posameznik si vrednot ne pridobi delno (v večji ali manjši meri). Ne uči se, da je zaželeno in pomembno nekaj ljubezni, moralnosti, miru na svetu ..., pač pa se uči vrednot kot absolutnih, izoliranih kategorij. S tem pa pridobijo vrednote značaj popolnosti in pregnantnosti ter so vedno nekaj pozitivnega (Musek, 1982).

Ko sledimo razvoju vrednot, je potrebno omeniti tudi proces njihovega medsebojnega primerjanja in "tehtanja". Tega je mogoče opaziti že pri otrocih, ki s starostjo vedno bolj aktivno posegajo v okolje. S tem se širi področje njihovih dejavnosti in možnosti soočanja s situacijami, v katerih je navadno prisotnih več vrednot. Med njimi so opazna večja ali manjša razhajanja. V takšnih situacijah otrok različne (nasprotujoče si) vrednote med seboj primerja in "tehta". Tiste, ki so zanj pomembnejše, pridobivajo na pomenu, medtem ko ga manj pomembne izgubljajo. Vzpostavi se hierarhija vrednot oz. kot pravi Rokeach (1973) hierarhično urejen sistem, v katerem naj bi bila vsaka vrednota urejena glede na relativno pomembnost ostalih vrednot. Prevladujoče med njimi praviloma bolj usmerjajo posameznikovo obnašanje in nedvomno postanejo pomemben element v polju osebnostnih dinamizmov.

1.3 Vrednote v življenju

Vrednote imajo svojo notranjo dinamiko. Kljub temu da se oblikujejo in razvijajo že od obdobja otroštva dalje ter kažejo tendenco k relativni stabilnosti, številni avtorji opozarjajo, da v daljših časovnih obdobjih prihaja do sprememb tudi v posameznikovi vrednotni orientaciji in hierarhiji. V primerjavi s stališči, preferencami in interesi so vrednote relativno bolj stabilne in trajne, a navkljub temu v nekem časovnem obdobju spremenljive. Različni avtorji (Brim, 1981; Conley, 1985; po Wrightsman, 1994a) izpostavljajo pomen posameznikovih vrednot kot tistih elementov strukture osebnosti, ki naj bi botrovali pomembnejšim posameznikovim spremembam v njegovem kasnejšem življenju. Razvoj vrednot, ki je del kompleksnejšega razvoja posameznikove osebnosti, poteka celo življenje. Pri človeku, ki prehaja skozi različna razvojna obdobja, ki tako ali drugače "zaznamujejo" njegovo osebnost, je mogoče tudi na področju vrednot slediti nekim razvojnim značilnostim.

Primerjave med različnimi raziskovalnimi rezultati napeljujejo na ugotovitev, da se v zapaženih vrednotnih premikih kažejo nekatere zakonitosti. Tako naj bi se posamezniki v mlajšem obdobju usmerjali k hedonskim vrednotam, za tem naj bi pomembnejše postajale vrednote doseganja, uspešnosti in moči (statusne vrednote), potem vrednote odgovornosti in dolžnosti (moralne vrednote) ter nazadnje vrednote osebnega uresničevanja, rasti in izpolnitve (Musek, 1993).

Sistematičnega empiričnega proučevanja in ugotavljanja sprememb vrednot in vrednotnih usmeritev v daljših časovnih obdobjih je malo. K temu v pomembni meri prispevajo metodološke težave, na katere naletimo, ko želimo proučevati zakonitosti razvoja in spreminjanja vrednot. Zelo zahtevno je namreč longitudinalno spremljanje in ugotavljanje razvoja vrednot v daljšem časovnem obdobju. Potrebne bi bile večdesetletne študije, ki jih na tem področju raziskovanja vrednot zaenkrat še ni. Avtorji, ki jih omenjena problematika zanima, se zato usmerjajo v ugotavljanje razlik v vrednotah in vrednotnih orientacijah med različnimi starostnimi skupinami. V literaturi zasledimo nekaj tovrstnih študij. V njih avtorji potrjujejo, da je starost ena od pomembnih determinant naših vrednot in splošnejše vrednotne naravnosti.

2 PROBLEM

V raziskavi nas je zanimalo, ali obstaja povezanost med ocenjevanjem vrednot in starostjo. Želeli smo ugotoviti, ali se med skupinami oseb različnih starosti pojavljajo razlike v ocenjevanju vrednot in širših vrednotnih skupin.

3 PREDVIDEVANJA

V skladu z različnimi teoretičnimi in empiričnimi ugotovitvami smo predvidevali, da se bo starost potrdila kot pomembna determinanta ocenjevanja vrednot. Med skupinami različno starih oseb smo pričakovali razlike v ocenjevanju vrednot in vrednotnih skupin.

4 METODA

4.1 Vzorec

V vzorec so vključene štiri skupine oseb različnih starosti in obeh spolov. Starost preizkušancev se giblje v razponu od 15 do 83 let. V skupini najmlajših oseb prevladujejo dijaki in študentje, v ostale skupine pa so vključene osebe različnih poklicev. Strukturo vzorca prikazuje spodnja tabela:

Tabela 1: Frekvenčna distribucija oseb v vzorcu

Skupina	Frekvenca	Procent
od 15 do 22 let	236	31,3
23-35	189	25,1
36-60	265	35,2
nad 60 let	63	8,4
Vsota	753	100,0

4.2 Raziskovalni načrt in spremenljivke

Raziskavo smo oblikovali kot kombinacijo korelacijskega in multivariantnega raziskovanja strukture odvisnih spremenljivk (vrednot in vrednotnih kategorij) in njihovega odnosa do starosti kot neodvisne spremenljivke. Vrednotne kategorije smo merili s faktorskimi točkami, ki reprezentirajo ustrezne faktorske dimenzije.

4.3 Instrument

Za merjenje vrednot smo uporabili Muskovo lestvico vrednot (MLV) (Musek, 1994), ki obsega 54 različnih vrednot. Preizkušanci so ocenjevali njihovo pomembnost z vrednostmi od 1 do 100. Za orientacijo so imeli podano sidrno vrednoto z vnaprej določeno vrednostjo 50.

4.4 Postopek

V večini primerov je bila lestvica skupinsko aplicirana. Le nekateri preizkušanci iz skupine najstarejših oseb so lestvico reševali individualno.

5 REZULTATI in DISKUSIJA

5.1 Nivo posameznih vrednot

Tabela 2: Korelacije med ocenami posameznih vrednot in starostjo

Vrednota	Starost	Vrednota	Starost
POŠTEN	,3751**	DENAR	-,1288**
DRUŽAB	-,2374**	NAPREDEK	,0756*
OTROCI	,2871**	SAMOIZP	-,1665**
NARAVA	,2188**	ZDRAVJE	,0227
ZNANJE	,0600	PROSTI_Č	-,3116**
DOBROTA	,2024**	NAC_ENAK	,1056**
DELAV	,2421**	PRIVLAČ	-,2012**
DOLGO_Ž	,1196**	VZN_ŽIV	-,3358**
UGLED	-,0325	VARNOST	,0810*
PARTNER	-,0392	DRUŽ_SR	,0953**
SVOBODA	,0300	POČITEK	,0245
MORALA	,3099**	PRAVICA	,1874**
SLOGA	,2524**	HRANA	-,1225**
POKLIC	-,1271**	PRIJAT	-,1875**
ŠPORT	-,2868**	MODROST	-,0580
VERA	,2207**	ENAKOST	,0734*
UDOBNO	-,1595**	NAR_PON	,2490**
PATRIOT	,2852**	SLAVA	-,1387**
ZAKONI	,2636**	PROSTO_G	-,1859**
SOLIDAR	,1016**	ZABAVA	-,3118**
LEPOTA	-,0536	UPANJE	-,1637**
MIR	,1526**	LJUBEZ	-,2352**
USTVAR	-,0961**	RESNICA	-,0229
ZVESTOBA	,0615	RED	,2056**
KULTURA	,0583	UMETNOST	,0259
SPOLNOST	-,2726**	POLIT	-,0318
MOČ	-,1483**	REKORD	-,2060**

Legenda: * - pomembnost na 0.05 nivoju

** - pomembnost na 0.01 nivoju

V tabeli vidimo, da se med ocenami vrednot in starostjo pojavlja veliko število statistično pomembnih povezav (enainštirideset). Najvišje pozitivne korelacije s starostjo zasledimo pri vrednotah: moralna načela, poštenost, ljubezen do otrok, ljubezen do domovine in spoštovanje zakonov, kar pomeni, da jih starejše osebe v primerjavi z mlajšimi ocenjujejo kot bolj pomembne. Najvišje negativne korelacije s starostjo opazimo pri vrednotah: šport in rekreacija, prosti čas, vznemirljivo življenje in dobri spolni odnosi. Te vrednote pa v svoji vrednotni hierarhiji ocenjujejo za bolj pomembne mlajše osebe. Dobljene rezultate lahko primerjamo z rezultati nekaterih drugih avtorjev. Pogačnik (1987) je s svojo lestvico 22 vrednot ugotovil, da starejše osebe bolj cenijo: spoštovanje družbenih načel, poklic, otroci, medtem ko mlajši bolj cenijo nove izkušnje, razumevanje s starši in prijateljstvo. Musek (1993) je v svoji raziskavi z lestvico 37 vrednot potrdil, da s starostjo narašča pomen vrednot upanje, upada pa pomen zabave, vznemirljivega življenja, družabnosti, spolnosti, poklica, napredka, samoizpopolnjevanja in še nekaterih. Primerjava različnih rezultatov pokaže na nekatera ujemanja, hkrati pa tudi na nekatere razlike. Te so v veliki meri odraz različnih vzorcev oseb, vključenih v raziskavo, kot tudi posledica uporabe različnih instrumentov za merjenje vrednot (različnih lestvic in načinov ocenjevanja vrednot).

Zanimivo je, da dobljeni korelacijski koeficienti niso visoki. Večina med njimi namreč kaže na zmerno ali nizko stopnjo povezanosti med starostjo in ocenami vrednot. Pri tem pa ne moremo mimo dejstva, da je v vzorec vključenih veliko število oseb (753) in zato že nižji korelacijski koeficienti kažejo na pomembno povezanost starosti z ocenami vrednot. Le malo verjetno je, da bi bili ugotovljeni koeficienti korelacije na takšnem številu oseb lahko le plod slučajnih nihanj. Ker dobljeni korelacijski koeficienti niso nujno odraz čistih povezav med starostjo in ocenami posameznih vrednot, temveč so lahko kontaminirani tudi z vplivi nekaterih drugih spremenljivk, nam služi ugotovljena starostna tendenca ocenjevanja vrednot le v orientacijo. Čiste učinke med ocenami vrednot in starostjo pa smo želeli dobiti z diskriminantno analizo.

Na nivoju posameznih vrednot nam ta analiza izloči tri diskriminantne funkcije. Dve med njimi sta statistično pomembni (tabela 3).

Tabela 3: Rezultati izločenih diskriminantnih funkcij starostnih skupin

Funk.	Last.vred.	% variance	Kum. %	Kanonična korelacija	Po funk.	Wilksov Lambda	Hi - kvadrat	df	Nivo pom.
					: 0	,426284	614,760	48	,0000
1	,9482	82,57	82,57	,6976	: 1	,830491	133,917	30	,0000
2	,1776	15,47	98,04	,3884	: 2	,978008	16,033	14	,3114
3	,0225	1,96	100,00	,1483	:				

Lastne vrednosti diskriminantnih funkcij v zgornji tabeli kažejo, da ima prva latentna dimenzija v primerjavi z drugo večjo moč razlikovanja. Pojasnjuje namreč 82,57 odstotka variance. Druga diskriminantna funkcija pa pojasnjuje le še 15,47 odstotka variance.

Vrednosti obeh diskriminantnih funkcij za vsako starostno skupino prikazuje tabela skupinskih centroidov (tabela 4). Iz dobljenih vrednosti razberemo, kakšna je smer razlikovanja prve in druge diskriminantne funkcije.

Tabela 4: Skupinski centriodi glede na izloženi diskriminantni funkciji

Skupina	Funk.1	Funk.2
1	-1,29576	-,04922
2	,04617	-,62247
3	,84961	,21406
4	1,16401	1,17927

Dobljeni rezultati kažejo, da prva diskriminantna funkcija najbolj ločuje prvo in četrto starostno skupino oz. skupino najstarejših in skupino najmlajših oseb v vzorcu. Njene vrednosti za vse štiri skupine kažejo, da se s starostjo spreminja linearno. Iz skupinskih centroidov za drugo diskriminantno funkcijo vidimo, da le-ta najbolj ločuje četrto od druge starostne skupine oz. skupino najstarejših oseb od skupine oseb, starih 23 do 35 let.

Kaj dobljeni rezultati pomenijo na nivoju ocenjevanja posameznih vrednot, vidimo šele iz prikaza standardiziranih koeficientov med ocenami vrednot in obema diskriminantnima funkcijama (tabela 4). V tabeli so prikazane vrednosti koeficientov za 16 vrednot, ki jih, kot je pokazala analiza, starostne skupine oseb najbolj različno ocenjujejo.

Tabela 4: Rotirani standardizirani koeficienti obeh diskriminantnih funkcij

Vrednota	Funk.1	Funk.2
ŠPORT	-,36513*	-,16225
POŠTEN	,35328*	-,13332
LJUBEZ	-,30510*	-,21920
OTROCI	,30255*	,04944
VZN_ŽIV	-,24534*	,01835
NARAVA	,24249*	,08975
PROSTI_Č	-,21649*	-,15193
PATRIOT	,03014	,65890*
DENAR	-,07396	,47193*
UPANJE	-,05285	-,38385*
ZDRAVJE	,20597	-,34150*
DOLGO_Ž	,11793	,33274*
ZABAVA	-,24265	,31913*
SOLIDAR	,20966	-,29824*
MORALA	,19132	,27087*
SPOLNOST	-,08640	-,16881*

Legenda: * - označuje večji korelacijski koeficient med spremenljivko in diskriminantno funkcijo

Standardizirani koeficienti v zgornji tabeli nakazujejo strukturo obeh diskriminantnih funkcij. Iz njihovih predznakov vidimo, da je le-ta pri obeh funkcijah bipolarna. Prvo diskriminantno funkcijo najbolj opisujejo vrednote: šport in rekreacija, ljubezen, vznemirljivo življenje in prosti čas na eni strani ter vrednote poštenost, ljubezen do otrok in sožitje z naravo na drugi strani. Ob upoštevanju rezultatov grupnih centroidov (tabela 3), ki kažejo na linearno spreminjanje prve diskriminantne funkcije s starostjo, vidimo, da ocenjevanje športa, ljubezni, vznemirljivega življenja in prostega časa s starostjo upada. Pomen poštenosti, ljubezni do otrok in sožitja z naravo pa s starostjo narašča. Koeficienti druge diskriminantne funkcije, ki najbolj ločuje osebe v drugi

starostni skupini od skupine najstarejših oseb (tabela 3), kažejo, da se ti dve starostni skupini najbolj razlikujeta v ocenjevanju patriotizma, denarja, dolgega življenja, zabave in morale - vrednot, ki jih najbolj cenijo najstarejši - in vrednot: upanje v prihodnost, zdravje, tovarištvo in solidarnost ter spolnost. Te pa po rezultatih sodeč najbolj cenijo osebe, stare od 23 do 35 let.

Za skupino najmlajših oseb, starih od 15 do 22 let, ki jo lahko označimo za skupino mladostnikov, je kot kažejo rezultati najbolj značilno visoko vrednotenje: vznemirljivega življenja, ljubezni, športa, prostega časa, pa tudi spolnosti, upanja, zdravja in solidarnosti (tako je za drugo starostno skupino). To so vrednote čutnega in socialnega hedonizma, povezane z neposrednim užitek, ugodjem in zadovoljstvom. Vrednotne preference oseb v drugi starostni skupini (starost od 23 do 35 let) kažejo, da ta skupina oseb za pomembne ocenjuje stvari, povezane z ideali osebnosti in etike - zdravje, tovarištvo in solidarnost. Visoko ocenjevanje upanja v prihodnost ter spolnosti pa je lahko odraz njihove časovne razpetosti med sedanostjo, v kateri je pomembno zadovoljevanje fizičnih, telesnih potreb, ter prihodnostjo, za katero gojijo upanje. Dobljeni rezultati se razlikujejo od rezultatov nekaterih drugih raziskav. Musek (1993) je na primer z enako lestvico vrednot ugotovil, da se osebe v tem starostnem obdobju bolj usmerjajo k vrednotam doseganja, uspešnosti in moči. Na tovrstno naravnost naših preizkušancev pa iz naših rezultatov ni mogoče sklepati. Na vprašanje, kaj je vzrok, enoznačno ne moremo odgovoriti. Slika vrednotne naravnosti oseb v tem starostnem obdobju bo postala jasnejša šele z upoštevanjem rezultatov na kompleksnejših ravneh vrednotnega prostora. Iz zaželenosti posameznih vrednot namreč težko sklepamo o kompleksnejši vrednotni naravnosti oseb.

Rezultati diskriminantne analize odkrivajo zanimivo značilnost v ocenjevanju vrednot pri osebah obeh najstarejših starostnih skupin. Obe skupini oseb vrednote: ljubezen do otrok, sožitje z naravo, poštenost, moralna načela, dolgo življenje, ljubezen do domovine in denar precej podobno ocenjujejo. Dobljeni rezultati so do neke mere skladni z rezultati nekaterih študij, usmerjenih v problematiko podobno naši. Pri tem pa je poleg že omenjenih dejstev (različne lestvice vrednot), ki jih je potrebno upoštevati, ko primerjamo različne rezultate, težava tudi v tem, da se različni avtorji pri razvrščanju oseb v starostna obdobja poslužujejo različnih razvojnih periodizacij.

Poleg nivoja posamičnih vrednot je smiselno pogledati, ali obstajajo razlike tudi v ocenjevanju kompleksnejših vrednotnih skupin, npr. v vrednotnih orientacijah, tipih ali makrokategorijah vrednot. Rezultati različnih raziskav (Pogačnik, 1987; Kilby, 1993; Musek, 1993; Schwartz, 1992) kažejo, da ljudje vrednote ocenjujemo kot med seboj povezane in ne kot izolirane pojave. S tem pa naredimo premik od nivoja posameznih vrednot na nivo obsežnejših vrednotnih kategorij.

V pričujoči raziskavi smo vrednotno strukturo ugotavljali s faktorsko analizo, ki je potrdila obstoj desetih vrednotnih orientacij, štirih vrednotnih tipov in dveh makrokategorij. Njihovo povezanost s starostjo in morebitne razlike v ocenjevanju med osebami različnih starostnih skupin si v naslednjih podpoglavjih oglejmo podrobneje.

5.2 Nivo vrednotnih orientacij

Tabela 5: Korelacije vrednotnih orientacij s starostjo

Vrednotna orientacija	Starost
HEDONSKO-STATUSNA	-.2918**
TRADICIONALNO -MORALNA	.4313**
SOCIETALNO-DEMOKRATSKA	.0421
SPOZNAVNA	-.1404**
K ZBLIŽEVANJU	-.2364**
KULTURNA	.0193
PATRIOTSKA	.2365**
K VARNOSTI	.1725**
FIZIČNE SPROSTITVE	-.1441**
POKLIC nasproti VERI	-.0461

Legenda: ** - pomembnost na nivoju 0.01

Izmed desetih vrednotnih orientacij jih sedem pomembno korelira s starostjo. Vidimo, da tradicionalno-moralna, patriotska orientacija ter orientacija k varnosti s starostjo pomembno pozitivno korelirajo, kar kaže, da jih višje ocenjujejo starejše osebe. Negativna smer povezanosti pri hedonsko-statusni in spoznavni orientaciji, pri orientaciji k zbliževanju in k fizični sprostitvi pa nakazuje, da so k tem vrednotam bolj naravnane mlajše osebe. Vzorec vključuje različne starostne skupine, zato je zanimivo osvetliti bistvene razlike v ocenjevanju vrednotnih orientacij med njimi.

Diskriminantna analiza na nivoju vrednotnih tipov izloči tri diskriminantne funkcije, med katerimi sta dve statistično pomembni. Njunjo moč razlikovanja odčitamo v spodnji tabeli.

Tabela 6: Rezultati izločenih diskriminantnih funkcij starostnih skupin

Funk.	Last.vred.	% variance	Kum. %	Kanonična korelacija	Po funkc.	Wilksov Lambda	Hi - kvadrat	df	Nivo pom.
					: 0	.479591	533,112	21	.0000
1	.8876	89,49	89,49	.6857	: 1	.905268	72,205	12	.0000
2	.1007	10,15	99,64	.3025	: 2	.996439	2,588	5	.3114
3	.0036	.36	100,00	.0597	:				

Diskriminantna analiza kaže, da se med skupinami različno starih oseb pojavljajo razlike v ocenjevanju sedmih vrednotnih orientacij. V spodnji tabeli vidimo, katere orientacije so to.

Tabela 7: Rotirani standardizirani koeficienti obeh diskriminantnih funkcij

Vrednotna orientacija	Funk.1	Funk.2
HEDONSKO-STATUSNA	.82499*	.19600
TRADICIONALNO- MORALNA	-.72697*	.35351
K VARNOSTI	-.36419*	.07783
FIZIČNE SPROSTITVE	.25807	-.15035
PATRIOTSKA	.01414	.74533*
K ZBLIŽEVANJU	.13704	-.60402*
SPOZNAVNA	.18072	-.20565*

Legenda: * - označuje večji korelacijski koeficient med spremenljivko in diskriminantno funkcijo

Tabela 8: Skupinski centriodi

Skupina	Funk.1	Funk.2
1	1,18851	-,35351
2	-,11360	-,49114
3	-,74701	,40410
4	-,98889	1,12068

Tabela 7 prikazuje strukturo obeh diskriminantnih funkcij. Orientacije hedonsko-statusnih vrednot, tradicionalno-moralnih vrednot, vrednot fizične sprostitve in vrednot usmerjenosti k varnosti najbolj korelirajo s prvo diskriminantno funkcijo. Iz tabele skupinskih centroidov (tabela 8) razberemo, da ta diskriminantna funkcija odraža linearne razlike med starostnimi skupinami, da torej pomen hedonsko-statusnih vrednot in vrednot fizične sprostitve s starostjo upada, medtem ko pomen tradicionalno-moralnih vrednot in vrednot, ki kažejo usmerjenost k varnosti, s starostjo narašča.

Drugo diskriminantno funkcijo opisujejo tri vrednotne orientacije. Orientacija patriotskih vrednot, ki je najbolj izražena pri skupini najstarejših oseb, ter orientaciji vrednot zблиževanja in spoznavnih vrednot. Ti sta, kot kažejo vrednosti skupinskih centroidov, najbolj cenjeni pri skupini oseb, starih od 23 do 35 let (druga starostna skupina).

Povzemanje rezultatov kaže, da sta pri skupini mladostnikov v ospredju hedonsko-statusna orientacija in orientacija k fizični sprostitvi, s čimer tudi na hierarhično višjem nivoju strukture vrednot potrdimo usmerjenost teh oseb k stvarjem, ki prinašajo zadovoljstvo in ugodje. V vrednotnih naravnostih adolescentov so prevladujoče vrednote tiste, ki so povezane z njihovimi potrebami in doživljanjem ugodja. Ob tem se lahko vprašamo, ali niso morda nekatere značilnosti mladostniškega vedenja, kot na primer močna potreba po zabavi, nagnjenost k iskanju vznburjenja in novih nenavadnih doživetjih (Furlan, 1981, po Coleman in Hendry, 1990), refleksija te njihove vrednotne naravnosti.

V vrednotni naravnosti oseb v drugi starostni skupini se lepo odražajo nekatere značilnosti Eriksonove razvojne stopnje intimnosti in vzajemnosti nasproti izolaciji. Posamezniki so v tem življenjskem obdobju usmerjeni v oblikovanje partnerstva in družine, kar od njih zahteva, da se preusmerijo v odkrivanje potreb drugega človeka (Erikson, 1943, po Wrightsman, 1994a). Pomembne postanejo vrednote družinskega in partnerskega življenja, ki označujejo težnjo k zблиževanju z drugimi. Poleg tovrstne naravnosti pri tej skupini oseb zasledimo tudi izrazitejšo spoznavno usmeritev. Dobljeni rezultati se v tem skladajo z Rokeachevimi ugotovitvami (1973) o povezanosti spoznavnih vrednot s starostjo v obliki obrnjene u-krivulje. Nasprotujejo pa splošno razširjenim prepričanjem o visoki zaželenosti teh vrednot pri najstarejši skupini oseb.

Orientaciji k varnosti ter k tradicionalno-moralnim vrednotam sta najbolj prisotni pri skupinah najstarejših oseb. Tudi tu najdemo določene podobnosti z Eriksonovo razvojno stopnjo ustvarjalnosti nasproti stagnaciji. Starejše osebe, za katere predpostavljamo, da so že uresničile določene zastavljene cilje v svojem življenju (so se poročile, ustvarile družino, dosegle uspehe in položaj v svojem poklicu), so močno usmerjene k spoštovanju tradicionalnih moralnih in etičnih norm ter idealov. V njihovi pripravljenosti žrtvovanja lastnih interesov na račun upoštevanja potreb, vrednot in interesov večjega števila ljudi (tj. širše skupnosti) lahko prepoznamo nekatere elemente Eriksonove ustvarjalnosti (Erikson, 1975, po Wrightsman, 1994a).

5.3 Nivo vrednotnih tipov

Vrednotni tipi so v primerjavi z vrednotnimi orientacijami splošnejšega značaja, saj združujejo večje število vrednot. Strukturna analiza (faktorska analiza) je potrdila štiri vrednotne tipe. Njihovo povezanost s starostjo pa prikazuje spodnja tabela.

Tabela 9: Korelacije vrednotnih tipov s starostjo

Vrednotni tip	Starost
HEDONSKO-STATUSNI	-,3505**
MORALNI	,2278**
IZPOLNITVENI	-,1185**
POTENČNO-PATRIOTSKI	,4505**

Legenda: ** - pomembnost na nivoju 0.01

Zanimivo je, da vsi štirje vrednotni tipi s starostjo pomembno korelirajo. Hedonsko-statusni in izpolnitveni tip negativno, vrednotna tipa moralnih in potenčno-patriotskih vrednot pa pozitivno. Najvišja korelacijska koeficienta s starostjo zasledimo pri potenčno-patriotskem in hedonsko-statusnem tipu vrednot. Pri obeh ostalih tipih sta vrednosti koeficientov precej nižji.

Razlike med štirimi starostnimi skupinami v ocenjevanju vrednotnih tipov smo ugotavljali z diskriminantno analizo. Ta je tudi v tem primeru izločila tri diskriminantne funkcije, od katerih sta dve statistično pomembni (tabela 10).

Tabela 10: Rezultati diskriminantnih funkcij starostnih skupin

Funk.	Last.vred.	% variance	Kum. %	Kanonična korelacija	Po funkc.	Wilksov Lambda	Hi - kvadrat	df	Nivo pom.
1	,6680	87,18	87,18	,6328	: 0	,545868	440,110	12	,0000
2	,0978	12,76	99,95	,2985	: 1	,910528	68,142	6	,0000
3	,0004	,05	100,00	,0203	: 2	,999587	,300	2	,8605

Tabela 11: Rotirani standardizirani koeficienti obeh diskriminantnih funkcij

Vrednotni tip	Funk. 1	Funk. 2
HEDONSKO-STATUSNI	,87290*	-,13272
MORALNI	-,65367*	,05577
PATRIOTSKO-POTENČNI	-,05984	1,00919*
IZPOLNITVENI	,12100	-,19361*

Legenda: * - označuje večji korelacijski koeficient med spremenljivko in diskriminantno funkcijo

Tabela 12: Skupinski centriodi

Skupina	Funk.1	Funk.2
1	,94539	-,52791
2	-,25505	-,41842
3	-,51533	,47685
4	-,62335	1,25440

Strukturo obeh diskriminantnih funkcij prikazuje tabela 10, v kateri vidimo, da prvo funkcijo najbolj opisujeta hedonsko-statusni in moralni tip vrednot. Ob upoštevanju vrednosti skupinskih centroidov (tabela 12) vidimo, da se njun pomen s starostjo linearno spreminja, kar pomeni, da pomen hedonsko-statusnega tipa s starostjo upada, medtem ko postajajo vrednote moralnega tipa s starostjo vse bolj cenjene. Pri drugi diskriminantni funkciji, ki je po rezultatih skupinskih centroidov (tabela 12) sodeč ravno tako linearna funkcija starosti, pa je prevladujoč tip patriotsko-potenčnih vrednot. Njegov pomen s starostjo narašča.

Rezultati korelacij in diskriminantnih analiz potrjujejo močnejšo nagnjenost mladostnikov k hedonsko-statusnemu tipu vrednot, v manjši meri pa tudi k izpolnitvenemu tipu vrednot. Rezultati dopolnjujejo njihovo predhodno ugotovljeno podobo ocenjevanja vrednot - izrazito naravnost k vrednotam, vezanim na neposredna zadovoljstva, dobrine in dosežke oz. močno prizadevanje po doseganju faktičnih vrednot (Kilby, 1993). Poleg teh vrednot močno cenijo še vrednote, zajete v izpolnitvenem tipu, kar je v nasprotju z nekaterimi ugotovljenimi starostnimi tendencami spreminjanja vrednot, po katerih naj bi bil tovrstni vrednotni tip v ospredju vrednotne naravnosti starejših ljudi. Spoznavni vrednotni tip cenijo tudi osebe med 23 in 35 letom starosti. Ker gre za skupino vrednot (modrost, kultura, umetnost, spoznavanje resnice), ki predstavljajo ideale človeške kulture in omike in se jim v vsakdanosti lahko le bolj ali manj približujemo, je mogoče v ozadju stremeljenja obeh starostnih skupin k tem vrednotam prepoznati nekakšen idealizem.

Najstarejši skupini oseb postavljata v ospredje moralni in potenčno-patriotski tip vrednot, kar kaže, da postajajo s starostjo posamezniki vedno bolj usmerjeni k normativnim vrednotam. Te zadevajo tisto "kar je prav" in "kar se mora". Za osebe v tem starostnem obdobju je pomembno spoštovanje moralnih in etičnih načel. Močno je prisoten čut dolžnosti in odgovornosti. Osrednje mesto v vrednotenju imajo tradicionalne predstave o človeški etiki, njihovo upoštevanje pa omogoča tako posamezniku kot družbi doseganje stabilnosti ter predvidljivosti. Poleg moralnega tipa vrednot je zlasti pri najstarejši skupini oseb (tabeli 11, 12) mogoče zaslediti preferiranje patriotsko-potenčnega tipa vrednot, kar kaže, da tem osebam veliko pomeni spoštovanje zakonov, red in disciplina, hkrati pa postane izrazitejši tudi njihov domovinski čut. Podobne izsledke najdemo tudi v študijah nekaterih drugih avtorjev. Musek (1993) na primer poroča, da patriotizem s starostjo narašča, Glenn (1974, po Wrightsman, 1994b) pa ugotavlja, da s starostjo postavljajo ljudje tudi bolj konzervativni. Le domnevamo lahko, ali ni mogoče močnejše preferiranje patriotsko-potenčnih vrednot tudi odraz konzervativizma.

5.4 Nivo vrednotnih makrokategorij

V zadnjem sklopu rezultatov si oglejmo še najsplošnejši nivo vrednotnega prostora - nivo obeh makrokategorij. Dionizična makrokategorija obsega vrednote hedonsko-statusnega tipa in del vrednot izpolnitvenega tipa, apolonska pa vrednote moralnega, patriotsko-potenčnega ter nekaj vrednot izpolnitvenega tipa. Povezanost obeh makrodimenzij s starostjo prikazuje naslednja tabela.

Tabela 13: Korelacije vrednotnih makrokategorij s starostjo

Vrednotni makrokategoriji	Starost
DIONIZIČNA	-,3526**
APOLONSKA	,3508**

Legenda: * * - pomembnost na nivoju 0.01

Obe makrokategoriji vrednot s starostjo pomembno korelirata. Pozitivna povezanost se potrdi pri dionizični, negativna pa pri apolonski skupini vrednot.

Pomemben vpliv starosti na ocenjevanje obeh makrokategorij potrdi tudi analiza variance (tabela 14).

Tabela 14: Vpliv starosti na ocenjevanje obeh makrokategorij (df = 3;724)

Vrednotna makrokategorija	Hipotet. sr.kvad.	Napaka sr.kvad.	F-test	Pomemb.
DIONIZIČNA	41,66219	,78347	53,17671	,0000*
APOLONSKA	31,96446	,84673	37,75069	,0000*

Legenda: * - statistična pomembnost

Tabela 15: Aritmetične sredine obeh makrokategorij po starostnih skupinah

Skupina	DIONIZIČNA	APOLONSKA
1	,63895	-,51036
2	-,20208	,00972
3	-,33550	,32751
4	-,38558	,51615

Iz sredin obeh makrokategorij vrednot je razvidno, da pomen dionizične s starostjo upada, pri čemer sledimo najprej hitremu, za tem pa vse manjšemu upadu. Skoraj zrcalna podoba pa je razvidna v ocenjevanju apolonske makrokategorije vrednot. Najnižji pomen apolonskih vrednot opazimo v skupini najmlajših oseb, medtem ko s starostjo njen pomen vse bolj narašča.

6 ZAKLJUČNE MISLI

Rezultati raziskave potrjujejo zastavljeno hipotezo o vplivu starosti na ocenjevanje vrednot. Z multivariantnimi analizami smo ugotovili, da obstaja pomembna povezanost med starostnimi skupinami ter ocenami vrednot in vrednotnih dimenzij. To napeljuje k ugotovitvi, da se vrednote kljub relativni stabilnosti v posameznikovem življenju tudi spreminjajo in je zato v določenih obdobjih posameznikovega razvoja mogoče slediti nekaterim vrednotnim premikom. Iz dobljenih rezultatov je razvidno, da se vrednote in vrednotne dimenzije, ki jih bolj preferirajo posamezne starostne skupine, nanašajo na različna področja človekovega delovanja. Rezultati kažejo, da je najmlajša skupina oseb (mladostniki) v primerjavi z ostalimi tremi skupinami bolj usmerjena k hedonsko-statusnim vrednotam in k vrednotam fizične sprostitve. S starostjo pa postajata pomembnejši kategoriji spoznavnih vrednot in vrednot zbliževanja, ki jih najbolj cenijo osebe, stare od 23 do 35 let. Prioriteto tradicionalno-moralni orientaciji vrednot, orientaciji k

varnosti in patriotskim vrednotam dajeta starejši skupini oseb. Zanimivo a pričakovano je, da se potrdijo določeni vrednotni premiki tudi na nivoju vrednotnih tipov, pri katerih zasledimo precejšno skladnost z rezultati nekaterih drugih študij. Ta se kaže v tem, da s starostjo upada pomen hedonsko-statusnih vrednot, narašča pa pomen patriotsko-potenčnih in moralnih vrednot. Ker gre za hierarhične kategorije vrednot (orientacije, tipi in makrokategoriji vrednot), je nakazano tendenco vrednotenja mogoče v splošnem zaslediti tudi na najširšem nivoju vrednot. S starostjo pridobiva pomen makrokategorija apolonskih vrednot, medtem ko pomen dionizičnih vrednot nekoliko upada.

Odprto ostaja vprašanje, čemu pripisati ugotovljene premike. Primerjave različnih študij kažejo, da gre v ozadju vrednotnih sprememb za delovanje in prepletanje več dejavnikov. Nekateri so bolj povezani s posameznikovo osebnostjo in drugi bolj s situacijskimi vplivi. Nedvomno pa so vrednotne spremembe odraz spremenjenih življenjskih okoliščin: izkušenj, življenjske situacije in širše življenjske perspektive posameznika in družbe.

Rezultati raziskave kažejo še na eno zanimivost, in sicer na podobnost ocenjevanja vrednot in vrednotnih dimenzij v obeh najstarejših starostnih skupinah. To sproža razmišljanje, ali smo v periodizaciji zajeli starostna obdobja, v katerih prihaja do pomembnih sprememb vrednot in ki so kritična za spreminjanje in oblikovanje vrednot. V obeh zadnjih starostnih skupinah (skupina od 36 do 60 let in nad 60 let) je starostni razpon zelo širok, kar obstoj nekaterih razlik v ocenjevanju vrednot lahko celo zabriše. V prihodnje bi bilo zanimivo osvetliti tudi nekatere vidike oblikovanja in razvoja vrednot pri otrocih.

LITERATURA

- Coleman, J.C. in Hendry L. (1990). *The Nature of Adolescence*. London: Routledge.
- Feshbach, S. in Weiner, B. (1986). *Personality*. Lexington: D.C. Heath and Company.
- Hultsch, D.F. in Deutsch, F. (1981). *Adult development and aging a life-span perspective*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Kilby, R.W. (1993). *The study of human values*. Lanham: University Press of America.
- Lešnik, P. (1995). *Razvoj in oblikovanje vrednot*. Ljubljana, Filozofska fakulteta (magistrska naloga).
- Montgomery, H. in Jacobsson, U.S. (1986). On the classification of life-values. *Goeteborg Psychological Reports*, 7, 16.
- Musek, J. (1982). *Osebnost*. Ljubljana: Dopisna delavska univerza Univerzum.
- Musek, J. (1991). Vrednote kot predmet psihološkega proučevanja. *Anthropos*, 1-3, 233-256.
- Musek, J. (1993). *Osebnost in vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Musek, J. (1994). Lestvica vrednot (MLV). V T. Lamovec (Ur.), *Psihodiagnostika osebnosti* 2 (str. 229-239). Ljubljana: Znanstveni inštitut filozofske fakultete.
- Musek, J. (1995). *Ijubezen, družina, vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Pogačnik, V. (1987). *Lestvica individualnih vrednot*. Priročnik. Zavod RS za produktivnost dela, Ljubljana.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: The Free Press.
- Santrock, J.W. in Bartlett, J.C. (1986). *Developmental Psychology. A life-cycle Perspective*. Dubuque: Wm.C.Brown Publishers.
- Schwartz, S.H. in Bilsky, W. (1987). Toward a universal psychological structure of human values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 550-562.
- Schwartz, S.H. in Bilsky, W. (1990). Toward a theory of the universal content structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 878-891.
- Schwartz, S.H. (1992). Universals in the content and structure of values: theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1-65.
- Zupančič, M. in Justin, J. (1991). *Otrok, pravila, vrednote. Otrokov moralni in socialni razvoj*. Radovljica: Didakta.
- Wrightsmann, L.S. (1994a). *Adult Personality Development. Theories and Concepts. vol. 1*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Wrightsmann, L.S. (1994b). *Adult Personality Development. Applications. vol. 2*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Frakcijski zapleti in kontroverze med Trockim in triumviratom: O "smički" med mestom in podeželjem (6. decembra 1923)*

MARJAN BRITOVŠEK

POVZETEK

V selektivnem izboru dokumentov sledimo (v historičnem zaporedju) razraščanju frakcijskega spora med Trockim in triumviratom /Zinovjev, Stalin, Kamenjev/.

V tokratnem prispevku objavljamo Trockijev sestavek "O 'smički' ('povezanosti') med mestom in podeželjem", objavljen v Pravdi 6. decembra 1923. V njem je Trocki natančneje pojasnil svoje poglede na nadaljnji ekonomski razvoj Sovjetske zveze, in v tem kontekstu tudi svoj odnos do podeželja.

ABSTRACT

FACTIONAL DISAGREEMENTS AND DISCORDS BETWEEN TROTSKY AND THE TRIUMVIRATE:

ON THE SMYCHKA (UNION) BETWEEN THE CITY AND COUNTRYSIDE, 6 DECEMBER 1923

This selection of documents provides a chronological portrayal of the escalating factional dispute between Trotsky and the Triumvirate, composed of Zinoviev, Stalin and Kamenev.

In this issue we publish an article by Trotsky entitled "On the smycha (union) between the city and countryside", first published in Pravda on 6 December 1923. In the article Trotsky gives a detailed explanation of the future economic development of the Soviet Union and, in this context, his attitude towards the countryside.

* Nadaljevanje članka iz Anthroposa 1996/3-4, str.154-157.

I.

Odnos Trockega do podeželja

Spomladi leta 1923 so bili po dveh letih Nove ekonomske politike /NEP/ neposredni cilji že doseženi: sovjetska oblast je premagala krizo iz leta 1921, lakota je minila, gospodarstvo dežele pa si je opomoglo od hudih udarcev državljanske vojne in vojnega komunizma. Ko pa deželi ni več grozila katastrofa, je bilo v partiji konec enotnosti. Nesoglasja med leninisti in levo opozicijo so zopet oživila. Skupinice razočaranih skrajnežev so iz napol ilegalnih zapečkov napadale vodstvo z očitki, da je izdalo stvar delavcev.

Za vodstvo ni bilo lahko dosledno izvajati novo ekonomsko politiko. V gospodarstvu je bilo na splošno opaziti precejšnje izboljšanje, toda zanj so bila še značilna nihanja in nesorazmerja. V vsem obdobju medvladja je nad partijo visel nerešen gospodarski problem tako imenovanih škarij: nesorazmerja med cenami kmetijskih proizvodov, ki so se nižale, in cenami industrijskih proizvodov, ki so rasle.

Jeseni leta 1922 je dosegla razlika v cenah najvišji razpon. Razmere so se še poslabšale zaradi težnje po združevanju državnih industrijskih obratov v sindikate, ki so lahko ustvarjali monopolne viške. Posledica tega je bila, da je državna industrija sredi leta 1923 zašla v težaven položaj. Morala je znižati cene, število brezposelnih pa se je naglo večalo. Prišlo je do nove akutne gospodarske krize prav v času, ko se je partija ukvarjala s subtilnim vprašanjem političnega nasledstva. Reakcija na krizo škarij je bila protislovna. Gospodarska, tehnična in administrativna vprašanja so postala predmet manipulacij v boju posameznikov in frakcij za politični vpliv. Za vlado je bil akuten problem vprašanje stabilizacije valute.

Spor o gospodarski politiki se je zapletal zaradi neurejenih odnosov med partijo in vodilnimi specialisti v državni industriji, ki so postali bolj ali manj stalen problem sovjetskega političnega življenja. Neurejeni odnosi med partijsko organizacijo in obratnimi direktorji so škodovali razvoju proizvodnje. Rastoči partijski aparat se je začel vmešavati v pristojnost direktorjev, posledice pa so bili stalni prepiri.

Druga nevarnost je bila v tem, da je bilo v pogojih NEP-a, ko je imelo blagovno gospodarstvo svoj lasten tok, objektivno neodvisen od volje, želj, platform, gospodarstvo prisiljeno konkurirati in obračunavati z zakonom te konkurence.

Ko je 20. aprila 1922 Trocki govoril kongresu, se je izognil tem vprašanjem, ki bi lahko sprožila viharno razpravo. Predvsem se je osredotočil na vprašanje gospodarske politike. To je bila vsekakor pomembna tema in ključno vprašanje za vse druge probleme. Politbiro je pooblastil Trockega, naj poda poglede kot uradno politiko, čeprav se je z njegovimi nazori prav tako malo strinjal kot Trocki s Stalinovo politiko do neruskih narodov.

V svojem referatu o industriji je pozval stranko, naj uredi gospodarstvo dežele, in se spoprime s težko nalogo prvobitne socialistične akumulacije. V uvodu je orisal dveletne izkušnje NEP-a in ponovno opredelil njegova temeljna načela. Dvojni namen NEP je bil po njegovem mnenju, razviti pomožne gospodarske sile Rusije in usmeriti razvoj v socialistične tirnice. Industrijska proizvodnja je počasna in zaostaja za obnovo privatnega gospodarstva. Zaradi tega nastaja med obema gospodarskima sektorjema neskladje, ki se kaže v škarijah med visokimi cenami industrijskih in nizkimi cenami kmetijskih proizvodov. Metafora, ki jo je začel uporabljati, si je priborila domovinsko pravico v ekonomskih krogih. Kmetje niso mogli kupovati industrijskega blaga in niso imeli vzpodbude za prodajo svojih proizvodov. "Škarje" so grozile, da bodo razrezale gospodarske vezi med mestom in deželo in uničile zvezo med delavci in kmeti. Škarje

morajo biti zaprte. To je bilo bistvo njegove "smičke" - povezanost med mestom in podeželjem. Namesto da bi zviševali cene kmetijskih proizvodov, je bilo treba po njegovem mnenju znižati cene industrijskih proizvodov. Industrijo je nujno treba nacionalizirati, modernizirati in koncentrirati, za to pa je potrebno načrtovanje. Trocki se ni zavzemal, kot so kasneje trdili njegovi nasprotniki, za ukinitvev NEP v prid planiranja. "Nova ekonomska politika" je dejal Trocki, "je arena, ki smo jo sami ustvarili za boj med nami in privatnim kapitalom. Ustvarili smo jo, jo legalizirali in zanjo se bomo borili z vso resnostjo." Lenin je poudarjal, da je bil NEP zamišljen premišljeno in dolgoročno.

Po mnenju Trockega je NEP ustvaril okvire za dolgoročno sodelovanje, za boj in tekmovanje med socialističnim in privatnim sektorjem v gospodarstvu. Sodelovanje in boj je ocenjeval kot dialektično nasprotje enovitega procesa. Pozival je partijo k obrambi in razširitvi socialističnega sektorja. Prepričan je bil, da socialistično plansko gospodarstvo ne bo moglo z enim zamahom odpraviti NEP. Načrtno gospodarstvo naj se razvija v okviru mešanega gospodarstva tako dolgo, dokler socialistični sektor ne bo počasi povsem vsrkal privatnega sektorja, ga spremenil ali odpravil in tako presegel okvire NEP. Trocki se je zavedal, da ji mogoče z dekreti odpraviti NEP, privatne trgovine in nasilno uničiti privatnega kmetijstva, prav tako se ni navduševal za administrativno razglašanje "prehoda v socializem". Ta metodična razlika med koncepcijo Trockega in Stalina je postala očitna šele v naslednjih letih. Mnogi so tedaj mislili, da v principu nasprotuje NEP, ker se je odločno zavzemal za ofenzivno socialistično politiko. Njegov govor na XII. kongresu in "teze" spadajo med zgodovinske dokumente, ki odsevajo gospodarske ideje Trockega. Razvoj in graditev Sovjetske zveze sta šla po drugi poti. Bistva njegovih zamisli delegati niso razumeli. Delegate je navdušil bolj zanos njegovega govora kot vsebina. Nekatere njegove zahteve in zamisli pa so bile takšne, da so povzročile odpor in nezaupanje.

II.

Lev Trocki: O "smički" med mestom in podeželjem (Pravda, 6. 12. 1923)

Zadnje mesece me nekateri tovariši sprašujejo, kakšen je pravzaprav moj odnos do kmetstva in v čem se razlikuje od Leninovega, drugi spet pa mi zastavljajo vprašanje natančneje in konkretnije: ali je res, pravijo, da podcenjujete vlogo kmetov v našem gospodarskem razvoju in da zavoljo tega tudi ne pripisujete zadostnega pomena ekonomski in politični zvezi proletariata in kmetov? Taka vprašanja letijo vame v ustni in v pisni obliki.

- Ampak le kje ste to pobrali? sprašujem ves začuden. Na osnovi kakšnih dejstev mi to pripovedujete?

- Saj ravno to je tisto, odgovarjajo, ko ne vemo; ampak v tujini krožijo govornice...

Spočetka temu govoričenju nisem pripisoval kakšnega posebnega pomena, toda pismo, ki sem ga nedavno prejel v zvezi s tem, mi je dalo vetra. Le odkod bi mogle prihajati te govornice? In sem se čisto po naključju spomnil, da so šli te vrste glasovi po

Rusiji naokrog že pred štirimi ali petimi leti.

Takrat so rekli preprosto: Lenin je za kmete, Trocki je proti njim... Šel sem prebrat članka o tej temi: svojega v Izvestjih 7. februarja 1919 in Leninovega v Pravdi 15. februarja istega leta. Lenin je neposredno odgovarjal na pismo kmeta G. Gulova, ki je dejal - citiram Lenina - "... širijo se glasovi, da se Lenin in Trocki ne razumeta in da sta še posebej različnega mnenja kar se tiče srednjih kmetov."

V svojem članku sem v splošnih obrisih razložil značilnosti naše kmetijske politike, naš odnos do kulakov, do srednjih in malih kmetov, in končal takole: V sovjetski oblasti o tej zadevi ni bilo nasprotnih mnenj in jih tudi zdaj ni. Toda kontrarevolucionarji, ki jim vse bolj trda prede, nimajo drugega izhoda, kot da slepijo delavske množice in jih prepričujejo, da svet ljudskih komisarjev razkrajajo notranje razprtije.

Teden dni kasneje je Lenin v svojem članku med drugim zapisal: "Tovariš Trocki izjavlja, da so govornice o nasprotjih med nama ostudna in nesramna laž, ki jo širijo veleposestniki in kapitalisti ter njihovi pomagači - taki, ki se tega zavedajo in taki, ki se tega ne. S svoje strani izjavo tovariša Trockega podpiram v celoti."

Navkljub temu pa je videti, da je take govornice sila težko izkoreniniti. Spomnimo se francoskega pregovora: "Obrekujmo, obrekujmo, nekaj umazanije se bo že prijel." Ampak danes bi krivdo za take govornice težko zvrčali na veleposestnike in kapitaliste, zakaj od leta 1919 sem se je število teh častitljivih gospodov močno skrčilo, po drugi strani pa je res, da imamo danes v mestih nepovce, na podeželju pa trgovce in kulake; zagotovo je v njihovem interesu, da - kar se tiče razmerja med komunistično partijo in kmeti - sejejo med ljudmi zmedo in sovraštvo.

Kdo neki drug kot kulak, mešetar, novopečeni trgovec, preprodajalec nepremičnin in podobni skušajo najti tržno zvezo med kmetiškim proizvajalcem žita in kupcem industrijskih izdelkov ter iz smička izriniti sovjetsko državo; glavna bitka divja zdaj prav na tem polju. Tudi tu je politika v službi gospodarskih interesov. Zasebni posrednik si na vse kriplje prizadeva navezati stike s kmetom in si pridobiti njegovo zaupanje, pa zato očitno radevolje sprejema in razširja stare laži nekdanjih zemljiških posestnikov - le da malce bolj oprezno, kajti odtistihmal se je sovjetska oblast okrepila.

Znameniti Leninov članek Bolje manj - toda bolje daje jasno, preprosto in hkrati zaokroženo podobo ekonomske soodvisnosti proletariata in kmetstva oziroma državne industrije in poljedelstva. Ni nam treba na ta Leninov spis posebej opominjati ali ga citirati, vsi ga dobro poznamo; njegova osnovna misel je tale: v naslednjih letih moramo sovjetsko državo prilagoditi potrebam in moči kmetijstva, toda pri tem ohraniti njen značaj delavske države; po eni strani moramo prilagoditi sovjetsko industrijo kmetijskemu tržišču, po drugi strani pa je treba ohraniti vse njene značilnosti državne, se pravi socialistične industrije. Le tako bomo lahko obdržali ravnovesje v naši sovjetski državi vse dotlej, ko bo revolucija podrla ravnotežje v kapitalističnih državah. Ne gre torej za ponavljanje besede smička ob vsaki priložnosti (čeprav beseda ni slaba), pač pa za učinkovito prilagajanje industrije kmečkemu gospodarstvu, kar edino lahko reši osrednje vprašanje našega gospodarstva in naše politike.

Tako smo prišli do besede "škarje". Prilagajanje industrije tržišču s poljskimi pridelki terja od nas, da najprej kolikor je mogoče znižamo cene industrijskih izdelkov. Proizvodne cene seveda niso odvisne od organizacije dela v določeni tovarni, marveč tudi od organiziranosti celotne državne industrije, državnega prometa, državnih financ in državnega trgovskega aparata.

Če med posameznimi industrijskimi vejami ni pravega sorazmerja, ga ni zato, ker ima država strahotno velik mrtev kapital, ki pritiska na vso industrijo, ki dviga ceno vsakega metra platna, vsake škatlice vžigalic. Če so doge pri sodu različno dolge, ga

boste lahko napolnili z vodo samo do roba najkrajše ali drugače povedano, lahko zlivate vanj kolikor hočete, pri škrbini, kjer se najkrajša doga konča, bo voda odtekala. Če se različne veje naše državne industrije (rudarska, kovinska, tekstilna in tako dalje) med seboj ne ujemajo in če niso usklajene s transportno pa kreditno politiko - bodo v proizvodnih stroških zaobseženi tudi izdatki najbolj deficitarnih industrijskih vej, končni rezultat pa bodo določala najmanj razvita industrijska področja. Sedanja prodajna kriza pomeni ostro opozorilo, ki nam ga daje trg s kmečkimi pridelki: nehajte česnati o smički, uresničite jo.

V kapitalistični družbeni ureditvi so krize razumljive in navsezadnje tudi edini način uravnavanja gospodarstva, se pravi usklajevanja različnih industrijskih področij ter celotne proizvodnje in zmogljivosti trga. Toda v našem sovjetskem gospodarstvu - na prehodu med kapitalizmom in socializmom - krizni pojavi v trgovini in industriji za nas ne morejo biti nekaj normalnega, neizogiben način usklajevanja različnih delov nacionalnega gospodarstva pa še celo ne. Krize odnašajo, uničujejo ali razsipavajo določen del državnega imetja tako, da ga nekaj pade v roke mešetarjem in preprodajalcem - skratka preide v roke privatnega kapitala. Ker smo podedovali izjemno slabo organizirano industrijo, katere različni deli so bili pred vojno v primerjavi z današnjimi povezani povsem drugače - je izredno težko uskladiti različna industrijska področja tako, da bi jih bilo z raznimi tržnimi mehanizmi mogoče prilagoditi kmečkemu gospodarstvu. Če se bomo pri uresničevanju nujne reorganizacije zanašali samo na krize, bomo dali vso prednost privatnemu kapitalu, ki se že tako in tako vriva med nas in podeželje, se pravi med delavca in kmeta.¹

Privatni trgovski kapital ustvarja zdaj kar precejšnje profite in vse manj se mu zdi vredno sodelovati s posredniki. Zasebni trgovec skuša organizirati proizvajalca in vzeti v zakup državna industrijska podjetja, z drugimi besedami, spet se začene proces prvobitne akumulacije, najprej na področju trgovine, potem še industrije. Očitno pomeni vsaka izguba pridobitev za privatni kapital: prvič zato, ker postajamo s tem šibkejši, drugič pa zato, ker dovršen del za nas izgubljenega denarja pade v roke novemu kapitalistu.

Katera pota so nam v teh razmerah na voljo za uspešen boj proti privatnemu kapitalu? So sploh kakšna? So - zavesten planski odnos do tržišča in do gospodarskih nalog v celoti. Delavska država ima v rokah osnovne proizvodjalne sile v industriji, ima v oblasti ves promet in finance. Ni nam treba čakati, da delna ali splošna kriza razkrije slabo usklajenost posameznih elementov našega gospodarstva. Ni nam treba tavati v temi, kajti poglobitve tržne karte so v naših rokah. Sposobni smo - to si velja zapomniti! - vse bolje in bolje oceniti osnovne elemente ekonomike in prilagoditi celotno industrijo kmetijstvu; to je edina kot k uresničenju smičke.

Vzgajati vaško prebivalstvo je nekaj imenitnega, toda smisel smičke je v nizki ceni plugov in žeblicev, platna in vžigalic; najlažje znižamo cene industrijskih proizvodov s pravilno organizacijo industrije (sistematično, plansko), ki mora biti v sozvočju z razvojem kmetijstva.

Reči, "vse je odvisno od smičke, ne pa od načrtovanja v industriji", pomeni ne razumeti bistva vprašanja, zakaj smičke ne bo mogoče uveljaviti, če industrija ne bo smotrno organizirana in vodena po čvrsto začrtanem planu. Druge poti ni in je ne more biti.

Dobro zasnovano delo centralne planske komisije je neposredna in smotrna pot k

¹ Do dokončne utrditve socialističnega gospodarstva bomo imeli še precej kriz, o tem ni dvoma, naša naloga pa je, da njihovo število skrčimo na minimum in da bo škoda, ki nam jo prizadevajo, vse manjša in manjša. - L.T.

uspešni uresničitvi smičke - toda ne z odpravljanjem, pač pa z upoštevanjem trga.² Tega kmet še ne razume, mi bi pa morali; te stvari bi morale biti jasne vsakemu komunistu, vsakemu naprednemu delavcu. Prej ali slej bo delovanje gospplana tudi kmet začutil na svoji koži. Da je ta naloga zelo zapletena in strahovito težka, je jasno ko beli dan: terja čas in sistem bolj in bolj preciznih, odločnejših ukrepov. Zdajšnja stiska nas bo izmodrila, mora nas.

Prenova poljedelstva ni kajpada nič manj važna, toda uresničuje se dosti bolj spontano in je včasih precej manj odvisna od državnih ukrepov kot pa od razvoja industrije. Delavska država mora priskočiti na pomoč kmetom (seveda v okviru danih možnosti!) s poljedelskimi krediti in s strokovnimi agronomskimi nasveti ter jim tako lajšati prodor na svetovni trg, kamor bi lahko izvažali žito, meso, maslo in podobne izdelke; vendarle je res, da lahko vplivamo na kmetijstvo v glavnem (neposredno in posredno) z industrijo, ki mora oskrbeti podeželje s kmetijskimi stroji in s kmetijskim orodjem po dostopnih cenah, poskrbeti mora za umetna gnojila in za cenene gospodinjske potrebščine. Če hoče država organizirati in razviti kreditiranje kmetijstva, potrebuje za to znatna obratna sredstva, do katerih lahko pride le s tako industrijo, ki ustvarja dobiček - to pa brez smotrne medsebojne usklajenosti vseh industrijskih vej ni mogoče. Taka je resnično praktična pot do smičke med delavskim razredom in kmetstvom.

Za politično pripravo teh zvez in še posebej za preganjanje izmišljotin, ki jih širijo mešetarski trgovci privatniki, bi nam bil potreben dober kmečki list. Kaj pomeni v tem primeru "dober"? Časopis, ki bi prodrlo do kmetov, ki bi ga kmetje razumeli, tak, ki bi kmetstvo približal delavskemu razredu. V listu z naklado kakšnih petdeset ali stotisoč izvodov bi morebiti že kaj pisalo o kmetijstvu, pravi kmečki glas pa to ne bi bil, saj kmetu še v roke ne bi prišel, v vsakem naših brezštevilnih "uradov" bi za svojo rabo zagotovo zadržali nekaj primerkov. Potrebujemo kmečki tednik (dnevnik bi bil predrag in spričo stanja našega prometa bi se ga tudi pravočasno razpošiljati ne bi dalo), ki bi za začetek tiskali recimo v dvomilijonski nakladi. Tak list kmetov ne bi smel "poučevati" pa tudi "proglasov in razglasov kmetom" ne bi smel objavljati; poročati bi moral, kaj se godi v Sovjetski zvezi in zunaj njenih meja, predvsem seveda o takih rečeh, ki se neposredno tičejo kmetovanja oziroma kmečkega gospodarstva. Porevolucijske kmete bi kaj hitro zamikalo branje, če bi jim bili mi sposobni dati glasilo, kakršno potrebujejo in kakršno bi jim bilo všeč. Tak list, čigar naklada bi iz mesca v mesec rasla, bi vsaj spočetka skrbel za tedenske stike med sovjetsko državo in velikansko množico kmetov. Toda vse tole o kmečkem časopisu nas vrača k industriji; po tehnični plati bi namreč moral biti list izvrsten; moral bi biti zgleden ne samo po načinu urejevanja ampak tudi po grafični opremi, saj bi bilo sramotno vsak teden pošiljati kmetom naše mestne nemarnosti in nesposobnosti.

To je vse, kar lahko zazdaj odgovorim na vprašanja v zvezi s kmeti. Če tovariši, ki so mi vprašanja zastavili, z odgovori ne bodo zadovoljni, jim radevolje odgovorim konkretnije, z natančnimi podatki o izkušnjah vseh šest let dela v sovjetski državi, kajti to vprašanje je osrednjega pomena.

² Da me ne bi razlagali nápak, posebej poudarim, da gre predvsem za pravilen pristop, zakaj očitno je, da zgolj z obstojem gospplana stvar še ni urejena. Razvoj industrije in celotnega gospodarstva je odvisen od nekaj deset dejavnikov, toda le s čvrstim, odgovornim in neprekinjenim delom gospplana bo mogoče vse faktorje in okoliščine primerno urediti in dosledno uravnati našo celotno dejavnost. - L.T.

Engels in ortodoksnost II. internacionale*

AVGUST LEŠNIK

POVZETEK

Avtor se v prispevku sprašuje, ali obstajajo tehtni razlogi za nemalokrat izrečeno in zapisano trditev, da predstavljajo Engelsova stališča, ki jih je iznesel v okviru strategije in taktike II. internacionale, osnovo za enostranosti t.i. ortodoksne struje v II. internacionali. Ugotavlja, da analiza idejnega razvoja mednarodnega delavskega gibanja v Engelsovem času tovrstnih trditev ne potrjuje. Drugače povedano, t.i. Engelsova "krivda" za polom II. internacionale ni nič drugega kot spekulacija, ki je našla plodna tla predvsem med zagovorniki trde centralistične naravnosti Kominterne. Prav v ohlapnosti osrednjega organa - Mednarodnega socialističnega biroja /ISB/ -, za kar naj bi bil kriv Engels, so videli vzrok za usodni polom II. internacionale in ne nazadnje tudi za opravičevanje procesa boljševidizacije Kominterne in prek nje mednarodnega komunističnega gibanja.

ABSTRACT

ENGELS AND THE ORTHODOX NATURE OF THE 2ND INTERNATIONAL

The writer of this article questions whether there are any substantial reasons for the often repeated and written claim that Engels' standpoints, which he put forward as part of the strategy and tactics of the 2nd International, were the basis for the unilateralism of the so-called orthodox current in the 2nd International. He maintains that an analysis of the ideological development of the international labour movement at the time of Engels does not corroborate such claims. In other words, Engels' alleged "responsibility" for the failure of the 2nd International is nothing but speculation that fell on favourable ears among the defenders of the Comintern's hardline, centralist orientation. It was the lax attitude of the central body - the International Socialist Bureau - which was allegedly Engels' fault, that they saw as the reason for the disastrous collapse of the 2nd International and also a justification of the process of Bolshevisation of the Comintern and, indirectly through it, of the international Communist movement.

* Pričujoči prispevek je avtorjeva razprava na mednarodnem simpoziju z naslovom "Friedrich Engels - revolucionarni socialist in teoretik - nova vrednotenja po 100 letih", ki je bil v Wuppertalu, Engelsovem rojstnem kraju, od 9. do 12. oktobra 1995.

I.

V filozofski in politološki literaturi nemalokrat naletimo na prizadevanja posameznih avtorjev, ki postavljajo Marxa in Engelsa enega proti drugemu. Na eni strani gre za poskuse razvrednotenja Engelsovega teoretičnega dela, na drugi pa za prizadevanja, da bi Engelsa odtrgali od Marxa, ga prikazali kot veliko oviro na poti k "pravemu", "izvirnemu", "avtentičnemu" Marxu. Engels naj bi bil tudi kriv in odgovoren ne samo za enostranosti t.i. ortodoksne struje v II. internacionali, temveč tudi za vse druge deformacije v razvoju marksistične misli, vključno s stalinističnim pragmatizmom. Vendar podrobne in objektivne zgodovinske analize idejnega razvoja mednarodnega delavskega gibanja v Engelsovem času tovrstnih spekulacij ne potrjujejo. Še več, nobeno količkanje tehtno razpravljanje o Marxu in Engelsu ne more mimo dejstva, da njuno delo tvori neločljivo celoto, temelječo na njunem soglasju v vseh bistvenih vprašanih revolucionarne teorije in prakse, ki sta si jih postavljala in jih reševala v štirih desetletjih skupnega dela. Povedanemu v prid govorijo tudi naslednje vrstice, ki jih je napisal Engels poldrugo leto po Marxovi smrti svojemu staremu prijatelju Johannu Philippu Beckerju:

*"Vse svoje življenje sem počel, za kar sem bil narejen, namreč igrati drugo violino, in tudi menim, da sem svoj posel kar zadovoljivo opravljal. In bil sem vesel, da sem imel tako famozno prvo violino, kakor je bil Marx."*¹

Zato je povsem razumljivo, da tudi danes ni mogoče govoriti izključno o Engelsu, ne da bi hkrati govorili o Marxu; to velja tudi za razpravljanje o II. internacionali. Morda bo kdo oporekal tej trditvi, rekoč, da Marx ni mogel neposredno vplivati na idejno usmeritev II. internacionale, saj ga ob njeni ustanovitvi ni bilo med živimi. Takšno stališče pa seveda odpira vprašanje kontinuitete oziroma diskontinuitete med I. in II. internacionalo. Postavlja se torej vprašanje, ali predstavljajo Engelsova stališča, ki jih je iznesel v okviru strategije in taktike II. internacionale ob njeni ustanovitvi, negacijo njegovih in Marxovih dotedanjih stališč. Odgovor je potrebno poiskati v dotedanjem idejnem razvoju mednarodnega delavskega gibanja.

II.

Temelje mednarodni organiziranosti proletariata je položila *Prva internacionala*, ustanovljena 26. septembra 1864 v Londonu.² Cilj ustanovitve Internacionalne - kot sredstva za graditev mednarodnega delavskega gibanja na perspektivah bodoče socialne revolucije - je bil poudarjen v tezi, da "osvoboditev delavskega razreda ni niti krajevna niti nacionalna naloga, temveč je družbena naloga, ki obsega vse dežele, kjer obstaja moderna družba, in katere rešitev je odvisna od praktičnega in teoretičnega sodelovanja najnaprednejših dežel".³ Tezo, ki bi jo lahko z reducirali tudi na vseskozi aktualno vprašanje (še posebej v času spora med Trockim in Stalinom): "ali je možen socializem v eni državi?", je postavil že Engels v spisu *Načela komunizma* (1847). Na vprašanje "Ali bo lahko prišlo do te (op. komunistične) revolucije le v eni sami deželi?", odgovarja: "Ne. Velika industrija je že s tem, da je ustvarila svetovni trg, tako povezala vsa, posebno še civilizirana ljudstva sveta, da je sleherno ljudstvo odvisno od tega, kar se zgodi pri kakem drugem ljudstvu... Komunistična revolucija zategadelj ne bo zgolj nacio-

¹ Marx-Engels, Werke /MEW/, Bd. 36, Berlin, 1967, str. 218-219.

² Documents of the First International, I-V, Moskva-London, 1974.

³ Marx-Engels, Izbrana dela (MEID), IV, Ljubljana, 1968, str. 139 (Začasna pravila Mednarodnega delavskega združenja).

*nalna revolucija... Je univerzalna revolucija in zato bo tudi imela univerzalno torišče.*⁴

Marxu, "duši Mednarodne delavske zveze", je bilo jasno, da je Internacionala le rahla zveza, sestavljena iz različnih ideoloških elementov. "S tem, da je združeval delavsko gibanje raznih dežel, da si je prizadeval usmeriti različne oblike neproletarskega predmarksističnega socializma (Mazzini, Proudhon, Bakunin, angleški liberalni trade-unionizem, lassalovski desni odklon v Nemčiji ipd.) v strugo skupnega delovanja, da se je bojeval proti teorijam vseh sekt in šol, je Marx skoval enotno taktiko proletarskega boja delavskega razreda v različnih deželah."⁵ "V Generalnem svetu", pripominja Kautsky, "je bila Marxova posebna usmeritev sprejeta z veliko mero previdnosti. Samo zaradi izjemne intelektualne premoči in spretnosti obvladovanja ljudi je Marxu uspelo v Internacionali uveljaviti svoje strateške linije."⁶ Tudi Bakunin je priznal, da je Marx "najbolj trdna, najbolj vplivna in najbolj modra opora socializma, eden od čvrstih branikov zoper vdiranje meščanskih smeri in teženj vsakršnega tipa";⁷ "Marx je prvi ekonomski in socialistični znanstvenik našega časa".⁸

Kriza, v katero je padla Internacionala, je imela - kot je poznano - svoj izvor v konfliktu med marksizmom⁹ in anarhizmom¹⁰, oziroma med Marxom in Bakuninom glede organizacijskih vprašanj delovanja Internacionale. Marx je Mednarodno delavsko združenje, v nasprotju z Bakuninom, dojel kot enotno organizacijo delavskega gibanja vseh dežel, in sicer kot demokratično stranko, in ne kot tajno zvezo, zasnovano na zarotniških načelih. Internacionalo je imel za skupno stranko delavskih gibanj vseh dežel, kot federacijo socialističnih deželnih strank, ki naj bi se vključile vanjo kot sekcije; izvršni organ celotne stranke naj bi predstavljal Generalni svet. V frakcionaškem delovanju "bakunistov"¹¹ je Marx videl resno oviro za nadaljnjo enotnost mednarodne proletarske organizacije; menil je, da bi se pod vodstvom te ali one smeri "Internacionala spremenila v konspirativno, pučistično organizacijo". V nenehnih idejnih sporih, ki so pretresali tedanjo Internacionalo (marksisti, proudhonisti, bakunisti, blanquisti), je ideja socializma v svoji marksistični¹² obliki vse bolj postajala prevladujoča ideologija mednarodnega delavskega gibanja,¹³ čeprav niti v 70. letih še ni obstajalo to, kar danes

4 MEID, II, Ljubljana, 1971, str. 558 (Načela komunizma, 19. vpr.).

5 Lenin, O Marxu in marksizmu, Ljubljana, 1975, str. 14.

6 K. Kautsky, Aus der Frühzeit des Marxismus, Wien, 1955, str. 26 (F. Engels, Briefwechsel mit Karl Kautsky).

7 M. Bakunin, Sozialpolitische Briefwechsel mit Alexander Herzen und Ogarev, Stuttgart, 1985, str. 174-177 (Pismo Herzenu, 29. X. 1869).

8 Archives Bakounine, vol. I/2: Michel Bakounine et l'Italie, Leiden, 1966, str. 199-207 (Pismo Ludovicu Nabuzziju, 23. I. 1872).

9 V Internacionali so Bakunin in njegovi privrženci uporabljali v svoji ostri bitki zoper Marxa in Generalni svet atribut "marksidi"; in tedaj zelo uporabljani izraz "markovski" (sinonim za "dinastijo marksidov", "Marxov zakon", "avtoritarni komunizem"), kakor tudi nov onomastični izraz "marksisti" so služili bolj za obtožbo Marxa in njegovih učencev, kot pa za označitev njegovih idej. Bakunin je spretno uporabljal te polemične označitve, da bi zaprl Marxa v "sektarizem", v katerega je Marx sam potisnil svoje nasprotnike in kritike ("proudhonovski", "bakuninovski"). Glej: E. Ragionieri, Il marxismo e l'Internazionale. Studi di storia del marxismo, Roma, 1968, str. 17.

10 Zbornik "Antologija anarhizma" (Izbral R. Rizman), Ljubljana, 1988, str. 155-263 (Mihail Bakunin).

11 Anarhizem dobi mednarodno veljavo in moč z ustanovitvijo Bakuninove mednarodne tajne anarhistične organizacije "Aliansa socialistične demokracije" leta 1868 v Ženevi. Glej: MEID, V, Ljubljana, 1975, str. 7-76 (Komplot proti mednarodnemu delavskemu združenju); MEID, IV, str. 335-339 (Marxov govor o Haaškem kongresu).

12 G. Haupt, Marx in marksizem, Zgodovina marksizma, I (Marksizem v Marxovem času), Ljubljana 1984, str. 272-291. Avtor razmišlja o tem, koliko je bil sam izraz "marksizem" v rabi za časa Marxa in Engelsa in koliko je danes še uporabljev.

13 Ne glede na to, kako je definiran, je pravi in resnični delavski razred predstavljal v tem času le manjšino prebivalstva, razen v Angliji.

običajno imenujemo "marksizem"¹⁴. Vendar bi tako pri Marxu kot Engelsu zaman iskali anticipacijo poznejših kontroverz, kot so bile tiste med "reformisti" in "revolucionarji" oziroma med desnico in levico znotraj marksističnih gibanj. Za oba klasika marksizma ni bilo vprašanje v tem, ali so delavske stranke reformistične ali revolucionarne, in tudi ne, kaj pravzaprav pomenijo ti izrazi. Problem je bil, kako preseči različne manifestacije nezrelosti, ki so zavirale razvoj razrednih proletarskih gibanj, in kako doseči nujno enotnost ekonomskega in političnega boja.

Izkušnje *Pariške komune*¹⁵ in krepitev proletarskega gibanja tako v nacionalnem kot mednarodnem merilu¹⁶ so vodile delegate na londonski konferenci Internationale (septembra 1871) k sprejetju sklepa o nujnosti ustanavljanja samostojnih delavskih strank: "Delavski razred lahko deluje proti združeni sili lastniških razredov samo kot razred, tako da se sam organizira kot posebna politična stranka proti vsem starim strankarskim tvorbam lastniških razredov..."¹⁷ Temeljna naloga delavskega razreda je bila, po mnenju Marxa in Engelsa, spremeniti delavsko gibanje v politično gibanje, v delavsko stranko, ki se loči od vseh drugih strank lastniških razredov in teži k osvojitvi politične oblasti. Potemtakem naj bi bilo za delavce življenjskega pomena, da se ne umaknejo iz političnega delovanja in ne dovolijo, da se loči "ekonomsko gibanje od njihove politične dejavnosti". Nedvomno je Internacionala s svojim delom ter sprejetimi smernicami sprožila in pospešila proces nastajanja samostojnih socialističnih delavskih strank v Evropi in Ameriki, temelječih na njenih teoretičnih izhodiščih. Marx in Engels sta podprla ustanavljanje organiziranih političnih strank, ki so izražale samostojnost delavskega razreda, če le ni šlo za nekakšne sekte. Vprašanja strukture, organizacije ali sociologije stranke je bilo za njiju drugotnega pomena - "ni pomembno, kako je stranka organizirana, da je le delavska stranka, ki se loči od drugih". Cilj stranke mora biti, da postane organiziran razred; pri tem nista odstopila od trditve iz Manifesta, da komunisti ne tvorijo ločene stranke, ki bi bila nasprotna drugim delavskim strankam,¹⁸ in nikoli nista izdelala posebnih načel, ki bi služila za oblikovanje proletarskega gibanja.

III.

V razdobju od leta 1869 do 1893 je nastalo 16 socialističnih delavskih strank in skupin. Posebej zanimiva je rast socialističnega gibanja v *Nemčiji*, ki po Komuni vse bolj postaja množično oporišče mednarodnega delavskega gibanja. Še več, za naklonjenost nemškega proletariata sta se sočasno borili dve delavski stranki: lassallovska Splošna nemška delavska zveza (parlamentarno-reformistična)¹⁹ ter Socialno-demo-

¹⁴ H. J. Steinberg, *Stranka in nastanek marksistične ortodoksije, Zgodovina marksizma, II (Marksizem v obdobju druge internacionale)*, Ljubljana, 1986, str. 169. Avtor ugotavlja, da je bila delavskemu gibanju ponujena na izbiro bogata paleta socialističnih teorij, ki v gibanju niso ostale brez odmeva. Marksizem se je še v drugi polovici 70. let samo delno uveljavil v nemški socialni demokraciji, kar je razvidno tudi iz Beblovega pisma Engelsu (maja 1873): "Ne smete pozabiti, da Lassallove besedila dejansko predstavljajo, s svojim poljudnim jezikom, osnovo socializma množic." (August Bebel's Briefwechsel mit Friedrich Engels, 's Gravenhage, 1965, str. 14.)

¹⁵ Ni pretirano reči, da je Marx kot edino možno "diktaturo proletariata" - ki jo je bil sam v stvarnosti preučil - videl pariško komuno, ki ji je idealno namenjeno, da postane neke vrste "ljudska fronta vseh družbenih razredov", ki ne živijo od dela drugih, pod vodstvom in hegemonijo delavcev (Marx, *Državljanska vojna v Franciji*, MEID, IV, str. 303).

¹⁶ Nedvomno je hitri razvoj kapitalističnega gospodarstva (predvsem industrializacija) Evrope in Združenih držav povzročil, da so v teh deželah nastajale velike proletarske množice.

¹⁷ Marks-Engels-Dela (MED), XXVIII, Beograd, 1977, str. 344; Zbornik "Pariska komuna 1871-1971", I, Beograd 1971, str. 149-150.

¹⁸ MEID, II, str. 603 (Manifest Komunistične stranke: Proletarci in komunisti).

¹⁹ Nemški socialist Ferdinand Lassalle (1825-1864), udeleženec revolucije 1848 in sodelavec lista Neue

kratska delavska stranka (vulgarno-marksistična),²⁰ ki sta jo v Eisenachu (1869) ustanovila A. Bebel²¹ in W. Liebknecht.²² Da bi okrepili svojo idejno, politično in mobilizacijsko moč ter vzpostavili organizacijsko enotnost, sta obe delavski stranki v začetku 70. let težili k združitvi. Engels je v pismu Beblu²³ svaril eisenachovce pred preneljenostjo, da se na vsak način združijo z lassallovci: "Če je nekdo, kot ste vi, do neke mere v položaju, da konkurira Splošnemu nemškemu delavskemu združenju, se lahko začne preveč ozirati na konkurenta. Navadi se, da vedno najprej pomisli nanj. Toda Splošno nemško delavsko združenje in Socialnodemokratska delavska stranka skupaj predstavljata samo neznatno manjšino nemškega delavskega razreda."²⁴ "In po našem mnenju, ki nam ga je potrdila dolgotrajna praksa, ni prava propagandna taktika tista, s pomočjo katere se od nasprotnika tu in tam odvrne posameznike ali skupine članov, temveč tista, ki deluje na veliko in še ravnodušno množico. Ni se treba zavesti z evforijo združevanja!"²⁵ Težnja po združitvi²⁶ je bila tako močna, se spominja Bebel, da so odpadli vsi kritični pomisleki glede kompromisnega programa nove stranke, sprejetega v Gothi.²⁷ Predloženi program je Engels v pismu Beblu²⁸ označil za eklektičnega,²⁹ eisenachovcem pa očital popustljivost pred reformističnimi stališči in vplivi lassallovcev. Na koncu je pripisal, da se z Marxom popolnoma ogražujeta od tega programa, ker je "takšen, da se Marx in jaz, če bo sprejet, nikoli ne bova mogla opredeliti za novo stranko, nastalo na tej osnovi. Morala bova zelo resno razmisliti, kakšno stališče naj bi tudi javno zavzela od nje. Zavedajte se, da se v tujini nama pripisuje odgovornost za vsako izjavo in postopek nemške socialnodemokratske delavske partije. Lju-

Rheinische Zeitung (pod uredništvom Marxa), je leta 1863 ustanovil Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein (Splošno nemško delavsko zvezo); za stranko je izdelal program - glej v: Programmatische Dokumente der deutschen Sozialdemokratie, Bonn, 1990, str. 143-145 (Leipzig, 23. Mai 1863) - ki je predvideval strogo centralizirano organizacijo z velikimi pooblastili predsednika.

- 20 Ibidem, str. 171-176 (Programm und Statuten der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei, beschlossen auf dem Kongress in Eisenach 1869); W. Abendroth, Einführung in die Geschichte der Arbeiterbewegung, I, Heilbronn, 1988, str. 87-104. Avtor razpravlja o vplivu obeh strank na razvoj nemškega delavskega gibanja.
- 21 August Bebel je v svoji avtobiografiji priznal, da je bilo čutiti Marxova dela v nemškem delavskem gibanju šele proti koncu 60. let, kot tudi, da so v Nemčiji prišli k Marxu prek Lassalla. Glej: A. Bebel, Ausgewählte Reden und Schriften, Bd. VI (Aus meinem Leben), Berlin, 1983.
- 22 G. Haupt, Marx in marksizem, Zgodovina marksizma, I, str. 278-279: "Okrog Marxa so se zbirali, tako v Generalnem svetu kakor v določenem številu sekcij, mnogi člani, ki so tvorili 'Marxovo stranko'; toda razen redkih izjem celo tisti, ki se sklicujejo na 'Marxovo šolo', ali tisti, ki jih štejejo za 'marksovece', ne delijo ali ne poznajo njihovih idej. Njegovi najbližji pristaši, kot W. Liebknecht, sprejemajo njegovo vodstvo, politično platformo, ne da bi zato bili 'marksisti'."
- 23 MEW, Bd. 33, Berlin, 1966, str. 589 (20. VI. 1873).
- 24 W. Abendroth, Socialna zgodovina evropskega delavskega gibanja, Ljubljana, 1971, str. 44. Avtor navaja podatek, da so na volitvah v državni zbor leta 1874 eisenachovci in lassallovci zajeli manjši del nemškega delavskega razreda, saj je vsaka od nasprotnih strank dobila le tri odstotke oddanih glasov.
- 25 MED, XL, str. 517.
- 26 Na združitvenem kongresu (eisenachovcev in lassallovcev) v Gothi (22.-27. V. 1875) je bila oblikovana enotna Socialistična delavska stranka Nemčije. Nova stranka je na državnozbornih volitvah (1877) dobila 9% glasov.
- 27 Programmatische Dokumente der deutschen Sozialdemokratie, str. 177-183 (Programm und Organisationsstatuten der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands, beschlossen auf dem Vereinigungskongress in Gotha 1875); Marx, Kritika Gothskega programa (Engelsov predgovor): MEID, IV, str. 479-509.
- 28 MEW, Bd. 19, Berlin, 1962, str. 7-8 (Pismo Beblu, 18.-28. III. 1875).
- 29 Istega mnenja je bil tudi Kautsky, ko je označeval razvoj socializma v Nemčiji v letih 1870-1880: "Rezultati Marxovega in Engelsovega preučevanja so v splošnem sprejeti; toda njuno bistvo so pogosto slabo dojeli in število doslednih marksistov je bilo kaj skromno. Gothski program, Dühringov vpliv, uspeh Quintesence socializma gospoda Schöffleja v partijskih krogih - vse to kaže, do kolikšne mere je bil razširjen eklekticism" (K. Kautsky, Darwinismus und Marxismus, Die neue Zeit, 13/1894).

dje si mislijo, da midva od tu vse skupaj nadzirava, čeprav vedo prav tako dobro kakor midva, da se skoraj nikoli nisva niti najmanj vmešavala v notranje partijske zadeve, pa tudi če sva se, sva se le zato, da bi, če bi bilo mogoče, popravila poteze, in to samo teoretične, ki so bile po najinem mnenju zgrešene. Sicer zadeva ni toliko v uradnem programu neke stranke, temveč v tem, kaj ta stranka počne. Toda novi program je vedno javno izobešena zastava in zunanji svet presoja stranko po njem. Zato nikakor ni potrebno, da pomeni korak nazaj v primerjavi z eisenachovskim. Misliti bi morali, kaj bodo o tem programu dejali delavci drugih dežel, kakšen vtis bo naredilo to, da je celoten nemški socialistični proletarijat pokleknil pred lassallovstvom."³⁰ Podobno stališče je zavzel tudi Marx, ki je menil, da bi bilo bolje začeti skupno akcijo, kot pa sprejeti teoretično sporen program. Marx, ki je program ocenjeval še z vidika evropske proletarske revolucije, tudi ni soglašal z nacionalno zaprtostjo gothskega programa in pozabljanjem na internacionalistične cilje: "Vsak razred se mora seveda organizirati kot razred pri sebi doma in njegova dežela je neposredno torišče bojov. Toliko je njegov razredni boj nacionalen, ne po vsebini, temveč po obliki."³¹

V novo nastali združeni nemški socialnodemokratski stranki kritike Marxa in Engelsa³² dolgo časa niso hoteli razumeti, ali pa je zares niso doumeli.³³ To je bilo opaziti tako v nazorih posameznih strankinih akterjev glede združitve, kakor ob vseh velikih idejnih in političnih razpravah, ki so jih vodili v gibanju po gothskem kongresu - predvsem ob Engelsovi kritiki Dühringovih stališč³⁴ in ob pojavu t.i. desnega (promeščanskega) odklona v stranki. V posebnem pismu nemškim partijskim voditeljem sta klasika pozvala voditelje stranke,³⁵ naj dojamejo vsebino navedenega odklona; zagovorniki (Höchberg, Schramm, Bernstein) so "socializem spremenili v abstrakten humanistični nauk o osebni sreči individua in o vzajemnem bratstvu ljudi ter ga zamenjali s socialnim človekoljubjem". Voditelje stranke sta opozorila, da bo - z zanikanjem razrednega boja in revolucionarne usmeritve gibanja - stranka skopljena in bo proletarske energije konec, če bodo šli po tej poti dalje. Vodstvu stranke sta sugerirala, naj odstrani iz nje ljudi, ki javno odstopajo od njenega programa: "To so predstavniki malo-meščanstva, ki se oglašajo v strahu, da ne bi proletarijat, ki ga sili njegov revolucionarni položaj, šel predaleč. Namesto odločne organizacijske politike predlagajo splošno pomiritev, namesto boja proti vladi in buržoaziji si ju skušajo pridobiti in pregovoriti, namesto da bi se kljubovalno uprli nasilnostim od zgoraj, se jim ponižno uklanjajo in priznavajo, da je kazen zaslužena. Vse zgodovinsko nujne spore pretvarjajo v nespozume in vsako diskusijo končajo z zatrjevanjem, da smo si v glavnih vprašanjih vendarle vsi edini." V zaključku sta zapisala, da se bosta s stranko razšla, če se bo stranka podala na meščansko pot: "Skoraj štirideset let sva naglašala, da je razredni boj med proletariatom in buržoazijo veliki vzvod modernega družbenega prevrata. Nemogoče je torej, da bi se skladala z ljudmi, ki hočejo razredni boj odpraviti iz gibanja. Pri ustanovitvi Internacionale smo izrecno formirali bojno geslo: Osvoboditev delavskega

³⁰ MEW, Bd. 19, str. 7-8.

³¹ MEID, IV, str. 496 (Kritika gothskega programa).

³² Npr. Mehring je obravnaval Lassalla kot Marxovega učenca in sodelavca. Glede Lassallovega delavskega programa je menil, da je to Komunistični manifest v ogledalu nemških razmer (F. Mehring, *Historija njemačke socialne demokracije*, II, Zagreb, 1953, str. 303).

³³ Klasika sta presodila, da je bolj oportuno, da njune kritične opombe ostanejo notranje partijska zadeva in zato širša javnost 15 let ni vedela za njuno kritično zadržanost do združitvenega programa; v tiskani obliki je *Kritiko gothskega programa* prvič izdal Engels v tedniku nemške socialne demokracije "Die neue Zeit" (18/1891).

³⁴ F. Engels, "Anti-Dühring", Ljubljana, 1965.

³⁵ MEID, V, str. 101-112 ("Cirkularno pismo": Marx in Engels - A. Beblu, W. Liebknechtu, W. Brackeju idr., 17./18. septembra 1879).

razreda mora biti stvar delavskega razreda samega."

Vprašanje pomena političnega in teoretsko utemeljenega programa se je stalno obnavljalo. Engels je leta 1882 v pismu E. Bernsteinu zapisal: "Biti s pravilnim programom trenutno v manjšini - kot organizacija - je še zmeraj bolje, kakor imeti brez programa številne, a pri tem skorajda nominalne privrženke. Vse življenje smo bili v manjšini. Pri tem smo se zelo dobro počutili. Ko se ustanovi partija, v kateri lahko vsakdo sodeluje, to ni več nikakršna partija."³⁶ Na kongresu nemške socialdemokratske stranke (Halle, 15. oktober 1890) je W. Liebknecht načel vprašanje novega programa,³⁷ ki naj bi ga sprejeli na naslednjem kongresu. Prvotni programski osnutek sta v glavnem sestavila A. Bebel in W. Liebknecht, nakar je strankino vodstvo razvilo široko javno razpravo. Engels, ki se je v razpravo aktivno vključil, je menil, da so v osnutku še ostale uredline lassallovstva (izpuščena je bila zahteva po vzpostavljanju revolucionarne demokratske republike in diktature proletariata), čeprav so bile sprejete nekatere temeljne Marxove pripombe na gothski program;³⁸ obenem je nasprotoval taktiki t.i. realistične (oportunistične) politike, ki je v bistvu konkretizirala mirno pot v socializem: "To pozabljanje velikih temeljnih stališč zaradi trenutnih dnevnih interesov, ta gonja in prizadevanje za trenutnim uspehom, ne glede na poznejše posledice, ta odpoved prihodnosti gibanja na ljubo njegovi sedanosti je lahko 'pošteno' mišljena, toda to je in ostane oportunistem in 'pošteni' oportunistem je morda najnevarnejši med vsemi."

Na kongresu v Erfurtu (14. - 21. X. 1891) so sprejeli novo verzijo osnutka, ki jo je ob podpori Bebla in Engelsa pripravil Kautsky. Engels je po kongresu pisal Albertu Sorgerju: "Zadoščenje imam, da je Marxova kritika povsem prodrla. Odstranjen je tudi poslednji ostanek lassallovstva. Z izjemo nekaterih slabo redigiranih mest (kjer je samo stil slab in splošen), ni mogoče več ugovarjati programu, vsaj ne po prvem branju."³⁹ Sprejeti program je močno vplival tudi na programe novonastajajočih socialističnih delavskih strank; proces združevanja različnih skupin v enotna gibanja in stranke je podobno kot v Nemčiji potekal tudi v drugih evropskih deželah. Delavsko gibanje v Nemčiji je bilo nedvomno najmočnejše in politično najvplivnejše gibanje svojega časa, z njim pa tudi nemška socialnodemokratska stranka.⁴⁰

IV.

Po razpustitvi Internacionalne se je teža socialistične internacionalistične dejavnosti prenesla na področje neposrednih bilateralnih odnosov novonastalih delavskih strank. Engels, ki je po smrti Marxa (1883) v celoti prevzel vlogo teoretičnega usmerjevalca mednarodnega delavskega socialističnega gibanja, je nesporno prispeval vrsto originalnih rešitev, ki bodo tako ali drugače ohranile svojo aktualnost v teoriji in praksi II., pa tudi III. internacionalne. Tako je odločno nasprotoval pretenzijam posameznih strank, da bi v mednarodnem delavskem gibanju prevzele vodilno vlogo. V Predgovoru k Nemški kmečki vojni leta 1874 ugotavlja, da je prišlo v Nemčiji v tem času do izredno hitrega razvoja kapitalizma in s tem tudi do razvoja pravega industrijskega proletariata. Nemški delavci so postali dejanska mednarodna avtoriteta, avantgarda mednarodnega delavskega gibanja. To se jim je po njegovem mnenju posrečilo zato, ker so uspeli razviti in

³⁶ MEW, Bd. 35, Berlin, 1967, str. 403-404.

³⁷ W. Abendroth, Einführung in die Geschichte der Arbeiterbewegung, I, str. 120.

³⁸ MEID, V, str. 589-605 (Engels, H kritiki socialnodemokratskega programskega osnutka iz leta 1891).

³⁹ MEW, Bd. 38, Berlin, 1968, str. 183 (24. X. 1891).

⁴⁰ Dejansko v praksi ni obstajal nikakršen vzorec za nov tip socialističnih delavskih množičnih strank, pa tudi ne za vedno bolj razširjene nacionalne socialdemokratske stranke, ki v resnici niso imele nobenega tekmeča na levi, kot je bilo to v primeru Nemčije.

strniti boj na teoretično političnem in praktično ekonomskem področju in ker so znali uspešno uporabljati revolucionarne izkušnje dotedanjega mednarodnega delavskega gibanja in teoretikov socialistične misli. Vendar opozarja: "Ne da se prerokovati, kako dolgo jih bodo dogodki pustili na tem častnem mestu - saj niti ni v korist gibanja, da mu korakajo na čelu delavci katerega koli posameznega naroda. Dokler pa so na njem, upajmo, da bodo svojo nalogo opravljali, kakor se spodobi".⁴¹ Menil je, da tudi partija, ki ima trenutno največji ugled v vrstah evropskega proletariata, nima pravice, da bi govorila v imenu vseh delavskih partij: "Položaj nemških delavcev na čelu evropskega gibanja sloni na njihovem internacionalističnem obnašanju med (op. francosko-prusko) vojno".⁴² Obenem je ostro zavrnil Paula Lafargueja, ko se je v proglasu francoske partije pojavila misel, da je Franciji pripadla vloga vodilnega naroda v buržoazni revoluciji 1789-98 in da ji pripada enaka vodilna vloga tudi v socialistični revoluciji. Menil je, da to ni v skladu z idejo internacionalizma in s sodobnimi zgodovinskimi razmerami, ter predvideval, da bo bitka odločena v Nemčiji, ker je sedaj tam socializem najbolj prežl množice. Izrecno je poudaril, da je lahko osvoboditev vsega proletariata samo mednarodna zadeva; če se jo namreč skuša omejiti na Francijo, mora revolucija propasti. Socialisti si morajo med revolucijo med seboj pomagati, to pa ne pomeni, da naj bi Francozi revolucijo izvažali.⁴³ "Internacionalna enotnost lahko obstaja le med narodi, pri čemer sta avtonomnost in neodvisnost glede notranjih vprašanj vključeni v samem boju internacionalizma."⁴⁴ "Za vedno je minil čas, ko je lahko en narod terjal, da bi vodil vse ostale."⁴⁵ Če se ob tem spomnimo na strahotne posledice Stalinove teorije in prakse graditve "socializma v eni državi", ki je "vzklikla na gnoju reakcije zoper oktober", kot je zapisal Trocki v Permanetni revoluciji⁴⁶, potem lahko označimo Engelsova razmišljanja kot vizionarska.

Oblikovanje množičnih delavskih strank, v katerih je vedno bolj prevladoval marksizem - takšen, kakor ga je opredelila predvsem nemška socialdemokratska stranka (v erfurtskem programu)⁴⁷ -, ter revolucionarno marksistično gibanje v nerazvitih agrarnih deželah vzhodne in južne Evrope sta pripeljala do razvoja *Druge internacionale*⁴⁸. Okoliščine, ki so pospeševale tak razvoj in so po letu 1890 postale kar precej splošne, so bile legalnost, ustavna politika in razširitev volilne pravice. Nasprotno pa so se močno spremenile revolucionarne možnosti, kakor so bile tradicionalno pojmovane. Razprave in kontroverze med socialisti iz obdobja II. internacionale odsevajo vprašanja, ki so izbruhnili iz teh sprememb. Z ustanovitvijo nove Internacionale (Pariz, 1889)⁴⁹ se je zastavljalo vprašanje njene bodoče organiziranosti: ali vzorec I. internacionale - kot enotne socialistične stranke - še ustreza novemu času. V pripravah na drugi kongres (Bruselj, 1891)⁵⁰ si socialisti v tem niso bili enotni: mnogi so se še naprej zavzemali za modele kopiranja statuta I. internacionale. Engels se je takemu mehanicizmu zoperstavil; menil je, da v razmerah delovanja močnih in množičnih samostojnih nacionalnih socialističnih strank ni mogoč enak način usmerjanja medna-

41 MEID, III, str. 197-198.

42 MEW, Bd. 19, str. 5 (Engels, Pismo Beblu, 18/28. III. 1975).

43 MEW, Bd. 39, Berlin, 1968, str. 89 (Engels, Pismo Lafargueju, 27. VI. 1893).

44 Ibidem, str. 82 (Engels, Pismo Lafargueju, 20. VI. 1893).

45 MEW, Bd. 38, Berlin, 1968, str. 494 (Engels, Pismo Lafargueju, 14. X. 1892).

46 L. Trocki, Permanetna revolucija, Rijeka, 1972.

47 Programmatische Dokumente der deutschen Sozialdemokratie, Bonn, 1990.

48 The Formation of Labour Movements (1870-1914). An International Perspective, I-II, IISH Amsterdam, Leiden, 1990.

49 Congres international ouvrier socialiste (Paris 14-21 Juillet 1889): Le Congres marxiste; Le Congres possibiliste, Minkoff-Reprint, Genève, 1976.

50 Congres International ouvrier socialiste (Bruxelles 16-23 Aout 1891), Minkoff-Reprint, Genève, 1976.

rodnega gibanja, zlasti ne obnova centralistične vloge Generalnega sveta ("Internacionala lahko v obstoječih razmerah dosega zadovoljive rezultate z rednimi kongresi"⁵¹), pač pa naj bo težišče na stalnem bilateralnem sodelovanju strank.

Problem dialektičnega razmerja temeljne idejno teoretske enotnosti II. internacionale in nujne zgodovinsko pogojene različnosti programov pripadajočih članic je - na Engelsov predlog - opredelila resolucija tretjega kongresa (Zürich, 1893)⁵²: "Kongres izraža željo, da naj bo prvi del programa socialnodemokratskih partij vseh dežel, v katerem je izražena potreba po ekonomskem prevratu, za vse partije enako formuliran, da pa se drugi del, ki navaja sredstva, ki jih velja uporabiti, prilagodi ekonomskim in političnim razmeram v vsaki deželi." Engels je predlagano resolucijo podkrepil z naslednjimi besedami: "Proletariatu posameznih dežel je bilo prepuščeno, da se organizira po svoje. To se je zgodilo in sedaj je Internacionala mnogo močnejša kot prej. V tem smislu je potrebno nadaljevati z delom na skupnih tleh. Diskusijo moramo dovoliti, da se ne bi pretvorili v sekto, toda mora se ohraniti skupno stališče. Elastična zveza, prostovoljno združevanje, ki ga podpirajo kongresi, nam zadoščajo za zmago, ki nam je nobena sila sveta ne more oteti".⁵³ Druga internacionala se je oblikovala in rasla kot prostovoljno združenje nacionalnih socialističnih strank in sindikatov. Socialisti so si bili edini, da je treba organizirati sindikalne organizacije delavcev za ekonomski boj, socialistične stranke pa za politični boj, da se je treba aktivirati v parlamentih v boju za delavske zahteve, da je treba propagirati enako in splošno volilno pravico, da je treba vključiti v politični boj ženske. Mednarodni stiki delavskega gibanja so se v Internacionali ohranjali predvsem v obliki periodičnih mednarodnih kongresov, medtem ko je vsaka stranka še naprej obstajala kot avtonomna organizacijska enota. Vrhovni organ je bil kongres, kajti II. internacionala za razliko od prejšnjih mednarodnih delavskih organizacij v začetku ni imela stalnega centralnega organa; šele leta 1900 so ustanovili Mednarodni socialistični biro (ISB), ki je bil le pomožno, nekakšno informativno središče, ni pa imel nobene vodstvene funkcije.

V.

Političnemu gibanju proletariata so se v obdobju liberalnega kapitalizma v devetdesetih letih odpirale široke možnosti mirnega, legalnega razvoja. Uspehi, ki so jih socialnodemokratske stranke dosegale (pravica do lastnih ekonomskih, prosvetnih, kulturnih, športnih in drugih organizacij, zakonita pravica do štrajka, razne vrste socialnega zavarovanja, delovna zaščita, osemurni delavnik, splošna in enaka volilna pravica itd.), so bili posledica političnega pritiska močnega in številnega proletariata na visoki stopnji razredne organiziranosti in zavesti. Tip milijonske množične delavske partije je ustrezal razmeram in je bil sploh mogoč edino v kapitalističnih deželah z razvito socialnoekonomsko strukturo in bogato demokratično tradicijo. Kapitalizem razvitih dežel je bil takrat v eri prosperitete, zato je vladajoči razred lahko "popuščal" organiziranemu proletariatu. Boj delavskega razreda je onemogočil neomejeno eksploatacijo in prisilil lastnike kapitala, da so poiskali druge poti za ustvarjanje profita. Uvajanje nove tehnike in intenzifikacija dela sta privedla do hitrega naraščanja produktivnih sil, hkrati pa tudi do razširjanja kapitalističnih tržišč po vsem svetu. Privilegirani položaj razvitih držav sveta, eksploatacija cenene delovne sile in naravnih bogastev kolonialnih dežel sta buržoaziji omogočala, da je bolj nagrajevala delavski raz-

⁵¹ MEW, Bd. 22, Berlin, 1963, str. 408-409.

⁵² Congres International ouvrier socialiste (Zürich 6-12 Aout 1893), Minkoff-Reprint, Genève, 1980.

⁵³ Ibidem, str. 331 (Engels).

red matične dežele. S koncesijami domačemu delavskemu razredu (delno tudi na račun kolonialnih ljudstev) je vladajoči razred topil ostrino razrednega boja in zadrževal notranji razvoj v sorazmerno mirnih mejah. Nedvomno so uspehi, ki jih je delavski razred dosegal prek buržoaznih institucij v obdobju mirnega razvoja kapitalizma, začeli porajati samozadovoljstvo z doseženimi rezultati. Izkušnje in uspehi legalnega boja so realno dopuščali zamisel, da si bo lahko delavski razred prisvojil oblast prek volilnih zmag v parlamentarnem boju. V končni fazi se je ta ideja spremenila v enostrano trditve, da je mirna parlamentarno-demokratska pot edina možna pot do delavske oblasti.

Engelsova smrt (1895) je bila za skupino vodilnih "marksistov" povod oziroma znak, da je prišel čas, ko je mogoče priti na dan z zahtevo po teoretski reviziji temeljnih Marxovih in Engelsovih postavk.⁵⁴ Dokazovali so, da v sedanjem (novem) stanju lahko stranke, kakršna je nemška socialna demokracija, vse pridobijo z uporabo svojih legalnih možnosti, kajti nasilni in oboroženi spopad je bolj verjetno pričakovati ne s strani odpornikov, temveč z desne zoper socialiste; pri tem so se sklicevali tako na Marxova kot na Engelsova stališča:

*"Ironija svetovne zgodovine postavlja vse na glavo. Mi - revolucionarji, prekucni - žanjemo veliko več uspehov z legalnimi kot nelegalnimi sredstvi ali s prevratom. Stranke reda, kakor imenujejo same sebe, se razbijajo ob legalnem stanju, ki so ga same ustvarile."*⁵⁵

Prav povezava teh dveh namigov (možnost, ki jih odpira "splošna volilna pravica" in "opustitev starih prevratniških načinov") je postala predmet revizionističnega razpravljanja med socialisti, čeprav ne gre prezreti Engelsovega nenehnega opozarjanja prav na nevarnost "žrtvovanja prihodnosti gibanja v korist njegove sedanosti".⁵⁶ Zagovorniki nove t.i. desne smeri so se oprli tudi na *Marxov Govor o Haaškem kongresu* (1872) glede držav, v katerih ni nobene ustavne ovire za izvolitev nacionalne socialistične vlade:

"... nismo pa trdili, naj bodo pota, po katerih bo treba doseči ta cilj, povsod enaka. Vemo, da se moramo ozirati na institucije, običaje in tradicije različnih dežel, ter ne zanikamo, da so dežele, kot Amerika, Anglija... kjer bodo lahko delavci dosegli svoj cilj po mirni poti".⁵⁷ Toda to še ne pomeni, da bi tako Marx kot Engels opustila misel na revolucijo: *"Nobeno veliko gibanje ni nastalo brez prelivanja krvi"*.⁵⁸ Tu gre preprosto za prilagoditev revolucionarne strategije in taktike spremenjenim razmeram, kot opozarja E. Hobsbawm v svoji razpravi.⁵⁹ Problematika revizionizma in oportunitizma v 90. letih je najbolj pretresala prav idejno vodilno stranko II. internacionale - SPD, kar bo odločilno tudi za prihodnjo idejno naravnost Internacionale. Nasprotujoča si stališča do Bernsteinovih pogledov na strategijo in taktiko socialne demokracije so povzročila ostre razprave, najprej znotraj SPD, kasneje pa tudi v okviru Internacionale.⁶⁰ Med vsemi Bernsteinovimi kritiki je samo Rosa Luxemburg pozorno

⁵⁴ Konkretni korak k utemeljitvi revizionizma je storil Eduard Bernstein z objavo vrste člankov o "vprašanjih socializma" v *"Die neue Zeit"* (1896), v katerih je podvomil o vseh teoretičnih predpostavkah takratnega marksizma, kot je zapisal v avtobiografskih zapisih (*Entwicklungsgang eines Sozialisten*, Leipzig 1924, str. 21). Članki so bili kasneje razširjeni, predelani in objavljeni v knjigi *"Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie"*, Stuttgart, 1899 (Berlin/Bad Godesberg, 1973).

⁵⁵ MEID, III, Ljubljana, 1967, str. 29 (Engels, Uvod k Marxovim Razrednim bojem v Franciji 1848-1850).

⁵⁶ MEW, Bd. 22, str. 235.

⁵⁷ MEID, IV, str. 338.

⁵⁸ MEW, Bd. 34, Berlin, 1966, str. 515 (Marx, 1878).

⁵⁹ Zgodovina marksizma, I, str. 252 (Politični vidiki prehoda iz kapitalizma v socializem).

⁶⁰ Npr. Plehanov v spisu "Cant zoper Kanta ali duhovna oporoka g. Bernsteina" (Plehanov, Izbrani spisi, Ljubljana, 1973, str. 447-485).

preučila zvezo med reformami in revolucijo, pri čemer je ugotovila nesmiselnost nju-nega ostrega zoperstavljanja, ki je produkt nerazumevanja dialektične prepletenosti in neločljivosti obeh kategorij.⁶¹

Vse pogostejša razhajanja med socialisti tako v SPD kot v Internacionali niso povzročila samo nasprotujoča si stališča do Bernsteinovih pogledov na strategijo in taktiko socialne demokracije, pač pa tudi polemike med boljševiki in menjševiki ob prvi ruski revoluciji (1905-1907), predvsem pa razprave ob vprašanju vojne in njenih revolucionarnih konsekvenc: "vojna ali revolucija?". Ob tem ne gre prezreti, da je Engels že leta 1891 v članku *Socializem v Nemčiji*⁶² obravnaval "usodno" vprašanje ravnanja proletariata v morebitni imperialistični vojni, ko se je vprašal, kako naj bi nemški in francoski socialisti ravnali v primeru izbruha vojne. Pri odgovoru na to vprašanje je bil za Engelsa odločilen skupni interes mednarodnega delavskega gibanja ter spoznanje, da delavsko gibanje lahko najbolj napreduje v miru - "zato so socialisti vseh dežel za mir". Istočasno pa je dal prognoze bodoče vojne, ki bo ogromnih razsežnosti in bo zapustila strahotno opustošenje. Iz tega je sklepal, da se mora delavski razred boriti proti vojni nevarnosti, vendar pa mora v primeru vojne storiti vse, da jo izkoristi zase - za "socialno revolucijo", za "zmago socializma".

Poleti 1914, z izbruhom svetovnega spopada, se je pokazala vsa nemoč II. internacionale. Socialni demokraciji ni uspelo uresničiti enega izmed svojih najvišjih ciljev: ohraniti mir. To pa ni pomenilo nič drugega kot poteptanje njenega temeljnega kohezivnega načela - internacionalizma. Z ironijo in ogorčenostjo je tedaj Rosa Luxemburg zapisala, da so spremenili svetovnozdgodovinski poziv Manifesta komunistične stranke v klic: "Proletarci vseh dežel, združite se v miru, v vojni pa si porežite vratove!"⁶³ Pot k razcepju v mednarodnem socializmu je bila odprta...⁶⁴

VI.

Na uvodno vprašanje - ali obstajajo tehtni razlogi za trditev, da predstavljajo Engelsova stališča, ki jih je iznesel v okviru strategije in taktike II. internacionale, osnovo za enostranosti t.i. ortodoksne struje v II. internacionali - zgodovinska analiza idejnega razvoja mednarodnega delavskega gibanja v obdobju II. internacionale odgovarja z "ne". V tem kontekstu lahko pritrdimo E. Hobsbawmu,⁶⁵ ki ugotavlja, da je bila tragedija zadnjih Engelsovih let, da njegovi komentariji - bistri, realistični in pogosto nenavadno prodorni - niso služili ("njegovim idejnim naslednikom") kot praktično napotilo, temveč bolj za utrjevanje obče doktrine, ki se je od prakse vedno bolj oddaljevala. Njegovo predvidevanje se je izkazalo kot še preveč točno: "*Kaj je lahko posledica vsega tega, če ne to, da stranka nenadoma, v trenutku odločitve, ne bo vedela, kaj storiti? Odločilna vprašanja so premalo jasna in preverjena, ker niso bila nikoli obravnavana.*"⁶⁶

Drugače povedano, t.i. Engelsova "krivda" za polom II. internacionale ni nič drugega kot spekulacija, ki je našla plodna tla predvsem med zagovorniki trde cen-

⁶¹ Takoj po objavi Bernsteinovega dela "Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie" (Predpostavke socializma in naloge socialne demokracije) je izšel odgovor R. Luxemburg "Socialna reforma ali revolucija?" (Izbrani spisi, Ljubljana, 1977, str. 49-135).

⁶² MEID, V, str. 613-631.

⁶³ R. Luxemburg, *Der Wiederaufbau der Internationale, Die Internationale, eine Monatsschrift für Praxis und Theorie des Marxismus*, Berlin, 1915, str. 5.

⁶⁴ A. Lešnik, *Razcep v mednarodnem socializmu (1914-1923)*, Koper/Capodistria, 1994.

⁶⁵ Zgodovina marksizma, I, str. 253.

⁶⁶ MEW, Bd. 22, str. 235 (Engels, *Zur Kritik des Sozialdemokratischen Programmwerfs*, 1891).

tralistične naravnosti Kominterne. Prav v ohlapnosti osrednjega organa (ISB), za kar naj bi bil kriv Engels, so videli vzrok za usodni polom II. internacionale in ne nazadnje tudi za opravičevanje usodnega procesa boljše vizacije Kominterne in prek nje mednarodnega komunističnega gibanja.

Krščanska dejavna ljubezen in budistično sočutje

KATARINA ISTENIČ*

POVZETEK

V članku vzporejam krščansko dejavno ljubezen ter budistično sočutje. Matejev Govor na gori podajam kot model krščanske dejavne ljubezni, ki diferencira ljudi v dve skupini, katera ne pozna sredine: "Mlačne bom izpljunil." Pri vsem tem je relevantno samo vprašanje kakšno obličje si znotraj tega konteksta nadene Bog. Oh upoštevanju Stare zaveze, ki je nujna za razumevanje etosa, navajam dekalog desetih zapovedi. Jezusov etos je tisti, ki podre vso dotedanjo arhitekturo, toda čeprav gre na eni strani za radikalno novost, pa gre hkrati tudi za kontinuiteto. Polemiziram s trditvijo ali je Jezusov evangelij res zgolj veselo oznanilo in v kakšnem smislu. Ves čas kombiniram različne odlomke, s katerimi želim iz različnih strani osvetliti naslov članka. Pri tem se izkaže, da enoznačen odgovor ni mogoč.

V drugem delu zgoraj navedeno navezujem z budističnim sočutjem, začnem pa s samim bistvom Budovega nauka in to je, katero obliko najpogostejše boleznizi zdravi Buda. Obračam se na Štiri plemenite resnice, ki mi služijo za izhodišče, ob enem pa je to tista točka, ki mi omogoča, da nakažem očitno razliko med krščansko dejavno ljubeznijo ter budističnim sočutjem. Razkošnost budizma je namreč prav v tem, da dopušča stvarjem, da so to kar so, medtem ko je krščanstvo tisti program dejavne ljubezni, ki pomeni hkrati tudi spreminjanje sočloveka, v končni fazi tudi na način, kako ga bližnji ljubi.

V tretjem delu skušam najti dialog med krščanskim ter budističnim etosom, saj so številni avtorji opozarjali na podobnost. Moja ambicija pri tem ni neka totalna sinteza ter poravnava razlik, pač pa zgolj navajanje različnih pogledov na isti problem.

Zaključujem s Pesmijo o Bogu, Petra Semoliča, ki preseže znanstveno razpravljanje, omogoči pa nek povsem drug diskurz, ki preseže vsakršne religiozne predikate in s tem razločevanje - "Mislim, da je Bog v vseh travah sveta".

ABSTRACT

CHRISTIAN ACTIVE LOVE AND BUDDHIST COMPASSION

This article juxtaposes Christian active love and Buddhist compassion. The Sermon on the Mount, from the Gospel of Matthew, is given as a model of Christian active love, which only distinguishes between two groups of people and knows no middle ground. "The lukewarm shall be spat out!"; the only relevant question is which face does God choose to take on within this context. Taking into account the Old Testament, which is essential in order to understand the ethos, I

* Mentor: Tine Hribar.

list the ten commandments. Jesus' ethos is what shattered the entire structure, but even though it meant a radical change on the one hand it was also about continuity on the other. I raise the argument about whether Jesus' teachings were really just contented pronouncements and if so, in what sense. Throughout the article I combine various excerpts from articles to illustrate the title from various angles. It is clear that a simplistic answer is not possible.

In the second part I link the above with Buddhist compassion, beginning with the essence of Buddha's teaching itself, that is which form of the most common disease is healed by Buddha. I turn to the Four Noble Truths, which serve as a starting point as well as the point that allows me to highlight the obvious differences between Christian active love and Buddhist compassion. The luxury of Buddhism lies in the fact that it lets things be what they are, while Christianity, as a programme of active love, involves changing other human beings, ultimately in the way he is loved by those nearest to him.

In the third part I try to find a dialogue between the Christian and Buddhist ethos, because many writers have highlighted the similarity. My intention was not to achieve a total synthesis and settlement of the differences but only to note the different views on the same issue.

I end with the Poem about God by Peter Semolič that goes beyond scientific discourse, and allows for a completely new discourse transcending all religious predicates and, thereby, differentiation - "I believe God is in every blade of grass in the world".

UVOD

Na samem začetku bi opozorila na dilemo, ki je v analizah, interpretacijah nujnost; v mislih imam sklicevanje na določene vire. Še posebej pa je to ambivalentnost slutiti znotraj krščanstva samega. Glede na to, kam gremo po vire, kaj je naša sklicna referenca, je odvisen razplet zgodbe, ki je lahko tudi povsem kontradiktoren. Ravno to se zgodi v našem primeru. Omenjam le tri možnosti, s kakšnimi ambivalencami se lahko najpogosteje srečamo:

1. *znotraj konfesionalnega, institucionaliziranega krščanstva oziroma katolištva ali znotraj primarnega, evangelijskega krščanstva;*
2. *znotraj samega Svetega pisma obstaja ta ambivalenca, ki je najbolj očitna prav na razmerju Nova zaveza - Stara zaveza; kontradiktornost pa je lahko prisotna še na ožji ravni, celo znotraj enega samega pisca (to bo tudi naš primer: Matejev evangelij);*
3. *in navsezadnje tudi sama razlika med religioznostjo in religijo, pri čemer je religija sistem svetovnih religij, religioznost pa intimen odnos do Boga; da pa je zadeva še toliko bolj kočljiva ter delikatna, imamo opraviti še s hermenevtiko.*

1. KRŠČANSKA DEJAVNA LJUBEZEN

Ne glede na ambivalence, ki sem jih omenila, bom za model krščanske ljubezni navajala Govor na gori iz Matejevega evangelija, saj obstaja soglasje, da prezentira krščanski etos prav ta del, pa tudi Pavlova pisma.

Govor na gori diferencira ljudi na dve skupini. V prvo tako padejo ubogi na duhu, žalostni, krotki, lačni in žejni pravice, preganjani - vsi imajo pri in na Jezusu velik

delež. On zagotavlja prisotnost v trenutku, ko se znajde človek v najbolj izpostavljenih situacijah. Hkrati je to biografija njegovega delovanja, s tem ko je učlovečil te blagre. Na drugi strani pa gre tudi za eshatološko razsežnost - etika v luči prihajajočega božjega kraljestva. Stara zaveza pričakuje Mesijo v časovnem smislu, v Novi zavezi pa je že tu, vendar se njegove besede še niso dopolnile v vseh, razpetost med že in še ne.

Ta program blagrov je identičen z njegovim življenjem, s tem da obstaja neka temeljna razlika. "In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril." Temeljna težava pa je v tem, da podoba nikoli ne more postati original sam in od tu naprej se verjetno stvar sploh začne diferencirati. Ta manko, razpoka zeva in se odpira kot nikoli zaceljena rana skozi vso zgodovino "Božjega ljudstva" - po tej logiki smo namreč vsi ljudje božji otroci, brez izjeme, na katero aludira Avguštin, da nekrščeni otroci ne izpolnjujejo vseh pogojev za vstop v nebeško kraljestvo. S tem mankom je koncept spreminjanja neke dejavne ljubezni že od vsega začetka vnaprej določen.

Popolno nasprotje prvim so bogati na duhu, veseli, močni in bojeviti, tisti, ki imajo moč razpolagati s pravico, tisti, ki so neusmiljeni in brezobzirni, preračunljivi, militantni, krivični preganjalci in zasramovalci krščanstva. Če je tem prvim, ki imajo značaj Heglovega hlapca, blagor, eksplicitno sledi, da bo onim drugim gorje, to je tistim, ki imajo moč in posedovalnost že na tej strani.

Torej gre že za vnaprej določen načrt, ki ne pozna sredine. "Mlačne bom izpljunil."

Kar prva skupina nima, drugo ima in obratno. In če prvi pripada raj, drugi ne le da to ne pripada, pač pa situacija zadobi kvečjemu ostrejšo podobo. Tem drugim je dodeljena kazen, ki kaže Boga kot krutega in ljubosumnega Boga SZ, ki zahteva čaščenje le zase - monoteizem.

Če imaš tu, ne boš imel tam, in če tu nimaš, te čaka tam v izobilju.

Zašli smo v dilemo, ki ni lahka. Bog vstopi v vlogo več obličij: Bog Abrahama, Iza-ka in Jakoba, Bog Pavla, Jobov Bog... Gre za manifestacije, metafore, morda za pomoto?

Nek teolog odgovarja, da gre za presenetljivo natančnost in doslednost evangelijskih piscev. Možno je, da prihaja do takih protislovij tudi zato, ker je pisal Matej za Jude - potencirani formalizem; Marko pretežno oznanjuje, medtem ko Luka piše za pogane - Rimljane.

Ponujam pa še eno primerjavo: SP je podobno radiu. Če ga vklopimo prvič, se že takoj na začetku najdemo v veliki zmedi, kot bi poslušali več radijskih postaj hkrati. Valovne dolžine Svetega pisma so različne.

Bog v tem elementu pokaže obličje velikega in strašno ljubosumnega Gospodarja, ki vse vidi in vse ve. Vprašanje po smislu blagrov, če so ti le blagri za nekatere, je umestno, prav tako tudi sklicevanje na božjo dobroto samo. Če se namreč sistem po določenem času zaobrne, s to logiko, da je na tej strani omejena daljica, na oni pa neomejena premica. Računica kristjana kaj kmalu pokaže in vsaj teoretično seveda raje izbere začasno hlapčevstvo in večno gospostvo, kot pa obratno. Bog se obnaša kot predsednik nagradne žirije. Čeprav ga ne smemo in ne moremo razumeti brez povezave s SZ. Ta povezava je predpogoj za razumevanje tega etosa. Senzacijo novozavezne zapovedi je moč razumeti le znotraj dekaloga - 10-ih zapovedi, ki pa jih Jezus dopolnjuje in presega. JEZUSOVA ZAPOVED PRAVI: *"Slišali ste, da je bilo rečeno, ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika." Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste otroci svojega Očeta, ki je v nebesih. On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim. Če namreč ljubite tiste, ki vas ljubijo, kakšno zaslužnje imate? Mar tega ne delajo tudi cestinarji? In če pozdravljate le svoje brate, kaj delate posebnega? Mar tega ne delajo tudi pogani? Bodite torej popolni kakor je popoln*

vaš *nebeški Oče*." Za kristjane je človeški idol tisti svetnik, ki ljubi radikalno, za Grke je to lep in kreposten človek, za Rimljane bojevnik, za Jude pravičnik. Freud odgovarja na vprašanje, kaj storiti, da bi se obvarovali pred mračnim zlomom? "Ljubi in delaj."

Starozavezni etos ima obrambni značaj, ima torej nalogo obrambnega stolpa pred zlom, določa meje za subjektivno angažiranje. V primeru, ko Peter sprašuje Jezusa, kolikokrat mora odpustiti bližnjemu (Mt 18, 21), so še vidni iz Petrovega odgovora ostanki SZ etosa. Peter odgovori do sedemkrat, to pa je največ, kar je možno, od tam naprej pa je možna uporaba nasilja. Jezus pa s tem radikalno prekine, ko odgovori do sedemdesetkrat sedemkrat. Skratka mnogo, mnogo prek SZ meje; brezmejno, prekomejno s presežkom. V SZ so iz ljubezni pobožnega in pravičnega človeka pogosto vzeti ne samo sovražniki, ampak tudi tujci. Popolna iracionalnost NZ. Jezusov govor na gori je promocija take ljubezni, je pedagoška priprava na brezpogojno ljubezen. Jezus priseže SZ zgolj obrambo pred zlom s totalno spravo, dosego tistega stanja, preden je zlo izbruhnilo. Nebeško kraljestvo začne uresničevati med največjimi grešniki, kritizira farizejski miselni koncept, katerega namen ni notranje razsvetljenje. Po drugi strani pa shrljivo okrepi SZ postavo: "Ne mislite, da sem prišel odpraviti postavo ali preroke, ne odpraviti, temveč dopolniti sem jih prišel. Resnično vam povem: dokler ne premineta nebo in zemlja, ne bo zbrisana niti ena črka ali ena črtica postave, preden se vse ne zgodi. Kdor bo kršil eno od teh, pa čeprav najmanjših zapovedi, in bo tako ljudi učil, bo najmanjši v nebeškem kraljestvu. Kdor pa jih bo spolnjeval in učil, bo velik v nebeškem kraljestvu."

Po drugi strani pa Pavlovo pismo Rimljanom izven kot čista herezija na Mateja. Rim: 3,28 "Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, neodvisno od del postave.", ali pa pismo Galočanom: 3,10 "Da se nihče ne more opravičiti pred Bogom s postavo, je razvidno iz dejstva, da bo pravični živel iz vere. Postava pa je nekaj drugega kot vera." Po Pavlu namreč postava vodi v hinavščino in ošabnost. Tendencia po iztrganju iz legalizma je očitna. Čeprav Jezus po Jezusovem evangeliju reče: "Novo zapoved vam dajem: Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil." S tem Jezus razkrinka zgolj moralni minimalizem, čeprav je kristjan dolžen izpolnjevati zakone (večna dilema), vendar ne minimalistično. Obstaja ogromna razlika: Zlo se z zakonom zgolj omejuje, ni pa odpravljeno; medtem ko z ljubeznijo doseže spravo; to je ta Jezusov "več" in ne zgolj omejitev.

Podre vso dotedanjo arhitekturo, čeprav gre na eni strani za radikalno novost, pa gre hkrati tudi za kontinuiteto.

Mt 5,21: "Slišali ste, da je bilo rečeno: Ne ubijaj, Kdor pa koga ubije, pride pred sodišče. Jaz pa vam pravim: Vsak, kdor se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodišče. Kdor pa reče bratu bedak, zasluži, da pride pred vrhovno sodišče, in kdor mu reče brezverec, zasluži, da pride v peklenski ogenj."

In dalje o prešuštvu:

Mt 5,27: "Slišali ste, da je bilo rečeno: Ne prešuštvuj. Jaz pa vam pravim: Kdor koli gleda žensko s poželenjem, je v srcu že prešuštoval z njo. Če te desno oko pohujšuje, ga izderi in vrzi od sebe, kajti bolje je zate, da izgubiš en ud, kakor da bi bilo celo tvoje telo vrženo v ogenj."

Mt 5,38: O maščevanju: *Oko za oko, zob za zob! Jaz pa vam pravim: Ne upirajte se hudobnežu, ampak, če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo.*"

Vpeljana je nova logika. Nasprotna (ali pa le navidezno) tisti, ki sem jo navedla pred tem. To stališče je skoncentrirano v: "Nihče ne more služiti dvema gospodarjema. Ali bo enega sovražil in drugega ljubil; ali se bo enega držal in drugega zaničeval. Ne more služiti Bogu in mamonu." Bog si nadene obličje ljubosumnega Boga; ljubosumen na svojega tekmeča mamona. S tem, da je sovraštvo do sovraštva še vedno sovraštvo, vsebuje Jezusov nauk prav to eliminacijo. Izdreti oko, ud, ud za udom, posekati slabo

drevo..., je tista neusmiljena faza v Jezusovem govoru na gori. S tega vidika zagotovo ne moremo trditi, da je Jezusov evangelij zgolj veselo oznanilo. Kajti obstaja sovražstvo do drugega temelja, tistega temelja, kar v Bogu samem ni on sam, in pa seveda tendenca k odpravi tega drugega - mamona. Lahko govorimo o dvojnem merilu? Eno spada k Bogu samemu in drugo kar ni on sam. Bog, če je, je skrit in ljudje so ga prisiljeni iskati in se s tem nikoli enkrat za vselej, pač pa vedno znova odločajo zanj ali proti njemu. Jezusovi učenci morajo biti pripravljene tudi na držo, ki nasprotuje naravnemu etičnemu zakonu (oko za oko) in je celo proti naravi sami.

Mislím, da ne bom prehitra, če vzporedno vzpostavim z zgornjim zakon Karme - vzrokom sledijo posledice, in namig, da je Jezusu šlo predvsem za odpravo te nepotrebne nadaljevanke nujnih posledic?

Saj Izaija pravi (43,1): "*Nikar se ne boj, saj te odkupim, te kličem po imenu: Moj si.*"

Moja ambicija s temi kombiniranimi odlomki je nakazati na dvoličnost, na skrajno paradoksalnost, saj k vsemu temu napeljuje še simbol križa, "*ki je Judom v spotiko, poganom nespamet*". Posledično pa morda na samo trdoživost krščanstva, ki nujno spremlja še dodatno vprašanje privlačnosti, če ne bi bilo opremljeno z obljubljenim večnim plačilom.

Slutiti je strahotno preračunljivo logiko, ki pa mora biti prikrita Mt. 6,16 "*Kadar se postite, se ne držite čemerno kakor hinavci.*" Ali: 6,1 "*Glejte, da svoje pravičnosti ne boste razkazovali pred ljudmi, sicer ne boste imeli plačila pri svojem Očetu, ki je v nebesih... Tako bo tvoja miloščina skrita, in tvoj Oče, ki vidi, kar je skrito, ti bo povrnil.*" Torej gre le še za stvar verjetja, da vse, kar je, tudi bo. Bog na eni strani protestira proti propagandni akciji zanj "*Glejte, da svoje pravičnosti ne boste razkazovali pred ljudmi.*", na drugi strani pa: "*Tako naj sveti vaša luč pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih.*"

S tremi točkami, ki se nanašajo na glavno vsebine Jezusove etike, se vendarle lahko strinjamo. To je vidik spreobrnjenja in s tem spreminjanja, zapoved ljubezni do bližnjega in pa končno tudi sama hoja za Kristusom. Spreobrnjenje ni mišljeno zgolj v odpovedi grehu in zlu po paradigmi SZ, temveč več, spremeniti način mišljenja. Spreobrniti se pomeni prekiniti z mislijo o samozadostnosti, da smo samoodrešujoči, kar je budistično stališče. "Ni torej enega edinega Bude ali Boga, marveč lahko postane, če se prebudi, Buda vsak človek. Zato Hisamatsu budizem označi kot religijo brez Boga." Distanca med človekom in zadnjim ni spoštovana. Jobovo srce je bilo zlomljeno s spominjanjem na večnost, ni si privoščil več kot le ponižnost. Bog je Bog in podoba le podoba in naj zaenkrat tako ostane.

2. BUDISTIČNO SOČUTJE

Buda pravi takole:

"In če bi vas kdo vprašal, katero filozofijo učim, mu odgovorite takole: Razsvetljeni se je osvobodil vseh teorij in filozofij, kajti spoznal je, kaj so predmeti zaznave, kako se pojavljajo in kako izginejo, kaj so občutki, kako se pojavijo in kako izginejo, kaj so predstave, kako se pojavijo in kako izginejo, in kaj so zaznave, kako se pojavijo in kako izginejo.

*Zato vam pravim, da je Razsvetljeni dosegel popolno svobodo, nibbano, saj se je osvobodil vseh sebičnih mnenj, podmen, namenov in ciljev, ki so osnovani na jazu."*¹

Zen zahteva: "*Ubij Budo in očake.*" Zakaj in od kje taka radikalnost? Sklicevanje na opazovanje prave narave občutkov, zaznav, predstav, odzivov ne pomeni zgolj opa-

¹ Primož Pečenko: Pot pozornosti, Domus, 1990. str. 2.

zovati, pomeni hkrati zavedati se, vedeti, kaj vsa ta gmota v meni povzroča. To je vedeti, kateri vzroki povzročajo določene posledice, biti stalno na preži za vsem, kar kaplja na mojo zavest ali izkustvo ni tisto, kar se nam dogaja, pač pa tisto, kar delamo s tistim, kar se nam dogaja.

Bistvo Budovega nauka so štiri plemenite resnice. Njegov nauk zdravi najpogostejšo obliko bolezni, ki jo vsak človek prinese s seboj na svet, to je ujetost v pojavnem svetu dobrega in zla, zahrbtno porajanje karme, ki je videti kot nekakšna oblika shizofrenije. Štiri plemenite resnice najprej podajo opis te bolezni, nato pa še metodo zdravljenja.

PRVA PLEMENITA RESNICA:

Govori o epidemiji neke bolezni, to je resnica o neprijetnosti bivanja. Od kje ta pesimizem, je sploh upravičen?

Na tem svetu človekova čutila stalno naskakujejo občutki, zaznave, predstave, ki so lahko prijetne ali pa ne, lahko so tudi nevtralne; nestalnost nastopa kot skupni imenovalec vsem tem izkušnjam. Človek ne glede na to elastičnost duha stremlji po uravnoteženju, po tem, da bi te antagonistične sile spravil med seboj v celoto. Pojavni svet je živa gmota, množica parov, vsak hip je prisotno dvoje: zaznava in predmet zaznave. Pojavni svet kot veriga teh različnih zavedanj. Človek se na te pojave naveže in si želi v verigo vnesti le prijetne občutke, ki jih hoče jaz popolnoma zase. Želje izvršijo nad celoto nasilje: *"Želje prinesejo žalost, želje prinesejo strah- kdor pa se osvobodi želja, ne pozna več strahu in žalosti"* (Dhamapada, 16/5).

Človek vzame del tega pojavnega zase, to je tisti - za njega - prijetni del, saj ga je izkusil kot nekaj resničnega in si zato želi, da bi mu ta del za vedno pripadal. S tem se loči od onih drugih pojavov, od zunanjega sveta. Vendar vsaka navezanost na pojavni svet prinaša s seboj demonstracijo konflikta človek - svet, kajti substancialno za pojave je minljivost, trenutnost; a človek kljub temu izvede okupacijo nad minljivimi pojavi. Resnično zaznavanje in dožemanje svetosti trenutka je lahko rojeno samo iz tišine, mirovanja in praznine, pri tem praznine ne smemo zamenjati z ničnim ničom. (O tem tudi Heidegger.)

DRUGA PLEMENITA RESNICA:

Govori o vzrokih za to bolezen, "o izvoru te neprijetnosti". Kakor hitro se želje pojavijo, človek z zaznavo reagira nanje, toda v trenutku ko se želja pojavi, se človek sreča s frustracijo, kajti pojav se ne prilagodi vedno naši želji. V budizmu namreč sam klasični pojem greha ne obstaja. Kdor počenja zlo, ne greši proti Bogu, pač pa proti samemu sebi po zakonu karme. Določenim vzrokom sledijo določene posledice.

TRETJA PLEMENITA RESNICA:

Govori o ozdravljenju, resnica o neprijetnosti bivanja. Ko odpravim vzroke tudi ni več pogojev za posledice. Je to mogoče? Če človek eliminira svoje sebične želje, ki so bodisi produkt nevednosti ali jaza, je raztrgana dvojica človek - svet ponovno zlepljena. Gledanje postane samo gledanje, poslušanje, vohanje prav tako, ko človek ničesar več ne priklenja nase, izginejo tudi neprijetnosti bivanja. Po učiteljevem nauku ima vsakdo dolžnost in pravico, da se zbira v svoji notranjosti. Z izjavo *"Ubij Budo in očake."* je dovoljeno reči, da je budizem religija brez Boga, ali vsak človek lahko stopi na mesto Boga, prebujeni človek seveda. V krščanstvu to ni mogoče. (Tak človek zgori, oziroma Bog krcne po prstih tistega, ki preveč steguje roke k njemu, vsaj glede spoznanja o Bogu, ne toliko glede na prakso.)

Prebujeni je tisti, ki spozna, da je svet brez centra, stvarjem določa center človek. Ne gre zgolj za to, da vidim, ampak vselej, kako to vidim, za način, ki pa je vsakič posebej določen od mene. Stvari na sebi so predsodek. Kakšen način prave narave občutkov pa ustreza budizmu? *"Ko razvije zbranost, opazuje poleg občutkov samih tudi*

vzroke, zaradi katerih občutki nastanejo, in vzroke, zaradi katerih izginejo, ali pa oboje. Jasno se zaveda, da obstajajo (pri opazovanju občutkov) samo različni občutki, in na ta način pogloblja razumevanje in pozornost. Pri tem živi neodvisno in ne naveže se na nič na tem svetu."

ČETRTA PLEMNITA RESNICA:

Govori o metodi zdravljenja oziroma je resnica o poti, ki vodi k prenehanju neprijetnosti bivanja, to je intuitivna izkušnja prvih treh resnic, srednja pot, sestavljena iz osmih členov:

- 1) *pravilno razumevanje*
- 2) *pravilno mišljenje*
- 3) *pravilen govor*
- 4) *pravilna dejanja*
- 5) *pravilen način mišljenja*
- 6) *pravilna vztrajnost*
- 7) *pravilna pozornost*
- 8) *pravilna zbranost*

Srednja pot je enaka poglobljanju prvega člena, pravilnega razumevanja, ki človeka osvobaja nevednosti in sebičnih želja; pri tem, da je bistveni element prav pot pozornosti.

Če krščansko veselo oznanilo (ki pa ni zgolj to) prinaša s seboj presežno dejavno ljubezen, ki pomeni hkrati spreminjanje sočloveka, tudi na način, kako ga bližnji ljubi; celo v primeru, če je ta sovražnik. Že samo Jezusovo oznanilo je veliko bolj ekstrovertirano, kot je budizem: *"Pojdite po vsem svetu in učite vse narode in jih krščujte, v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha."*, ki veliko bolj obdeluje polje posameznika, kot to dela budizem, vedoč, da se lastnega izkustva ne da z ničemer nadomestiti, ker življenje pomeni nenehno navzočnost; sprememba se mora dogoditi nekje notri. *"Učenec se je nekoč pritoževal učitelju: Pripoveduješ nam zgodbe, nikoli pa nam ne razložiš njihovega pomena. Učitelj je rekel: Kako bi ti bilo všeč, če bi ti kdo ponudil sadje, pa bi ga prežvečil, preden bi ti ga dal?" Nihče ne more namesto tebe najti tvojega smisla, niti učitelj ne."*²

Razkošnost budizma se kaže v tem, da dopušča stvarjem, da so to, kar so (Husserl), to pa vselej pomeni, kako se meni kaže stvar. Pusti biti stvarjem za nas in po nas, kakršne se nam kažejo. Budizem je stkan iz svobode, to pa ne pomeni, da smo rešeni desetih zapovedi, pač pa, da si zapovedi postavljamo sami, s tem pa, da vemo za zakon karme, ne bomo svobode izkoriščali, jo naredili za hlapca, temveč v smislu, če ti je v tej prostosti želja v oviro, izvrši brez milosti nad njo eksekucijo.

Jezus sam je vstopil v sam zbirni center grešnikov. Na križu ta teorija doseže vrhunec. Medtem ko gre princ Gotama med učitelje, askete, s tem zapusti posvetno življenje in svoj celoten program usmeri v meditacijo, ki v najširšem smislu pomeni pot očiščenja, pozornosti in vodi v svobodo, čeprav bi naredili krivico budizmu, če bi trdili, da ne pogleda okoli sebe, kot je to storil Jezus. Natančneje izraženo - kdor se je že popolnoma osvobodil, lahko pomaga drugim le tako, da jih usmerja; prst, ki kaže na mesec, je zgolj pomožna bergla in ne cilj sam.

Kmalu po Budini smrti so se pojavile različne razlage Budinega nauka. Hinayana - Mali voz, pristaja na tezo, da je Buda le zgled, vsak pa mora prehoditi pot notranjega razvoja sam, medtem ko šola Mahayane - Veliki voz, meni, da se ljudje osvobodijo samsare (spremenljivost) tudi s pomočjo nesebične ljubezni in sočutja, saj obstaja v prebujenem ideal in obveza, da bo prek poti pozornosti osvobodil vsa živa bitja. Te in

² A. de Mello: Ptičja pesem, Založba obzorja Maribor, 1992, str. 10.

še ostale šole so si v mnogočem različne. Vse pa pristajajo na dejstvo, da je filozofski pogled, ki je samemu sebi namen, brez smisla, če ga ne spremlja tudi praksa.

3. JE DIALEKTIKA MED BUDISTIČNIM IN KRŠČANSKIM ETOSOM MOGOČA?

Številni avtorji so že opozarjali na podobnost med budističnim naukom, zapisanim v Giti, in krščanstvom, posredovanim s Svetim pismom. Več kot 100 takih mest je leta 1869 promoviral Lorinson. Z njimi je hotel dokazati vpliv krščanstva na avtorja Bhagavadgite, ki naj bi po njegovem sovpadala z evangeliji in skoraj vsemi Pavlovimi pismi.

Tako tudi Hopkins vidi podobnost med Janezovim evangelijem in Bhagavadgito, če ne za prvo interpretacijo, gre pa vsaj za priznanje številnih indologov polpretekle dobe v prid paralelizmu v razvoju obeh ver, če že o vplivu ne more biti govor. Danes je zgodovinsko pojmovanje zamenjano ali pa vsaj prevladano s skupno duhovno naravnostjo v različnih kulturnih okoljih, ki imajo sicer različne tradicije in so v njih te poti nakazane različno, njihov cilj pa je, čeprav je opisan iz različnih optičnih centrov, z najrazličnejšimi besedami - navadno isti. To je sprava med človekom in svetom ter z njegovim Bogom, sprejetje življenja in sveta, ki osvobaja. Rad imeti in pustiti biti, čeprav obstajajo za to različni načini. Prav tako o tem problemu govori tudi Šri Aurobindo, pa tudi Levinas, ki ponuja takšen odgovor: *"Ker je etična resnica skupna vsem, bi lahko imeli skupno Sveto pismo, za preroška besedila je subjektivnost neizbežen predpogoj."* Ali - etos pomeni hišo biti in ali ni morda znosnost bivanja v tej hiši mogoča šele s tistim trenutkom, ko drugemu to dovoliš, je to človekovo dostojanstvo, ali pa je to že stvar luksuza?

Cerkev s tem, ko se postavi na mesto posrednika med Bogom in človekom, postane razsodnica, ki deli milost ali nemilost svojim vernikom. "Toda, če sem v Cerkvi, mora tudi ona marsikaj vedeti o meni," pravi Marjan Rožanc "predvsem to, do tistega najdragocenejšega, po čemer mi bo sojeno - ljubezni - nisem dobil v njej, ampak prinesel s seboj. Da torej že ljubim. In da ljubim predvsem tedaj, ko odkrijem v sočloveku isto nesrečo kot v sebi, isto odtrganost od sveta."

Pesem o Bogu

Mislím, da je Bog zelen
in da leži v travi.
Metulji sedajo na njegova ledja.

Mislím, da je Bog v vseh
travah sveta,
ko gremo bosi prek njih,
je to molitev.

Peter Semolič

LITERATURA:

- Hribar, T.: Pustiti biti, Založba obzorja, Maribor 1992.
Sveto pismo: Britanska biblična družba, Ljubljana 1989.
Pečenko, P.: Pot pozornosti, Domus, Ljubljana 1990.
de Mello, Anthony: Ptičja pesem, Lj-Dravljje 1988.

Schopenhauerjeva (ne)zaupnica zgodovini

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Študija obravnava nazore Arthurja Schopenhauerja na podlagi dela *Svet kot volja in predstava* v zvezi z njegovim pojmovanjem zgodovine. Za to pojmovanje je značilno, da je vanj vključena kritika Hegla in v najširšem smislu njegovega zgodovinsko razvojnega optimizma. Schopenhauer pomeni v zgodovini novejšje filozofije obrat od razuma k volji, vendar je njegov iracionalizem zelo logično in povsem racionalno izpeljan. Njegov način razmišljanja odlikuje stališče refleksije, ki vključuje metodično prednost refleksije pred intuicijo in samo v tem pomenu je zanj filozofija resnična. K tej resnici sodi tudi to, da ne zapušča meje sveta in da se ne oklepa ničesar onstranskega. Zaradi tega je odklanjal še panteizem v kolikor hèn kaì pan vključuje pan theós (vse je bog).

Schopenhauer izrecno poudarja, da je pesništvo bolj filozofsko od zgodovine in da je več storilo za poznavanje bistva človeštva kot zgodovina. Ti nazori so ta trenutek zelo aktualni, kajti teorija je po sesutju socializma boljševiske proveniencie spet soočena z estetizacijo sveta, ki stopa na mesto komaj še nedavne politizacije in univerzalizacije uma. Aktualnost Schopenhauerjeve filozofije omogoča po mnenju nemškega filozofa Maxa Horkheimerja samo to, da je videl zgodovini v srce. Schopenhauer ni priznaval ideje napredka, kajti že v svojem življenju je videl negativne pojave, ki so po njegovi smrti idejo napredka povsem izmaličili in človeštvo soočili z barbarstvom njegovih lastnih dejanj.

S svojim filozofskim sistemom, ki ga je imenoval imanentni dogmatizem, je Schopenhauer izoblikoval še etiko, ki ni več antropocentrično usmerjena in tudi ne normativno. Ta etika je povsem ontološko utemeljena, najprej samo z voljo po življenju, predvsem s pravico po življenju, ki ne pripada samo ljudem, ampak tudi živalim in se razprostira čez celotno naravo. V tem smislu jo je mogoče imeti za predhodnico današnje, ekološko ozaveščene etike. Na podlagi Schopenhauerjevih razmišljanj o bistvu sveta kot temu, kar je vedno samo sebi enako, se študija končuje z njegovimi nazori o svetosti sveta in o potrebi to svetost ohranjati.

ZUSAMMENFASSUNG

SCHOPENHAUERS VOTUM GEGEN BZW. FÜR DIE GESCHICHTE

Die vorliegende Studie befaßt sich mit den Ansichten von Arthur Schopenhauer, die sich auf seine Geschichtsauffassung beziehen, wie sie im Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* dargestellt wird. Diese Auffassung wird dadurch gekennzeichnet, daß sie die Kritik an Hegel im breitesten Sinne seines historischen Entwicklungsoptimismus miteinbezieht. Schopenhauer stellt in der neueren Geschichte der Philosophie die Wende von der Vernunft zum Willen dar, allerdings ist sein Irrationalismus sehr logisch und durchaus rational durchgeführt.

Seine Denkweise zeichnet sich durch den Standpunkt der Reflexion aus, der den methodischen Vorrang der Reflexion vor der Intuition miteinbezieht. Die Philosophie kann laut Schopenhauer nur in dieser Bedeutung wahr sein. Zu dieser Wahrheit zählt auch das, daß sie die Grenzen der Welt nicht überschreitet und daß sie sich an nichts Jenseitiges klammert. Daher lehnte er auch den Pantheismus ab, in wiefern *hèn kai pan* auch *pan theós* (alles ist Gott) miteinbezieht. Schopenhauer betont ausdrücklich, daß die Dichtkunst philosophischer als die Geschichte ist und viel mehr als die Geschichte zur Erkenntnis des Wesens der Menschheit beigetragen hat. Diese Ansichten sind zur Zeit sehr aktuell, da die Theorie nach dem Zusammenbruch des Sozialismus bolschewistischer Provenienz wieder mit einer Ästhetisierung der Welt konfrontiert wird, die an die Stelle der jüngstvergangenen Politisierung und Universalisierung der Vernunft getreten ist. Laut Max Horkheimer basiert die Aktualität der Philosophie Schopenhauers auf der Tatsache, daß er ins Herz der Geschichte schauen konnte. Er erkannte die Idee über den Fortschritt nicht an, denn er war sich bereits damals der negativen Erscheinungen bewußt, die nach seinem Tode tatsächlich die Idee über den Fortschritt gänzlich entstellt und die Menschheit mit deren barbarischen Handlungen konfrontiert haben.

Mit seinem philosophischen System, das er immanenten Dogmatismus nannte, brachte er zugleich eine Ethik hervor, die nicht mehr anthropozentrisch ausgerichtet ist und auch nicht normativ. Diese Ethik ist gänzlich ontologisch begründet, zunächst nur mit dem Willen zum Leben, vor allem mit dem Recht aufs Leben, das nicht nur Menschen gebührt, sondern auch Tieren und der gesamten Natur. In diesem Sinne ist man berechtigt, sie als Vorläuferin der heutigen umweltbewußten Ethik anzusehen. Die Studie schließt mit seinen Ansichten über die Heiligkeit der Welt und dem Bedürfnis, diese Heiligkeit zu erhalten, was aus den Erwägungen Schopenhauers über den Sinn der Welt hervorgeht, als etwas, was immer sich selbst gleich ist.

Deviza zgodovine - eadem, sed aliter

Schopenhauerjevo soočenje s pojmom zgodovine v 38. poglavju drugega dela *Sveta kot volje in predstave* je najprej soočenje s Heglom in heglolci in tako s specifičnim razumevanjem *filozofije zgodovine*. Izhodišče je torej zavračanje tistega filozofsko zgodovinskega pristopa, ki na glas prisega na moč dialektičnega posredovanja, toda interpreti Schopenhauerjeve misli ugotavljajo, da je pretirana ocena, da je bil nasprotnik dialektike. Dejansko je prej "njen pomemben korektiv".¹ Heglovce, ki vidijo "v filozofiji zgodovine celo glavni cilj vse filozofije", Schopenhauer opozarja, da je že Platon "neutrudno ponavljal, da je predmet filozofije kaj nespremenljivega in večno ostajajočega, ne pa to, kar je zdaj takšno, zdaj drugačno".² Vsi tisti, ki pri kon-

¹ V tem smislu dokazuje Wolfgang Schirmacher: Schopenhauer als Kritiker der Dialektik. Objavljeno v Wolfgang Schirmacher (Hrsg.): Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, str. 303.

² Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II, Sämtliche Werke I-V (textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen), Suhrkamp, Frankfurt 1986, str. 568. (nadalje WuV II).

strukciji toka sveta, kakor sami izrecno trdijo, vztrajajo pri zgodovini, po Schopenhauerju "niso dojeli glavne resnice vse filozofije, da je namreč v vseh časih vse isto, celotno nastajanje in postajanje zgolj prividno, samo ideje so trajne, čas idealen".³ Tako Platon kot Kant po njegovem vztrajata pri takšnem pojmovanju. Temu se pridružuje tudi Schopenhauerjeva zahteva, da je treba najprej poskusiti "razumeti to, kar je tukaj, dejansko je, danes in vedno - kar pomeni, spoznati ideje (v Platonovem smislu). V nasprotju s tem bedaki mislijo, naj kaj šele nastane in pride."⁴ Si zdaj stojita nasproti dve, povsem različni pojmovanji resnice, enkrat anámnesis, čemur bi bil tudi Schopenhauer bližji, drugič eshatologija resnice, celo mesijanstvo resnice, kar upošteva Hegel in heglolovci. Problem je vsekakor v tem, ker se pri Schopenhauerju utemeljeno zastavlja vprašanje, kako misliti pojem *napredka* v zgodovini in z njim, ta trenutek še vedno aktualna pojma, kot sta *utopija* in *upanje*. Upira se misel, da bi Schopenhauerja že mogli imeti povsem za začetnika postutopičnih stremljenj, četudi samo v kakšni naključni sopenmskosti. Zakaj?

Kakorkoli že neradi, priznati moramo, da je o koncu utopije in celo o koncu zgodovine razmišljal ravno Hegel, ki je pri vsem tem še ves čas ogromno prisegal na moč zgodovine in zgodovinskega posredovanja. Le kakšna zgodovina je to, bolje filozofija zgodovine, ki v bistvu zgodovino še ukinja?⁵ Vsaj po tej plati je razumljiv Schopenhauerjev poskus, da mora nasprotovati deklariranemu zgodovinskemu posredovanju že zato, da bi zgodovino kot tako sploh ohranjal. Pa res: zakaj je bilo nujno zgodovino ukinjati, tako po heglolovski in nato še z Marxovo pomočjo po marksistično? Na to ni odgovoril noben marksist, od zdaj naprej tudi odgovarjati ne more več. Zadnji čas marksistov ni več, ker jih je zgodovina sama ukinila; kot da bi ves njihov marksizem ostal samo še mora preteklosti.

In kako v prihodnje brati Marxa? Najprej tako, kot ga je brala akademska filozofska znanost, predvsem filozofija v prejšnjem stoletju, novokantovci in filozofija življenja, npr. Georg Simmel, kajti pri tem gre prvenstveno za etiko, sploh ne za politiko, še manj za revolucijo. To poslednje je v njenem pozitivnem izročilu kot občutek *potrebe po pravičnosti* še najbolje prepustiti Kantu, v negativnem pa Dostojevskemu. Vsaj ta poslednji je eden redkih, ki so v njej že zelo zgodaj razbrali strašno voljo po moči in oblasti ter s tem grozljivo sredstvo človeške arogance. Ta, ki je uspel misliti in še tragično praktično izkusiti oboje, tako pozitivne kot negativne razsežnosti revolucije, je bil Edvard Kocbek.

Schopenhauer seveda ni zavračal filozofije zgodovine kot take, je pa svojemu *mojstru* Heglu in vsemu, kar ga je pozneje nadgrajevalo, oporekal, da bi se filozofija zgodovine ukvarjala s tem "kar vedno nastaja in nikdar ni".⁶ S takimi svojimi stališči se je odločno zavzemal za to, naj filozofija zgodovine upošteva samo to "kar vedno je, a nikdar ne nastane in ne premine".⁷ Zato Schopenhauer ne vidi smisla v tem, da bi "povzdigovali časovne cilje človeka do večnih in absolutnih ciljev",⁸ še manj, da bi konstruirali napredek k tako zastavljenim ciljem. Njegova nezaupnica zgodovini je v marsičem nezaupnica *času*, ki mu je kljuboval z ugotovitvijo: če bi nas čas mogel "z

³ Ibidem, str. 568-569.

⁴ Ibidem, str. 569.

⁵ V tem smislu glej še Bernhard Heidtmann: Pessimismus und Geschichte. Zur kritischen Philosophie Schopenhauers. Cit. iz Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus (Hrsg.): Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?, Hain, Königstein 1980, str. 118. (nadalje SuM)

⁶ WuV II, 569.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

lastno silo pripeljati v nekakšno srečno stanje",⁹ potem bi v takem stanju že zdavnaj morali biti. Če pa časovno bistvo zgodovine določamo s kakšnim *propadom*, očitno Schopenhauer meri na idejo konca zgodovine, nas po tej logiki "že zdavnaj ne bi bilo več".¹⁰ Še bolj natančen je glede časa v prvem delu *Sveta kot volje in predstave* (§ 53), kjer pravi: "Kajti vsa ta historična filozofija, četudi je še tako odlična, ravna tako, kakor da bi Kant nikdar ne živel, jemlje čas za določilo stvari po sebi in tako ostaja pri tem, kar je imenoval Kant pojav v nasprotju s stvarjo po sebi in Platon nastajanje, kar ni nikdar bivajoče za razliko od bivajočega, ki nikdar ne nastane."¹¹ Iti po tej poti pomeni "nikdar ne priti do notranjega bistva stvari, ampak slediti le pojavom v neskončnost in se gibati brez konca in cilja",¹² svari Schopenhauer. Zato *historično filozofiranje* v bistvu ustvarja "kozmogonijo, ki dopušča mnoge variante", celo "sistem emanacije"¹³ ter še kakšen drug odpadniški nauk, ki temelji na čem vedno nastajajočem, porajajočem se, tudi iz česa temačnega in povsem brez pravega razloga in temelja.

Zgodovina je s svojim razvojem in dogajanjem, ki se vedno omejuje na kaj posamičnega in individualnega, zaradi tega goljufiva, ker navidez prikriva svoje bistvo, ki je vedno enako, nespremenljivo, čeprav vsakokrat v drugačni preobleki. V tem je prava naloga filozofije zgodovine, da takšno nespremenljivo bistvo odkriva, da spozna to, kar je istovetno v vseh dogajanjih nekoč in danes, na vzhodu in zahodu, v vseh ljudeh in celotnem človeštvu. "To identično obstaja pod vsemi spremembami in je v vseh temeljnih lastnostih človeškega srca in glav - mnogo slabih, malo dobrih."¹⁴ Deviza zgodovine nasploh bi se torej morala glasiti "eadem, sed aliter" (isto, toda drugače).¹⁵ Zdaj nam Schopenhauer svetuje, da beremo Herodota, kajti ta je, vsaj s filozofskega stališča, že zadosti doumel vsi zgodovino. Zakaj? Schopenhauer dokazuje, da je pri Herodotu prav vse, kar je tvorilo naslednjo zgodovino sveta od vrveža, delovanja, do trpljenja kot usode človeškega rodu.

Na svetu torej nič novega! Je mar v tem *večno enakem* celo *svetost bivanja*, če skušamo Schopenhauerja, vsaj deloma, prevajati v zdaj aktualen filozofski besednjak? Ni razloga, da bi mu povsem oporekali, še posebej ne, če upoštevamo simbolični pomen leta 1989.

Po letu 1989, ko se je sesul socializem boljševiške provenience, prejmejo Schopenhauerjeve porogljive besede v zvezi *eshatologijo resnice* - izraz, ki ga Schopenhauer sicer ne uporablja - nov, predvsem zelo aktualen pomen, tak, da ni pretirana trditev, da smo nenadoma spet soočeni s sočasnostjo njegove misli. Predvsem v tem smislu, ker za teorijo v najnovejšem času ostaja nemajhna naloga pojasniti si, kako zdaj, ko se je sesula dvestoletna zgodba revolucij, misliti pojem zgodovine in z njo povezan pojem *napredka*. V filozofiji, kakor jo je razumel Schopenhauer, zgodovinskega dogajanja ne moremo konstruirati; če kdo to počne, je pač bedak. Skratka, zgodovina ni konstrukcija, s katero se v svetu vse dogaja po določenem načrtu in kjer vse biva tako, da je usmerjeno k najboljšemu cilju, ki bo nekoč kot kakšna končnost, tj. *finaliter* ustvaril vse najbolj popolno. Posredno iz teh njegovih kritičnih ugovorov razberemo, da je ugovarjal takšni človeški aroganci in prevzetnosti pojma resnice, ki si je sicer zelo optimistično naložila breme zgodovinskega dogajanja kot enega samega, z ničimer dokončanega

⁹ Ibidem, str. 625.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke, Band I, str. 378-379. (nadalje WuV I)

¹² Ibidem, str. 379.

¹³ Ibidem, str. 378.

¹⁴ WuV II, str. 570.

¹⁵ Ibidem.

procesa osvobajanja. Kot da bi pri tem Schopenhauer nehote pobijal in zavračal še zmožnost subjektivne volje same kot take, ker ta ni zadosti upoštevala narave bivajočega, logike sveta, njegove objektivne volje po obstoju, bivanju.

Logika bivajočega nikakor ni kaj optimističnega, dejstvo, ki ga je po njegovem zelo dobro doumelo krščanstvo. Videti in v zgodovini pripoznati pojem *napredka* je po Schopenhauerjevem dokazovanju zelo vprašljivo. Z daljšo mislijo sam pojasnjuje temeljno in grobo zmoto filozofije zgodovine, ki je sprta samo s tem kar je, in kar biva. Filozofi zgodovine so namreč še "realisti", kar pomeni materialisti v današnjem pomenu, "optimisti in evdemonisti, prostaki in zakrknjeni filistri, povrhu pa še slabi kristjani".¹⁶ Schopenhauer namreč označuje za "resničnega duha in bistvo krščanstva, ravno tako kot bramanizma in budizma spoznanje ničnosti zemeljske sreče, njen popolni prezir in usmerjanje k povsem drugačnemu in nasprotnemu bivanju: to je, tako trdim, duh in namen krščanstva, dejansko 'humor stvari'; ni pa to, kakor menijo monoteizem; zaradi tega je ateistični budizem krščanstvu mnogo bolj podoben kot optimistično judovstvo in njegova različica, islam."¹⁷ S temi stališči je tudi razumljiva Schopenhauerjeva oznaka, da je *kristjan*, dejstvo, ki je zelo pomembno pri presoji njegove misli. Ravno zaradi tega se kristjan Schopenhauer ne more nikdar odreči temu, da resnica, če je zares resnica, vedno prinaša s seboj kaj mesijanskega ter eshatološkega in zato tudi ne more vedno in vsepovsod pritrjevati temu, da je vse samo *večna zdajšnjost*.

Pri tem gre še za eno zelo pomembno vprašanje, namreč, kakšno je njegovo pojmovanje človeka. Šele s človekom stopamo v zgodovino, in tisti, ki zgodovino dela, je najprej *človek*. Zato je odnos do zgodovine tudi še odnos do samega sebe.

Njegovo izhodišče za razumevanje zgodovine in filozofije zgodovine je najprej v tem, da ju opazuje v smislu "sredstva za spoznavanje bistva človeštva".¹⁸ V svojih deklariranih izjavah je zelo natančen in povsem nedvoumno pove, da je kot tovrstno spoznavno sredstvo pesniška umetnost (Dichtkunst) vsekakor primernejša, zgodovina stoji nesporno niže. Vendar Schopenhauerjev namen ni popolno razvrednotenje zgodovine, nasprotno prizadeva si dati zgodovini veljavo, določiti ji pravo vrednost in priznanje tam, kjer ji to po njegovem tudi pripada, a vendar ne tako, da bi jo konstruiral kot kakšno smiselno in koherentno celoto. Schopenhauer izhaja iz naslednjega: "Kar je um za posameznika, to je zgodovina za človeški rod."¹⁹ Vprašajmo se, v kakšnem smislu, ki naj bi bil hkrati še izrazito protiheglovsko zastavljen.

Kar človeka dela človeka, je šele njegov *um* in z njegovo pomočjo ni samo kot žival omejen na "motrenje sedanjosti", ampak opazuje še preteklost, s katero je povezana sedanost in prav tako prihodnost. *Um* je tisti, ki po Schopenhauerju sploh omogoča *stališče refleksije*, živalsko spoznanje pa je vedno omejeno samo na *intuicijo* in kot tako ne prestopa meja sedanjosti. Narod, ki ne pozna in ne upošteva svoje zgodovine, spominja na živalsko bivanje, kjer je vse omejeno na sedanost, ki ne zmore vzpostaviti odnosa s preteklostjo in še manj "anticipirati prihodnost", kritično ugotavlja Schopenhauer. "Šele z zgodovino se kakšen narod zaveda sam sebe."²⁰ Zaradi tega je zgodovina treba jemati kot "umno samozavest človeškega rodu" in zgodovina je vsakemu narodu to, kar je za posameznika um, mišljen kot "zavedajoča se in strnjena zavest".²¹ Z vsemi temi stališči tudi Schopenhauer posredno daje priznanje času, ga upošteva, morda celo mnogo bolj, kot je sicer to pripravljen na glas priznati, namreč, da je bivajoče in celotna

16 Ibidem, str. 569.

17 Ibidem.

18 Ibidem, str. 570.

19 Ibidem, str. 571.

20 Ibidem.

21 Ibidem.

stvarnost glede na svoje dogajanje, časovna in s tem zgodovinska. Narod brez odnosa do svoje zgodovine je po njegovi ugotovitvi na živalski stopnji in samo žival je brez odnosa do časa.

Zgodovina kot samoposredovanje naroda, bolje njegove samozavesti o tem, kaj je njegova bitnost, zahteva v vsakem trenutku tudi aktiven odnos do vsega preteklega. Schopenhauer v bistvu obsoja vsak narod, ki stoji pred piramidami, templji in ne doume njihovega pomena, najprej v tem smislu, da so oni samo dokument njegove lastne dejavnosti. Nevredno človeka je stati pred spomeniki preteklosti in po živalsko buljiti vanje, saj, kot posredno izhaja iz tega Schopenhauerjevega zapisa, je to isto kot stati pred lastno staro šifrirano pisavo, za razumevanje katere smo pozabili in izgubili ključ. Zgodovina je celo kot pisava in zapis, o kateri sklene ugotovitev, da jo je treba dojeti "kot um ali kot ozaveščeno vedenje o človeškem rodu" in tako ga zgodovina zastopa kot njegova "neposredna skupna samozavest", s pomočjo katere se človeški rod sploh šele izoblikuje "kot celota, eno človeštvo".²² V tem je po Schopenhauerjevem prikazu *resnična vrednost zgodovine*.

Iz vseh prikazanih stališč seveda ni najbolj razvidno njegovo protihglovstvo v vsebinskem pogledu. Ni malo mest v njegovi filozofiji, ki spominjajo na tako polemično naravnano kritiko, kot jo slabih sto let pozneje dobimo samo še pri Adornovem zavračanju Martina Heideggerja. Vsebinski ugovori Heglu in heglovcem postajajo bolj razumljivi iz širše narave Schopenhauerjeve filozofske misli, zato velja prisluhniti nekaterim osnovnim značilnostim njegovega filozofskega sistema, saj je sam celoto svoje misli označeval za sistem.

V *Parergi in paralipomeni*, ki je izšla leta 1851, pove (§ 14), kaj je temeljna značilnost njegovega filozofskega sistema in pri tem ugotavlja, da je "komaj kateri filozofski sistem sestavljen tako enostavno in iz tako malo elementov kot moj".²³ Zaradi tega je pregleden, z enim samim pogledom se ga da zajeti in dojeti, ko gre za njegovo resnico in poročanje o tej resnici, ki se jo po Evripidovem vzoru pove jasno in preprosto, tako kot pravi rek *simplex sigillum veri* (preprosto je znak za resnično), rek, ki velja za enega njegovih najljubših in tudi najpogostejših.²⁴ Svoj filozofski sistem označuje Schopenhauer "kot immanentni dogmatizem", ki ne prekoračuje izkustvenega sveta, ampak skuša razložiti samo to, kar ta svet je, s tem da ga "razstavlja v njegove poslednje sestavne dele",²⁵ vendar sveta nikakor ne razlaga s čim poslednjim. Tako je očitno, da njegova znotrajsvetna filozofija po lastni samooceni nasprotuje Kantovi filozofiji in še bolj "vetrnjaštvu treh modernih univerzitetnih sofistov",²⁶ tj. Fichteju, Schellingu in Heglu. Za vse te filozofije ostaja skupna oznaka, da so v primerjavi s Schopenhauerjevo transcendentne.

Resnica, ki ne prekoračuje meja sveta, ravno s svojo znotrajsvetnostjo ne more obiti zgodovine; ta prejme smisel samo kot znotrajsvetna zgodovina. Hočeš nočeš, k tej sodi tudi zgodovina nastajanja Schopenhauerjeve lastne misli. Vsaj predgovor k tretji, ponovni izdaji *Sveta kot volje in predstave* s prvim začetnim stavkom izraža njegovo, že skoraj optimistično nastrojenje, da bi "resnično in pristno lažje našla prostor v svetu",²⁷ ko bi jima ti, ki so sicer nesposobni, ne ovirali pristopa. Zdaj, na koncu svojega živ-

²² Ibidem, str. 572.

²³ Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena I, Sämtliche Werke, Band IV*, str. 162. (nadalje PuP I)

²⁴ Ibidem in str. 98. Glej še Arthur Schopenhauer: *Kleinere Schriften, Sämtliche Werke, Band III*, str. 689. (nadalje KS) Tudi še v *Parerga und Paralipomena II, Sämtliche Werke, Band V*, str. 285. (nadalje PuP II)

²⁵ PuP I, str. 162.

²⁶ Ibidem.

²⁷ WuV I, str. 27.

ljenja, izraža Schopenhauer zadovoljstvo, ker se zaveda tega, da njegova misel že učinkuje in mu je celo dano, da to vidi. Bil je torej srečen filozof in je v to svojo srečo tudi veroval in s tem nehoti potrjeval zgodovinski optimizem, nič manj in nič bolj kot njegov osovraženi nasprotnik Hegel.

Zadnje, 50. poglavje drugega dela *Sveta kot volje in predstave* s simboličnim naslovom *Epifilozofija* je samorefleksija njegove prehojene poti; in zdaj je pred bralcem tega njegovega dela še sporočilo o tem. Gre za filozofijo, ki si nikakor ne prizadeva pojasniti "obstoja sveta iz njegovih poslednjih temeljev".²⁸ Svojo izrazito znotrajsvetno miselno držo opisuje samo s tem, kar je vsakemu človeku v njegovem življenju najbližje in najbolj dostopno, namreč njegovo notranje in zunanje izkustvo. Ta drža pomeni pri Schopenhauerju celo *imperativ* ne zapuščati tega sveta, in prehajati k čemu zunaj sveta ter se od tam vračati k njemu. Njegova filozofija ne poroča o ničemer, kar prehaja meje človekovega izkustva o svetu, kajti to je filozofija, ki je, kot sam opozarja, v Kantovem pomenu *immanentna*. Bistvo sveta dojema samo s svetom samim, z njegovo "notranjo povezanostjo s samim seboj",²⁹ njegovo tostranskostjo, bodisi da gre za kaj vnanjega ali notranjega, znotraj človekove samozavesti. Po tej plati je že pri Schopenhauerju podana kritika onstranstva in *onstrancev*, kakršno dobimo pozneje pri Nietzscheju v njegovem delu *Tako je govoril Zaratustra*.

Schopenhauer se zaveda, da s takim pristopom vendar ostaja nekaj vprašanj, kot najbolj zanimivo je gotovo naslednje: zakaj je to, kar je dejansko dokazano, pač takšno, kakršno je in ne drugačno. Samo za vprašanje gre, *kaj je svet kot svet*. S tem vprašanjem se začne vsa filozofija, ki jo že od Aristotela naprej spremlja zavest o tem, da ni enega samega, za vselej in za vse čase dokončno veljavnega odgovora na vprašanje, *kaj je to, kar je*. Po Schopenhauerju spoznatnost sveta ni samo relativna, ampak še celo absolutna. Kot prvo v tej zvezi ugotavlja, da spoznatnost glede na svojo "zmeraj nujno formo subjekta in objekta pripada le *pojavi*, ne bistvu stvari po sebi".³⁰ Svet je zato pojav, ki ga mi dojemamo iz nas samih s pomočjo samozavesti; ta analizira in spoznava to, kar se pojavlja v svetu in kar zavest sploh registrira. V tem je "ključ za bistvo sveta", s katerim se da "razbrati celoto pojava v njegovi soodvisnosti, tako kot sam verjamem, da sem to storil jaz",³¹ pove Schopenhauer zelo samozavestno. Če zapuščamo svet zato, da bi ga razvozlati in podali odgovore na prej zastavljena vprašanja, potem smo po Schopenhauerju zapustili tla, na katerih je, glede medsebojne povezanosti vzroka in posledice spoznanje tudi edino mogoče.

Še nekaj velja upoštevati pri Schopenhauerjevem pojmovanju sveta, namreč njegovo zelo odločno in načelno odklanjanje panteizma, kolikor ta prehaja izkustvo, saj kot vse, kar to počne, postaja *instabilis tellus, innabilis unda* (Ovid), tj. "zemlja, na kateri se ne da stati, voda, v kateri ne plavati".³² *Hèn kai pan* (eno in vse) je nauk, ki ga so zastopali eleati, Scottus Eriugena, Giordano Bruno, Spinoza, celo Schelling o tem, da je notranje bistvo v vseh stvareh *eno in isto*. Vendar ta nauk po Schopenhauerjevi lastni oceni šele pri njem prejme rešitev glede tega, kaj je sploh to *eno* in kako se kaže kot *mnogo*. Samozavestna trditev, da ni kaj, kot taka je opora celo za "Schopenhauerjevo afiniteto do filozofskega materializma",³³ kakor to ugotavlja Alfred Schmidt, ko govori o tej afiniteti v zvezi s Schopenhauerjevim pojmovanjem *volje po sebi*, ki zelo očitno

²⁸ WuV II, str. 821.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, str. 823.

³¹ Ibidem, str. 824.

³² Ibidem.

³³ Alfred Schmidt: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, Piper, München 1986, str. 94.

opušča religioznost in zavzame svojevrsten odnos, tako do česa teološkega, kot tudi do ateizma.

Njegov panteizem je vsekakor še najbolj bistvena določba za njegove etične nazore, ki jih je najprej izoblikoval s pomočjo evropske filozofske tradicije in ne indijske, kakor so mu očitali nekateri, toda tudi tokrat gre za samo njegovo pojmovanje panteizma. Schopenhauer namreč po Lukácsu pozitivni oceni zelo jasno spoznava "polovičarstvo in nedoslednost slehernega panteizma",³⁴ razvidno iz naslednjih misli v *Parergi in paralipomeni* (§ 69), ki jih tudi Lukács navaja: "Pri panteizmu mi v glavnem ni vseč le to, da nič ne pove. Če smo imenovali svet boga, ga nismo razložili, temveč smo le obogatili jezik z nepotrebnim sinonimom besede svet. Eno in isto je, da 'je svet bog' ali 'da je svet svet'.³⁵ Panteizem bi po Schopenhauerju moral upoštevati naslednje: "Le če izhajamo iz boga, če ga že poprej imamo in smo z njim seznanjeni, lahko končno pridemo do tega, da ga izenačimo s svetom, da ga pravzaprav spodobno odpravimo."³⁶ S temi stališči gotovo načena proces *ateizacije mišljenja*, tako zelo značilen za filozofijo prejšnjega stoletja in pri tem nemara Lukácsuva ocena le ni povsem zgrešena, ko o tej ateizaciji ugotavlja, da je porajala novo, četudi ateistično religijo. Kritika religije poraja novo religijo, kritika ideologije novo ideologijo, kritika metafizike novo metafiziko - dejstva, o katerih bo teorija tudi še v prihodnje zelo dolgo skušala pojasnjevati, zakaj je tako.

Dokončnega odgovora v tej smeri ne bo nikdar, saj bi kaj takega omejevalo svobodo duha, najbolj temeljna resnica duha pa ostaja *svoboda*, toda s tem še nag-njenost do dogmatizma, česar se je Kant zelo dobro zavedal. Kljub temu ostaja vsaj želja, da bi teorija že vendar obvladovala mehanizem nastajanja nove ideologije na podlagi kritike ideologije, kajti vsaka takó nastala ideologija je še bolj zagnana in še bolj ideološka kot poprejšnja.

Schopenhauerjeva prepoved prestopiti meje izkustva je tako obvezujoča in stroga, da mu je s panteisti skupno samo *hèn kai pan*, ne pa tudi *pan theós* (vse je bog). To, da v najširšem pomenu ne prestopa meja izkustva, hkrati pomeni, da ne prihaja v nasprotje z obstoječim. Tako njegova *volja* skozi svoje objektivacije, prihaja do spoznanja same sebe in kot taka omogoča celo odrešitev. Schopenhauer namreč poudarja, da izhaja iz izkustva in naravne, vsakomur dane samozavesti, da pride do volje, kot do česa edino metafizičnega, skratka, vzpenja se po analitični poti. V tem je nemajhen razlog, da njegova etika premore trdno osnovo, celo takšno, da je "v soglasju z najbolj vzvišenimi in globoko domišljenimi religijami, tako z bramanizmom, budizmom in krščanstvom, le z judovstvom in islamom ne".³⁷

Stališče *hèn kai pan*, v pomenu, ko ga odteguje od njegove panteistične filozofske tradicije, ga pripelje do uvida, da je življenje enakovredno v vseh svojih oblikah in stopnjah, zato tudi njegova etika premore trdno ontološko podlago, v svojem času verjetno eno najbolj ontološko podanih in kot taka pomeni izrazit odmik od antropocentrične etike. Vsekakor etika po njegovem ne more biti razumljena tradicionalno kot normativna etika oziroma kot praktična filozofija, kakor o njem povsem točno ugotavlja Nicolai Hartmann.³⁸ Ta ocena izhaja iz tega, da Schopenhauer sodi med tiste filozofe, ki so skušali etiko izpeljati na podlagi ontologije.

Etika in etična drža je za Schopenhauerja predvsem bivanjsko dejstvo, povsem

³⁴ György Lukács: *Razkroj uma*, CZ, Ljubljana 1969, str. 162.

³⁵ PuP II, str. 120.

³⁶ Ibidem.

³⁷ WuV II, str. 825.

³⁸ Nicolai Hartmann: *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1962, str. 25.

ontološko dejstvo, globoko zasidrano v človeku, povezano najprej samo z *voljo po življenju*, tj. biti in živeti, predvsem s *pravico po življenju*, ki je danost, ne milost kakšne teorije, filozofije, religije, recimo, pred katerimi bi ljudje morali klepčeplaziti, da si jo sploh izprosimo ali se zanj bili prisiljeni celo medsebojno pobijati. Vse to seveda še ne pomeni, da je etična drža človeka kaj fatalističnega, recimo, da je človek obsojen na etiko in etično ravnanje. Etično delovanje je tudi po Schopenhauerju povezano predvsem z zavestno odločitvijo za takšno ali drugačno ravnanje. Etika za katero se zavzema Schopenhauer gradi na spoznanju, da ravno zaradi "volje po življenju, ki tvori bistvo vsake stvari in v vsem živi, kajti ta volja se razprostira še celo na živali in celotno naravo", človek "ne bo mučil nobene živali".³⁹ Zato "človek v potrjevanju svojega obstoja", s tem, kar Schopenhauer dobesedno imenuje *pravica človeka po življenju* (das Recht des Menschen auf das Leben), to spoznanje razširja na "vse, kar živi".⁴⁰

Na prvi hip je nerazumljiv njegov odnos do Spinoze, ki mu priznava, da je velik človek, še pred tem, da sodi med te, ki so zavrgli teleologijo,⁴¹ ki pa se ni mogel otresti svojega judovstva. Skoraj že ganljiv je njegov argument z vidika današnje, ekološko ozaveščene etične misli, s katero zavrača judovstvo in panteizem, namreč prezir in nespoštovanje živali. Nikakor ne gre za odklanjanje judovstva v tisti strašni, nam vsem znani podobi nemškega antisemitizma, ampak kot je razvidno, za spoštovanje in *svetost* življenja gre, življenja v prav vsaki njegovi obliki.⁴² Vsaj v tem smislu bi Schopenhauerjeve etične nazore veljalo primerjati z nazoni Hansa Jonasa iz njegovega znanega dela *Princip odgovornosti*. Zelo natančen je v svoji analizi Ernst Tugendhat; ta Schopenhauerju priznava, da je njegova etika "brez dvoma specifično moderno pojasnjena pozicija", ki "zavrača transcendentno utemeljitev", ko gre za človekove "dolžnosti do samega sebe"⁴³ in seveda tudi do drugih. Vsebina tega sporočila je po Schopenhauerju v reku *suum cuique*⁴⁴ (vsakomur svoje) predvsem pa v *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva* (nikomur ne škoduj, temveč pomagaj vsem, kolikor moreš), misel, ki "je in ostaja resnična prava vsebina vse morale".⁴⁵

Z vidika zdajšnjega časa je Schopenhauer zanimiv po tem, ker je že izrecno razpravljaval o *človekovih pravicah* (Menschenrechte), ki jih je med drugim razumel s tem, da "ima vsak pravico početi to, s čimer ni nihče drug poškodovan".⁴⁶ Že s svojim naslednjim stavkom pojasnjuje, da *pravica na kaj oziroma pravica do česa* vključuje "nekaj storiti, vzeti ali uporabiti, ne da bi bil kdo drug zaradi tega prizadet",⁴⁷ vendar k človekovim pravicam nikakor ne sodi pravica vzeti si življenje. Njegovo obsojanje in zavračanje samomora se pojavlja vedno znova in v povsem različnih kontekstih.

S tem daljšim prikazom nekaterih Schopenhauerjevih nazorov je mogoče lažje razumeti njegovo pojmovanje zgodovine in njegovo povsem svojevrstno pojmovanje

³⁹ Wu V I, str. 507.

⁴⁰ Ibidem, str. 507-508.

⁴¹ Ibidem, str. 437.

⁴² K temu velja dodati še njegovo življenjsko biografijo. V času, ko je 1833 zapustil Berlin in odšel v Frankfurt, povsem osamljen in zapuščen, ga je spremljal samo njegov psiček. Morda je ravno ta živalska zvestoba, na katero opozarjajo njegovi biografi, v njem pomagala odpreti novo, drugačno gledanje in vrednotenje življenja, namreč še na kakšni drugačni kot pa samo na človeški ravni. Vsekakor to dejstvo ni edino, kajti ne smemo prezreti, da je bil med evropskimi filozofi eden najbolj zainteresiranih za izročilo neevropske, še posebej indijske misli, zaradi česar ga je Max Weber imenoval celo "dezerter iz Evrope".

⁴³ Ernst Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, str. 178-179.

⁴⁴ KS, str. 719.

⁴⁵ Ibidem, str. 687 in str. 663.

⁴⁶ PuP II, str. 285.

⁴⁷ Ibidem.

filozofije zgodovine, predvsem tega, kaj ona mora glede na *stališče refleksije*, ne pa po kakšnem intuitivnem preblisku, upoštevati. V prenesenem pomenu naj filozofija zgodovine rehabilitira ravno takšno pojmovanje zgodovine, ki ne prestopa meja izkustva in zavrže vse transcendentno, ki vsaj, kot je bilo že ugotovljeno, pri Heglu zgodovino celo ukinja. "Resnična vrednost zgodovine" temelji na tem, "da je ona osebna stvar človeškega rodu," kot njegova "umna samozavest",⁴⁸ ugotavlja Schopenhauer in izrazi zaupnico zgodovini. V tem kontekstu opozarja na izjemen pomen *jezika in pisave*. Z njima v bistvu pojasnjuje, kaj zgodovino kot zgodovino, in predvsem kot rezultat dela človeštva samega, sploh ohranja. Zdaj je pred nami vsaj deloma transparentna Schopenhauerjeva kritika hegllovstva, nehoti še v mnogo poznejši marksistični sopomenskosti in zagnanosti, glede znanih trditev o *koncu zgodovine*.

Kot je *jezik* nujen pogoj za to, da človek sploh lahko uporablja svoj um, kajti eksistenca individualnega uma se začne z jezikom, tako je za človeštvo isti pogoj njegova *pisava*,⁴⁹ ki omogoča rabo uma na obči ravni. Takšna stališča omogočajo oceniti, da je pisava za Schopenhauerja kot utelešena *filozofija zgodovine*, v prenesem smislu je zdaj vsaj deloma upravičeno govoriti o njegovi filozofiji jezika. Zavest o pripadnosti kakšni skupnosti izraža pisava in morda ni pretirana trditev, da je Schopenhauer domneval, da do posredovanja zgodovine kot zgodovine prihaja šele s pisavo. Zgodovinska dejstva govorijo samo Schopenhauerju v prid, kajti do reflektiranega stališča prihaja samo na podlagi zapisovanja. Hieroglifna pisava starega Egipta je s svojo sporočilnostjo seveda omejena na zelo ozek krog ljudi. Poznejša grška fonetska pisava pomeni enega največjih odkritij človeštva in s seboj prinaša univerzalno sporočilno moč o človekovem umu, univerzalnost, ki se od takrat naprej ni nikdar več izgubila. Še danes sodobna računalniško usmerjena tehnika ugotavlja, kako majhne možnosti so bile človeku dane za odkritje take pisave, kot so jo odkrili Grki. Kakorkoli že, ta možnost je bila poleg mnogih drugih, a vendar nam do danes neznanih možnosti, odkrita, in mi smo še vedno njeni potomci takrat, kadar gre za materializacijo misli v obliki *zapisa*. Tudi v tem pomenu, ko se filozofija sklicuje na to, da misliti pomeni identificirati. Identificiramo namreč s strukturo jezika, ki ga govorimo, in z njim stopamo v svet medčloveških odnosov še s tem, da ta vstop, kot sporočanje drugim, zapisujemo.

Bo človeštvo nekoč v prihodnje na ravni zapisa odkrilo še kakšno, recimo povsem drugačno materializacijo mišljenja, kot je današnja? Če, to ne bo več naš svet, ko gre za naravo medsebojnega sporočanja. Svet, v katerem mi ostajamo, vsaj po Schopenhauerju, pisavo razume celo kot izziv smrti, ki ji oporeka, da bi bila ona ta posledje. S pisavo, kakor jo je razumel Schopenhauer, stopamo v večnost, celo v nesmrtnost, ker ona "razkosano zavest človeškega rodu" zaradi smrti vedno znova obnavlja in "popenoti"⁵⁰ tako, da jo še pravnuki morejo misliti do kraja. Zaradi tega je pisava sredstvo, ki preprečuje "razpad človeškega rodu in njegove zavesti v neštevilne efemerne individue" in s tem "oporeka še času, ki nezadržno hiti in ki s seboj prinaša pozabo".⁵¹ Nikakršna vladavina časa torej!

Schopenhauer je videl v zgodovini moč njene univerzalne sporočilnosti, saj so tako pisava kot pretekli spomeniki očitno naravnani v to, da bi kaj sporočali še davnim potomcem. Egipčani so po njegovem združevali oboje, tako pisavo kot spomenike in k temu dodajali še slikarstvo, samo zato, da hieroglifi ne bi izgubljali svoje razumljivosti

48 WuV II, str. 572.

49 Ibidem.

50 Ibidem.

51 Ibidem.

in sporočilnosti. In res se je našel človek po imenu Champollion (1790-1832), ki mu je to, sicer po obupno dolgem času, nenadoma uspelo ponovno razbrati. Omenjeno odkritje je Schopenhauerju moralo biti poznano že glede na to, ker je živel v istem času kot Champollion. Zdaj so hieroglifi spet izigrali čas in njegovo kruto vladavino, tej pa je bil Schopenhauer izjemno nenaklonjen. Ni malo mest, kjer ravno tam, kjer zavrača heglovstvo, vedno znova omenja še čas, bolje določeno razumevanje časa, po katerem naj bi časovne cilje človeka dojemali kot večne oziroma celo kot absolutne cilje. Še natančnejši je v svojih razmišljanjih o *večnosti*, ki po njegovem nikakor ni časovna, in s tem zavračal, da bi smrt bila zlo. Zlo pa je samomor, ki ga je zavračal in obsojal, še posebej z vidika večnosti tega, kar je, namreč bivajočega kot *stvari po sebi*.

Njegov pojem nesmrtnosti povleče za seboj določeno razumevanje Kanta, ki mu je bil v oporo takrat, ko je z njegovo pomočjo kljuboval smrti in poslednje ideji začetka in konca sveta. Pri tem ni mogel obiti starozaveznega izročila, imenovanega *creatio ex nihilo*, o katerem je ugotavljal, da je "povsem konsekventen" v tem, ker k njemu "ne sodi nauk o nesmrtnosti".⁵² Ta "velika skrivnost naše biti in nebiti, za pojasnitev katere so bile izmišljene take in drugačne sorodne dogme, počiva končno na tem, da je to isto, kar objektivno tvori neskončen časovni niz, subjektivno točka, nedeljiva, vedno navzoča sedanost: toda kdo to razume? Še najbolj jasno je to Kant pojasnil v svojem nesmrtnem nauku o idealnosti časa in edini realnosti stvari po sebi."⁵³ Iz tega izhaja, da kar je bistveno za stvari, človeka, sveta ostaja "trdno in negiblivo", in da je "spreminjanje pojavov in dogodkov samo posledica našega dojetja vsega tega s pomočjo naših oblik motrenja časa".⁵⁴

V spremembe in v spreminjajoči se tok dogodkov pa je Schopenhauer neizmerno veroval in s tem v zgodovinsko spreminjanje. Hočeš nočeš, to potrjuje že njegovo pričakovanje priznanja za svojo filozofijo v prihodnosti, za katero je vedel, da v njej ne bo več fizično prisoten. Zato ima Horkheimer prav, ko v Schopenhauerjevem pojmovanju zgodovine vidi prostor za upanje in utopijo. Toda dodati je treba, da hkrati s tem Schopenhauer pred prihodnjo zgodovino izraža obup, grozo in strah, nelagodje, kajti v svojem življenju je že razpoznal neugodne in po njegovem negativne razvojne tendence, od nacionalizma naprej, pa še česa.

Po svoje je bil med prvimi v svojem času, ki je že kazal na negativni zgodovinski razvoj, ki je pozneje tudi postal stvarnost. Kot vidimo danes, je s svojimi kritičnimi nazori nehote postavil pod vprašaj idejo napredka, ki je prisegala na *svobodo, bratstvo in enakost*, kajti bil je priča dogajanja, ko so se marsikdaj sile samoosvobajanja človeštva začele spreminjati v njegove lastne samodestruktivne sile.

Po tej plati mu daje priznanje celo Lukács v svojem, za mnoge zelo vprašljivem *Razkroju uma*, kjer ugotavlja, da je bila "Schopenhauerjeva storitev anticipacija prihodnjega" in "takšna anticipacija razodeva seveda določeno miselno veličino".⁵⁵ Ne

⁵² Ibidem, str. 623.

⁵³ Ibidem, str. 625-626.

⁵⁴ Ibidem, str. 626.

⁵⁵ György Lukács: *Razkroj uma*, str. 148. Številni kritiki tega dela niso nikdar pojasnili, zakaj je to Lukácsovo delo tako zelo sugestivno, da ga dejansko ne more obiti nihče, ki se ukvarja tako s Schopenhauerjem kot z Nietzschejem. Ta marksistični aristokrat, podobno kot je to bil samo še Ernst Bloch, se je soočal z aristokrati z "druge" strani. Kot da smo priče boja odličnika z odličnikom, to pa ni bilo dano vsakemu, samo zelo redkim in izbranim. Vsak po svoje je bil "posoda svetovnega duha", kot je sebe sam smatral Lukács. Pustimo jim to samopriznanje, ki ga je vsak od prej naštetih filozofov v sebi nosil in čutil. Aristokrat je namreč človek, ki ve, da je nosilec vrednot, takih ali drugačnih. Zato označuje aristokrata reflektiran odnos do življenja, ki si ga je povsem zavestno izbral. Aristokrat nikakor načel samo ne misli, ampak hkrati tudi živi, kajti vrednota je konjunkcija, nerazvezljiv spoj med idejo in delovanjem, najzlahotnejša eksplikacija - v Kantovem pomenu - praktičnega uma. Zato je aristokratovo

samo Schopenhauerju, tudi Kierkegaardu in Nietzscheju Lukács priznava, da so bili filozofsko nedvomno zelo nadarjeni, vsak od njih je premogel zelo "visoko stopnjo abstrakcije, ki ni bila formalistična, temveč se je razodevala v sposobnosti, da so življenjske pojave prenesli v pojme, da so miselno povezovali neposredno življenje in najbolj abstraktne misli, da so spoznali filozofski pomen takih pojavov biti, ki so bili v njihovem času šele klice, komaj pojavljajoče se težnje in ki so šele desetletja pozneje postali splošni simptomi obdobja."⁵⁶ Eno izmed mest, na katero opozarja Lukács in ki nazorno kaže na takšno Schopenhauerjevo analizo je njegovo delo *Parerga in paraliipomena*, ki s svojim § 128 prinaša naslednje sporočilo: "Povsod in v vseh časih je bilo mnogo nezadovoljstva z vladami, zakoni in javnimi ustanovami; to nezadovoljstvo je nastajalo v veliki meri zato, ker hoče človek vedno tem momentom naprtiti bednost, ki spada neločljivo k človeškemu bitju, kajti človek nosi, če govorimo mitološko, prekletstvo Adama in vsega njegovega rodu. Toda nikoli ni bilo bolj lažnih in nesramnih slepil, kot so slepila demagogov 'sedanjosti'. Ti so kot sovražniki krščanstva namreč optimisti: svet jim je 'smoter samega sebe' in je zato po svojem prirodnem stanju naravnost izvrstno urejen, pravo prebivališče blaženosti. Tista velika zla na svetu, ki vpijejo proti temu prepričanju, pripisujejo v celoti vladam: če bi te namreč storile svojo dolžnost, bi bila na zemlji nebesa, to se pravi, da bi se lahko vsi brez težav in stisk dosita najedli, napili, se slavili in pocrkali: kajti to je parafraza njihovega 'smotra v samem sebi' in cilja 'neskončnega napredka človeštva', ki ga s pompoznimi frazami neutrudno oznanjajo."⁵⁷

Še bolj jasen je Schopenhauer, vsaj ko gre za njegovo videnje simptomov časa s temi besedami: "Pa vedo gospodje, kaj je v času? - Nastopila je dolga napovedana doba: cerkev se maje, maje se tako zelo, da je vprašanje, če bo spet našla svoje ravnotežje: kajti vera izginja. Mar ni z lučjo razodetja tako kot z ostalimi lučmi: precej teme je pogoj. Sumljivo mnogo je tistih, ki jih določena stopnja in obseg spoznanj onesposablja za vero. To povzroča splošno razširitev plitkega racionalizma, ki vedno bolj kaže svoj buldogovski obraz. Povsem hladnokrvno meri s svojim krojaškim vatlom globoke krščanske misterije, ki so jih stoletja snovala in izpodbijala, ter se počuti pri tem čudežno modrega. Ti racionalistični puhoglavci otročje zasmehujejo predvsem osrednjo krščansko dogmo, nauk o izvirnem grehu; kajti njim se ne zdi nič bolj jasnega in gotovega kot to, da se začne življenje vsakokrat z njegovim rojstvom in zato ne more priti na svet kriv. Kako ostroumno! -Prav tako kot se tedaj, ko nastopi obubožanje in zanemarjenje, pojavijo v vaseh volkovi, dviga v teh razmerah vedno pripravljeni materializem svojo glavo in se približuje z roko v roki s svojim spremljevalcem bestializmom (ki ga nekateri imenujejo humanizem)."⁵⁸ Bralec teh besed pogreša konkretna imena, nosilce omenjenih idej. Le kdo so bili ti, ki jih je Schopenhauer očitno imel pred očmi? Ker jih ni imenoval, je bilo očitno samo eno, da v bistvu sploh ni z nikomer polemiziral, ampak, je s svojim samoljubjem in zaverovanostjo vase, ki je tako zelo značilna za filozofe, govoril samo o sebi oziroma poročal samo o svojem videnju

življenje živo in živeto, kjer ideja izpolnjuje vsak košček življenja in kjer življenje sodi ideji. Samo odličniki imajo pravico, da med seboj tekmujejo in se po viteško bojujejo. Srečanje Schopenhauer - Lukács pa je in ostaja srečanje dveh čistokrvnih aristokratov. Vsaj v enem jim smemo verjeti, namreč, da je vsak na svojem lastnem mišljenju in življenju opazoval, kaj je to sploh misel in misliti. Samo v tem ostaja njihova misel zares prepričljiva in v najbolj dobesednem smislu aristokratska. Filozofija ni anonimna vednost, kar jo potrjuje, je samo izrazita vpotegnenost jaza, bodisi pri Schopenhauerju, Nietzscheju, Lukácsu, pa še kom.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ PuP II, str. 306.

⁵⁸ KS, str. 147. Omenjeno Schopenhauerjevo misel skoraj v celoti omenja še Lukács v *Razkroju uma*, v slovenski izdaji na str. 163.

takratnega časa in njegovih problemih.

Če je skušal o njih razmišljati v smeri razrešitve, potem je dajal po plati filozofije zgodovine priznanje pretežno Kantu. Zaradi njega tudi ni mogel povsem odklanjati pojma utopije, ki ga je upošteval vsaj v tem smislu: "Če želimo utopične načrte, bi dejal: "Edina rešitev problema bi bila despotija modrih in plemenitih, te prave aristokracije in plemstva, ki je dosegljiva s potjo generacije porok plemenitih mož s pametnimi in poduhovljenimi ženami. Ta predlog je *moja utopija* moja Platonova republika."⁵⁹ Kaj je želel s tem? Samo popoln, estetsko urejen svet, nobenih spreminjanj, ki rušijo njegov mir in ravnotežje.

Je zahteval in pričakoval mnogo preveč? Vsekakor njegova filozofija od nas pričakuje, da je mi ne obsojamo in zavračamo takrat, četudi imamo vse razloge, da se z njo ne strinjamo.

Očitno Schopenhauer ni zaupal nikakršni *philosophia prima*, še manj *philosophia ultima*, in tako tudi ni mogel bolj upoštevati zgodovine kakor jo sicer je. Pri tem je skušal odgovoriti na vprašanje, kaj naj bi bil "ta pravi filozofski način gledanja sveta", ki bi enakovredno upošteval dostojanstvo refleksije in sveta. Mnenja je, "da je neskončno daleč od filozofskega spoznanja sveta tisti, ki trdi, da se da bistvo tega sveta kakor koli, pa naj bo še tako spretno prikrito, pojmovati *zgodovinsko*; to počne človek, ki v bistvu po sebi sveta odkriva kakršnokoli *nastajanje* ali nastalost ali nastajanje nastajanja, kakršenkoli prej ali pozneje".⁶⁰ Iti po tej poti pomeni iskati in tudi najti "začetno in končno točko sveta",⁶¹ še celo določiti med tema dvema točkama pot, na kateri človek, ki filozofira, prejme svoje posebno mesto.

Iz njegove biografije je razvidno, da so ga zelo pretresli dogodki, povezani z dogajanjem leta 1848. Kot bi svojim potomcem želel sporočiti, da nad zlo človeštvo ne more iti z zlom in z zgodovinsko razvojnim optimizmom ukinjati trpljenje človeštva. Pri tem namreč sploh ne gre za ukinjanje, ampak po njegovem za norčevanje iz trpljenja. Je zaradi tega kot filozof odpovedal na točki, ko "filozofsko ni racionaliziral", kot ugotavlja o njem Horkheimer, "izkustva groze, nepravčnosti"?⁶² To seveda še ne pomeni, da ni doumel zgodovine, pred katero je imel sicer velikanski strah, nasprotno: "Sto let po Schopenhauerjeni smrti mu je zgodovina priznala, da ji je videl v srce."⁶³ Vprašajmo se, kako in s čim? Morda s tem, da nikdar in z ničimer ne posega z nasiljem v to kar je, v bitnost sveta, človeka, skratka, v bitnost vsega bivajočega.

Pa saj ni treba, da se s Schopenhauerjem povsem in docela strinjamo, toda vsaj po letu 1989 dobijo nekatere njegove misli spet aktualen pomen. Že v tem smislu, da jih znova prevprašujemo in z očitno Schopenhauerjevo filozofsko pomočjo opozarjamo na relativnost filozofskozgodovinskih meril po tem, ko smo absolutna merila, takšne ali drugačne provenience, zavrnil, in ker so nas tudi filozofskozgodovinska v našem upanju in pričakovanju po čem utopičnem izigrala. Še njihovi večerajšnji militantni protagonisti nam dopovedujejo, naj jih zavržemo. Pri tem sploh ne gre za to, da bi trpljenje sprejemali, ga nesmiselno ponotranjali, osmišljevali - recimo, kako se da sploh osmišljevali trpljenje ljudi, ki zaradi genocida množično umirajo in izginjajo iz zgodovine. Prej gre za to, da bi trpljenje sploh obvladovali, tudi morda s Platonovimi nazori.

Samo zato, da bi ohranjali utopijo in upanje in s tem heroizem duha, ki bo vedno in v vseh časih vplival in sooblikoval še heroizem naših dejanj, velja spet prisluhniti

⁵⁹ PuP II, str. 303.

⁶⁰ WuV I, str. 378.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Max Horkheimer: Die Aktualität Schopenhauers. Cit. iz SuM, str. 95.

⁶³ Ibidem.

Schopenhauerjevim besedam: "Pravi filozofski način gledanja sveta, ta, ki nas uči spoznavati njegovo notranje bistvo in tako vodi čez pojav, je ta, ki ne sprašuje odkod in kam ter zakaj, temveč vedno in vsepovsod sprašuje samo po tem *kaj* sveta, to je ta, ki ne gleda stvari po nekakšni relaciji, kot nastajajoče in preminjajoče", ampak nasprotno jemlje ravno to, kar se pojavlja v vseh relacijah "kot vedno samemu sebi enako bistvo sveta".⁶⁴ Takoj z naslednjim stavkom zaključuje, da "iz tega spoznanja izhajata tako umetnost kakor filozofija", tudi "še tisto razpoloženje duha, ki edino pelje do resnične svetosti (Heiligkeit) in k odrešitvi (Erlösung) sveta".⁶⁵

S temi ugotovitvami smo spet pri enem najbolj temeljnih filozofskih vprašanj, namreč pri Aristotelovem nekonstruiranem vprašanju, tistem, nikdar do kraja prevprašanem, namreč, *kaj je to*, kar *je*, in kar morda velja puščati pri miru toliko, da s človeško aroganco ne načenjamo več nepotrebnih in vetrnjaških posegov v pravico, da sploh kaj je in biva. Kajti že v dejstvu, da je *kaj*, ne pa da ničesar ni, je *resnična svetost sveta*, ne samo njegova pravica. Iz tega, povsem ontološkega dejstva nam Schopenhauer mesto-ma omogoča, da skušamo spet razmišljati o etiki in o etično ozaveščenem bivanju.

Etika torej kot *svetost sveta*, ki ni onkraj sveta, ampak samo najbolj v njem in znotraj njega. Recimo tako, kot je že Platon v četrti knjigi *Države* razmišljal o *pravičnosti* takrat, ko je razpravljal o paralelizmu med dušo in državo, paralelizem, ki izhaja iz najbolj temeljnega ustroja človekove biti in vztraja na tem, da je človek po naravi dober, dejstvo, ki tudi bitnost države omogoča kot dobro, pravično in solidarnostno skupnost in ne kot *pošast*, kakor jo je razumel Thomas Hobbes ali kot Friedrich Nietzsche, ki jo je imenoval celo *novi malik*. Pri vsem tem gre samo za pogum, hrabrost, da bivamo, da smo in v tem je vsa vsebina naše *srčnosti*, kot je Platon razumel našo težnjo po pripoznanju, ki je in ostaja pravica prav vsakega človeka. Je mar tudi v tem deviza zgodovina *eadem, sed aliter?*

Vsaj Francis Fukuyama s svojim znanim in zdaj že svetovno popularnim delom *The End of History and the Last Man* (1992) ponovno odkriva privlačno plat Platonove Države, razmišljanja, ki so zelo daleč od poveličevanja zgodovine in vere v smislu zgodovinskega napredka, vendar razmišljanja, ki zgodovine kot take docela nikakor ne ukinjajo.

⁶⁴ WuV I, str. 379.

⁶⁵ Ibidem.

POVZETEK

V pričujoči (in prihodnji) študiji skušamo razviti osnove diaforične etike. Diaforo razumemo kot temeljno ontološko dejstvo (katere struktura pa ni samo ontološka) človekove eksistence, iz katere je mogoče razviti diaforično etiko, etiko posredovanja med človekom in naravo. Povezave z naravo pa ta etika ne more omogočiti skozi eliminacijo pojma diafore (razlike); diafore ne moremo zaobiti, preloma v strukturi bivajočega ne moremo odmysliti, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo. Cilj diaforične etike tako ne more biti neke vrste romantična vzpostavitev absolutne identitete človeka z naravo. Odnos do nje je mogoče iskati samo na višji ravni dialektičnega posredovanja kot etične odgovornosti. Ker človek "ni več" neposredni del narave, in ker diafore med njima ni mogoče odpraviti, je povezanost z naravo mogoče doseči samo na sekundarni meta-ravni (primarni in neposredni odnos do narave je namreč že dolgo izgubljen in v svoji formi neponovljiv). Ta meta-raven, raven umetno-retrospektivne, posredovane povezanosti z naravo, pa je lahko samo etična. Diaforična etika je tako bistveno dialoška etika, ki za razliko od tradicionalne etike svojega začetka nima v odnosu človek - človek, temveč v takšnem odnosu človeka do narave, ki je pogojen z njegovo vednostjo o diafori.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE GRUNDLAGEN EINER DIAPHORISCHEN ETHIK I.

In dieser Studie werden wir die Grundlagen einer diaphorischen Ethik zu entwickeln versuchen. Diaphora verstehen wir als grundlegende ontologische Tatsache der menschlichen Existenz, aus der sich eine diaphorische Ethik entwickeln lässt, eine Ethik der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur. Die Verbindung zur Natur kann aber diese Ethik nicht durch die Eliminierung von Diaphora gewährleisten. Diaphora ist dabei nicht zu umgehen. Der Bruch ist nicht wegzudenken. Ziel der diaphorischen Ethik kann also nicht eine romantische Wiederherstellung der absoluten Identität mit der Natur sein. Die Beziehung zu ihr kann nur auf einer höheren Ebene der dialektischen Vermittlung als ethischer Verantwortung für sie gesucht werden. Weil der Mensch "nicht mehr" unmittelbarer Teil der Natur ist, und weil Diaphora nicht abzuschaffen ist, kann die Beziehung zur Natur nur auf einer sekundären, Meta-Ebene (die primäre und unmittelbare Beziehung zur Natur ist nämlich schon längst verloren und in ihrer Form nicht wiederholbar), wiedererreicht werden. Und diese Meta-Ebene, Ebene der künstlich-retrospektiven, vermittelten Verbindung mit der Natur, kann keine andere sein als eine ethische. Diaphorische Ethik ist so eine dialogische Ethik, die ihren Anfang nicht im Dialog Mensch -

Mensch hat, sondern in solcher Beziehung des Menschen zur Natur, die durch sein Wissen ueber Diaphora bedingt ist.

Znano je, da je bila etika v zgodovini filozofije vezana izključno na medčloveške odnose. Radikalna posledica takšne tematizacije je bilo dejstvo, da je narava znotraj celote kulturnih razmerij zasedala obrobni položaj tehnične kategorije; reducirana je bila na svet reči, ki je bil postavljen na razpolago človeku. Narava, kot je to ugotovil že Hans Jonas, lahko preživi samo, če etika ne bo ostala privilegij odnosa človek - človek, temveč bo pridobila ustrezeni pomen že v razmerju človeka do narave. Toda pri tem nam ne gre toliko za to, da bi pokazali, da je lahko samo etično razmerje do narave tisto, ki jo lahko reši, torej ne gre za ekološko etiko v ožjem smislu, pri kateri je teoretsko prizadevanje le smoter v službi določenega praktičnega cilja, temveč predvsem upravičiti plavzibilnost, da tvori etika, še preden je bila imenovana s to besedo in je postala del zahodne filozofije, temeljno vsebino človekovega primarnega, tj. pred tehnološkega odnosa do narave ter da lahko takšna etika postane zavezujoča tudi za sodobno družbo, pod pogojem uvida v predpostavke, katerih razvitje in osvetlitev je glavni namen pričujoče študije.

Menimo - kar bomo skušali v nadaljevanju pokazati -, da lahko etika pridobi na teoretski trdnosti le, če se izpelje iz strukture človekovega odnosa do narave. To pa ne pomeni niti naturalizacije niti ontologizacije etike. Etika pri takšni zastavitvi ne sme biti podrejena nobenemu ontološkemu konceptu, saj bi bila na ta način zabrisana primarnost etičnega razmerja do narave, za katerega se bomo tukaj zavzemali. Prav tako to ne pomeni podreditve etike pojmu narave, saj je le-ta za človeka vselej že antropomorfno preoblikovana. Raven, na kateri se bomo tukaj gibali, je zato na določen način predontološka, predetična, predantropološka in predestetična; nanašajoče se pri tem na tiste (pred)discipline, s pomočjo katerih je mogoče opredeljevati in pojasnjevati človekovo razmerje do narave.

Kljub temu da določeno etično razmerje nikoli ne more biti zgolj etični problem, pa bomo etiki, določeneje rečeno *diaforični etiki*, prisodili in posvetili osrednji pomen v razpravi.

Posebej pomembno se nam pri tem zdi upoštevanje "rezultatov" filozofske antropologije. Odo Marquard je bil tisti, ki je prepričljivo pokazal, da se je filozofska antropologija kot samostojna disciplina lahko konstituirala samo skozi obrat k naravi. In dejansko obstaja med filozofskimi antropologi, od prvih, v 19. stoletju (Steffens, Heinroth ...) do najsodobnejših (Jonas), komaj kdo, pri katerem pojem narave ne bi igral ene ključnih vlog. Pri vseh treh klasičnih filozofske antropologije (Scheler, Plessner, Gehlen) stoji narava v središču njihovega teoretskega prizadevanja. Šele skozi preraščanje subjektivistične in antropocentrične slike človeka se je lahko razživel nauk o njem, šele z vpeljavo pojma okolnega sveta (Jakob von Uexkuell), ki ga mimo narave ni mogoče misliti, je filozofska antropologija dobila svoje trdno teoretsko izhodišče.

Če je bil pojem narave tisti, ki je omogočil revitalizacijo antropologije in s tem posredno tudi filozofije¹, potem morda ni neplavzibilna trditev, da je tudi revitalizacijo etike mogoče izpeljati samo tedaj, če svojih temeljev ne bo več iskala izključno v

¹ To je teza mojega doktorskega dela *Filozofska antropologija kot poskus revitalizacije filozofije/ s posebnim ozirom na Schelerja, Plessnerja in Fromma*.

območju medčloveške interakcije, temveč v primordionalnem razmerju človeka do narave. Na kakšen način imajo lahko ontologija, antropologija in etika skupno izhodišče v pojmu narave, je doslej edini - in ne brez uspeha - pokazal Hans Jonas.

Toda s kakšnimi argumenti lahko sploh zahtevamo, da naj bi bila za etiko konstitutivna ista temeljna razmerja, kot so za filozofsko antropologijo. Da velja v obeh disciplinah glavni interes človeku, je preveč splošno stičišče, da bi ga bilo mogoče uporabiti kot argument. Pri tem problemu si bomo zato pomagali s fenomenom religije, kolikor nam prav ta kot najbolj tipična in razširjena forma človekovega duhovnega življenja najbolj neposredno dokazuje izvorno odvisnost kozmologije (ontologije), mitologije (antropologije) in etike od narave. Glavne religiozne vsebine so bile namreč vselej črpane iz človekovega odnosa do narave, sveta, kozmosa in boga, in ne iz razmerja do sočloveka.

Preden se vrnemo k nakazanim problemom, se bomo na kratko ustavili pri nekaterih najbolj tipičnih težavah, ki zaznamujejo prizadevanja sodobne eko-etike, to je etike, ki izhaja iz človekovega razmerja do narave.

Primarna ali sekundarna odgovornost

Najtrši oreh sleherne eko-etike (imenovane tudi, ekološka etika, etika narave, etika okolja ...) je vprašanje ali je naša odgovornost za naravo neodvisna od naše odgovornosti za živeče in bodoče človeštvo, oz. če vprašamo skupaj z Birnbacherjem: "Ali kaže to odgovornost razumeti kot neposredno, primarno dolžnost ali kot izpeljano, sekundarno dolžnost."² Če se odločimo za drugo možnost, potem to implicira neobstoj primarnega etičnega razmerja do narave, tj. etika še naprej ostane rezervirana za odnos človek - človek. Za naravo naj bi potemtakem skrbeli samo zato, ker bi na ta način skrbeli in koristili nam samim, kolikor je pač narava temeljni pogoj našega preživetja. Princip sekundarne odgovornosti do narave je tako del tiste etike, v kateri narava še vedno nima dignitete etične kategorije in se zato še naprej izrablja kot sredstvo.

Ker je naša intenca nasprotna prevladujoči in ker se torej zavzemamo za neposrednost in primarnost etičnega razmerja do narave, bo treba pokazati, da je pozaba narave zgodovinsko pogojeno dejstvo in ne neka konstanta človeškega bistva. Toda po drugi strani s tem postopkom še zmeraj ne bo evidentno, da iz situacije, v kateri človek samega sebe ne postavlja na višjo vrednostno raven od narave, sledijo tudi dolžnosti do nje, ki naj bi bile primarne, torej neodvisne od človekovih interesov. Kakorkoli se bo že glasila rešitev te zagate, le-ta nikakor ne more biti izpeljana zgolj na ravni etike, takšne ali drugačne.

Znotraj eko-etičnih razprav se pogosto zastavlja vprašanje, ali sploh obstaja etična utemeljitev za tisto razumevanje narave, po kateri naj bi jo varovali in ohranjali zaradi nje same. Iz naše zornega kota je lahko odgovor le negativen. V strogem smislu ta utemeljitev ne more biti etična, ker je logično nemogoče, da bi določeno etiko utemeljili etično, saj bi s tem predpostavili tisto, kar je šele treba dokazati. Tisti teoretiki, ki zastavljajo takšna vprašanja verjamejo, da posedujejo nek trdni pojem etike (pri tem gre vselej za etiko - rečeno z Jonasom - "bližnje sfere"), s pomočjo katerega lahko obravnavajo poljubne probleme. Prav to pa je postopek, ki ne vzbuja kdovekakšne prepričljivosti; zaradi tega smo prej govorili o predontološkem, predetičnem, predantropološkem in predestetičnem pristopu k obravnavani temi, to je pristopu, ki sicer razlikuje med posameznimi aspekti obravnavanega predmeta in načini njegovega ob-

² Birnbacher Dieter, Sind wir fuer die Natur verantwortlich? v: Oekologie und Ethik, Hrsg. Dieter Birnbacher, Reclam, Stuttgart 1991, str. 105.

ravnavanja (discipline), hkrati pa ne prisega in nima za verodostojne tiste postopke, ki naredijo neko reč, nek pojav za izključni predmet ene same discipline. Etika ni zgolj nekaj etičnega, tako kot ontologija, antropologija ali gnoseologija ne morejo biti zgolj nekaj ontološkega, antropološkega ali gnoseološkega.

Dejstvo ostaja, da je človekov odnos do narave vsaj zadnjih tristo let sekundarnega značaja. Kakšnega posebnega prepira o tem, kje naj bi ležali zgodovinsko-kulturni vzroki za instrumentalizacijo narave, ni; večina deli mnenje, da so le-ti skriti v judovsko-krščanski religiji, pri čemer pa se prerado pozablja, da je bila ločitev od narave izvršena tudi že v grškem polisu. Kar zadeva stare Jude, skorajda ni nobenega dvoma o tem, da v človekovem odnosu do enega samega, abstraktnega Boga, ki ne prebiva več na določenem mestu, še najmanj pa kje v naravi, le-ta nujno ostane zunaj človekovih religioznih in s tem tudi splošnejših kulturnih interesov. Bog zdaj ni več nekaj telesnega in naravnega, temveč prav nasprotno, postane njihova predpostavka. Če je narava zgolj božji produkt, ne pa tudi Bog sam, potem je človekov primarni interes nujno obrnjen samo k slednjemu. Narava, četudi jo je Bog ustvaril, je postavljena na stranski tir kot sredstvo za človekovo preživetje; človeku, ustvarjenemu po božji podobi, je postavljena v uporabo in izrabo; takšna je bila volja božja. Narava je v Bibliji razumljena kot nekaj izpeljanega in zato sekundarnega. Neposrednost arhaičnega odnosa do narave je bila s tem dokončno odpravljena. Toda sekularizacija (linija le-te ima svoje vzroke v grško-rimski kulturi) biblične zapovedi človeku, da naj gospoduje vsej naravi, se izpelje šele v novem veku. Narava postane materija, človek pa je osvobojen sleherne religiozne odgovornosti do nje (ki je v Bibliji - kljub ločitvi človeka od narave ali morda prav zaradi nje - vselej navzoča³).

Teleologija

V najtesnejši zvezi s sekularizacijo leži problem teleologije. Narava kot materija je svet čiste faktičnosti, "je svet, v katerem ničesar ni, v katerem ni kaj spoznati in o katerem ni kaj sporočati".⁴ Tam, kjer narava ni več dojeta teleološko, ostane svet postopoma brez smisla in cilja. Pravšnji teoretski izraz je ta tendenca doživela v Nietzschejevem nihilizmu, ki seveda ni bil njegova privatna zadeva. Telos, kot konkretno, nazorno postavljanje ciljev, je bil tipičen za mitično dojemanje kavzalnosti. Mitična zavest ni mogla ozavestiti nobenega naravnega in človeško kulturnega procesa, ne da bi le-ta v sebi posedoval imanentni telos, ne da bi vprašanje zakaj ostalo neodgovorjeno. Tudi glede na pojem smotra je bilo mitično mišljenje mišljenje iz enotnosti človeka in narave. V novoveškem mišljenju pa ostane teleologija zgolj še v pristojnosti človeka, medtem ko ostaja narava nasprotno reducirana na neko brezsmotno kavzalno gibanje.

"Alternativa se zato glasi: ali nam bo uspelo gospodujoče razmerje do narave integrirati v novo razmerje med človekom in naravo, ki ima zaenkrat še nedoločene poteze, ali pa bo človek postal žrtev svojega lastnega obvladovanja narave. Bodisi se odločimo interpretirati naravo antropomorfno, ali pa bomo sami postali antropomorfni oz. brezsvetni subjekti, ki si sami odtegujejo tla pod nogami."⁵

³ O tem sem podrobneje spregovoril na "International Symposium on the Interpretation of the Bible", v Ljubljani, septembra 1996.

⁴ Spaemann Robert / Loew Reinhardt, Die Frage Wozu?, Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, Piper, Muenchen 1981, str. 272.

⁵ Die Frage Wozu?, str. 288.

Antropocentrizem ali biocentrizem

S tem smo se že dotaknili naslednjega problema oz. dileme, ki je tipična za ekotične razprave: teoretski spopad med antropocentristi (kar ni isto kot antropomorfisti) in biocentristi? Kot radikalnega antropocentrista je treba v prvi vrsti omeniti Kanta, pri čemer mislimo predvsem na njegovo dihotomijo med osebami in stvarmi. Za Kanta so samo osebe umna bitja, tj. cilji na sebi, medtem ko so vsa ostala bitja samo stvari, tj. sredstva.⁶ Po drugi strani pa je treba k biocentristom šteti predvsem Hampshira, Meyer-Abicha in P.W. Taylorja. Slednji denimo zastopa tezo, da je človekovo prepričanje o njegovem privilegiranem mestu znotraj celote bivajočega neutemeljeni in iracionalni predsodek. Sleherni individualni organizem naj bi bil po njegovem teleološka sredina, in to ne manj, kot je to primer pri človeku.⁷

Za razliko od radikalnih biocentristov, h katerim sodijo vsa zgoraj navedena imena, pa imamo posebno pri Jonasu opraviti z zmernim biocentrizmom. Jonas razlaga fenomen življenja s pomočjo deskriptivnega pojma svobode, ki naj bi imela po njegovem prepričanju svojo najizvirnejšo formo v metabolizmu. Zmernost njegovega nastavka je v tem, da se pri njem - podobno kot pri Aristotelu - progresivna stopenjska shema, s pomočjo katere se opisujejo naravna razmerja, konča pri človeku. Toda biocentrična teza, pa naj bo radikalna ali zmerna, ni manj problematična od antropocentrične. Negotovo namreč ostaja, "ali in kako lahko sploh zahteve narave formuliramo neodvisno od naših lastnih". Nemogoče je, nadaljuje Vossenkuhl, "da bi sami sebe enostavno izključili in na ta način, dozdevno osvobojeni človeka, določali zahteve narave"... Seveda pa se ne moremo kar tako ponovno zateči k antropocentrizmu.⁸

Če zgodovine filozofije, posebej v 19. in 20. stoletju, ne ignoriramo povsem, potem se nam mora zdeti konflikt med biocentristi in antropocentristi vsaj toliko preživet, kakor to npr. velja za dualizem duše in telesa. Tudi tukaj nam je lahko filozofska antropologija (še posebno tista Helmuta Plessnerja) v veliko pomoč, še posebej zato, ker je človeka vselej razumela kot del narave in ga skušala celo razumeti in izpeljati iz nje, ne da bi ga pri tem podredila splošni strukturi bivajočega in ga tematizirala kot enakega med enakim. Prav Plessnerjeva sintagma "ekscentrične poziciionalnosti" je tista, ki označuje enkratnost človekove razdvojenosti, njegov položaj, ki je hkrati v naravi in zunaj nje. Dilema biocentrizem - antropocentrizem pravzaprav ni nobena prava dilema. Človek kot delujoče bitje je namreč že vselej onstran nje. Človek je postavljen v naravo,⁹ in da bi preživel, se mora z njo boriti, toda njegova zmaga nad njo bi hkrati pomenila njegov dokončni poraz, njegovo smrt. Človekova nujnost, da se z naravo bori, je posledica njegove svobode (antropocentrizem), možnost njegovega poraza pa nasprotno pomeni njegovo odvisnost od nje (biocentrizem). Ta dilema je bila praktično že odločena, še preden se je pojavila v formi teoretičnega vprašanja.

Biocentrizem ali antropocentrizem je teoretična dilema, ki se v praksi nikoli ne pojavlja. In ker je ozadje tega teoretičnega razpravljanja vselej praktični odnos človeka do narave, je lahko ta dilema v najboljšem primeru samo eden izmed teoretičnih rezultatov zapletenosti človekovega razmerja do narave in ne njegova predpostavka, ki bi jo naj bili dolžni pojasniti, še preden bi vzpostavljali kakršenkoli odnos do narave. Ostaja dejstvo: človek je iz narave postavljen v naravo, in da bi preživel, mora z njo sklepati tudi kompromise. V tej igri ne sme izgubiti in ne zmagati, kajti v obeh primerih bi to

⁶ Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, str. 428.

⁷ Taylor P.W., *The Ethics of Respect for Nature*, v: *Environmental Ethics*, 1981.

⁸ Vossenkuhl Wilhelm, *Oekologische Ethik*, v: *Information Philosophie I*, 1993, str. 10.

⁹ Ta formulacija ne predpostavlja nikakršnega postavljalca.

pomenilo njegov konec. To je paradoks njegove pogojene svobode, katere del vsebine je tudi navidezna izključujočnost biocentrizma in antropocentrizma.

Bit in najstvo

Ker se, kot že rečeno, ne želimo neposredno ukvarjati z ekološko etiko, njenemu centralnemu problemu, tj. razmerju med bitjo in najstvom ne bomo posvečali posebnega pomena. Toda kar tako se mu tudi ne želimo izogniti, pa čeprav nas v tej fazi razpravljanja deontološka etična vprašanja še ne bodo zanimala: Kot prvi je v novem veku na ta problem opozoril David Hume; toda od tu naprej pa vse do McIntyreja, Loewa in Tugendhata se njegova tematizacija ni niti malo spremenila. Kot najsplošnejša izjava, ki opisuje problem bit - najstvo, lahko velja tista, ki jo je zapisal Reinhardt Loew.

"Dopustiti nastanek najstva, s pomočjo naravne pojasnitve biti, je nemogoče. Iz golihih faktov namreč nikoli ne sledi najstvo."¹⁰

Šele pred kratkim je Ernst Tugendhat poskušal preformulirati t.i. "naturalistični prestop" (naturalistischer Fehlschluss), in sicer tako, da je najstvo (Sollen) zamenjal s hotenjem (Wollen).

"... iz biti ne sledi najstvo. Toda kaj to pomeni? Kajti najstvo kot tako ne more imeti nobenega absolutnega smisla (vse najstvo in moranje je namreč vezano na določeno sankcijo). Nasprotno pa dobi zavrnitev naturalističnega prestopa razumljiv smisel le, če ga preformuliramo: iz biti ne sledi hotenje. Iz dejstva, da je nekaj tako, kot je (tudi jaz sam), ne more nikoli nujno slediti, da hočem to in to. Od mene je namreč odvisno, če to hočem. Hotenje nikoli ne more biti za hotečega neko že vnaprej dano empirično dejstvo (bit)."¹¹

S to preformulacijo pa se jedro problema pravzaprav ni v ničemer spremenilo. Še vedno gre namreč za to, da iz nobene deskriptivne izjave o tem - pa naj si bo še tako upravičena in prepričljiva -, da se narava nahaja v določenem stanju, ne more z logično nujnostjo slediti določeno vrednotenje tega stanja. Logični prepad med bitjo in normativnimi zahtevami naj bi potemtakem bil nepremostljiv.

Očitno je, da tako dolgo, dokler ostajamo v tako zastavljenem problemu, iz njega ni mogoče najti pravega izhoda. Zato bomo skušali to problematiko prenesti na nekoliko splošnejšo raven. Ni mogoče spregledati, da je razmerje med bitjo in najstvom eminentno logični problem, znotraj katerega nedvomno drži, da je nek normativni pojem mogoče najti v rezultatu logičnega postopka le takrat, ko je vsaj ena premisa normativni stavek. In ker pojem biti za logiko ni normativni pojem, iz njega ni mogoče izpeljati nič normativnega. Naravo je sicer mogoče interpretirati aksiološko, toda to ni več zadeva logike.

Logično mišljenje je vselej razlagajoče mišljenje, pri čemer se raz-laga tisto, kar je, in ne kako je. To pomeni, da tisto, kar je raz-loženo, ni nujno hkrati tudi razumljeno. Razlaganja, ki je analitične narave, tako ni mogoče enačiti z razumevanjem, ki je bolj zavezano sintetičnemu mišljenju. Razlaganje vselej pomeni na sukcesivni način razstaviti nek določen X na njegove sestavne dele; v tem se kaže procesualnost tega postopka, ki vselej vodi od celote k njegovim delom, od enega k množtvu. Ko tako dobljene, z analizo prečiščene dele ponovno sestavimo v celoto, stoji na koncu tega postopka kot njegov rezultat vselej tisto, kar je ta postopek na začetku spravilo v njegovo gibanje. V tem smislu je strogo logično mišljenje vselej tavitološko, tako kot so

¹⁰ Loew Reinhardt, *Leben aus dem Labor, Biologie und Moral*, Muenchen 1985, str. 35.

¹¹ Tugendhat Ernst, *Vorlesungen ueber Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, str. 95-96.

to tudi vse analitične sodbe, o katerih je govoril že Kant. Ko Loew zatrjuje, da iz golih faktov nikoli ne more slediti določeno najstvo, je lahko to z vidika logike pravilna ugotovitev, toda pri tem se pozablja dvoje: prvič, logično razmerje do narave ni edino možno in zavezujoče, in drugič, kot je to vedel povedati že Hegel, golih faktov, čistih dejstev na sebi sploh ni. Vsako dejstvo je obloženo s predsodki in predpostavljeno vednostjo tistega, ki se je o dejstvih namenil govoriti (to je tudi eden izmed argumentov, ki podpira antropocentrično pozicijo). Kdor vztraja pri tem, da je problem biti in najstva diskutabilen zgolj znotraj logike, ta po našem mnenju zagreši logični prestop.

Narava kot vrednota?

Da bi naravo razumeli, je ni treba nujno razložiti. Za hermenevtiko kot sintetično mišljenje bit (bodisi kot nekaj bivajočega ali nebivajočega) nikoli ni zgolj neko golo, od človeka neodvisno dejstvo, temveč pojem, ki razkriva določljivo ali nedoločljivo vrednostno strukturo. Ko pa se govori o vrednostni strukturi biti (v našem primeru o naravi), stopi normativna problematika najstva vsaj na začetku v ozadje, to je v območje aplikativnosti, ki lahko postane aktualna šele takrat, ko se teoretsko prečiščevanje približa relativni nedvornosti. Diaforična etika, katere osnove bomo skušali razviti v nadaljevanju, ne stoji s praktično orientiranimi aplikativnimi vprašanji v nobeni brez-pogojni zvezi; kar pa še ne pomeni, da je sama sebi namen.

O vrednostni strukturi narave je mogoče govoriti le s stališča človeka, kar pomeni, da o naravi kot vrednoti na sebi ni mogoče ničesar reči, ne da bi hkrati predpostavili možnost meta-človeške pozicije. Četudi si Jonas prizadeva dokazati nasprotno, v tem ko pravi, "v svoji notranji logiki kvalificirana z grožnjo lastne negacije, se mora bit potrjevati, in potrjevana eksistenca se imenuje eksistenca kot interes",¹² je očitno, da je pojem interesa, glede na katerega je mogoče govoriti o vrednostni strukturi biti, antropomorfnemu pojemu, ki ga Jonas tiho podtika celotni strukturi bivajočega. Četudi je očitno, da se življenje, na katerikoli stopnji že, vselej bori za življenje, da je njegov glavni "interes" preživetje, kot se največkrat izrazimo, pa to še vedno ne pomeni, da je psihološki pojem interesa intrinzična vrednota biti kot bivajočega. Tukaj je vidno, da temelji Jonasov zmerni biocentrizem na netematiziranih antropomorfnih predpostavkah. Mi nasprotno vztrajamo na tem, da je o vrednostni strukturi narave mogoče govoriti le v razmerju do človeka oz. iz tega razmerja, tj. antropomorfnosti; kar pa seveda ne pomeni, da se s tem izgubi teoretična relevantnost, nasprotno, šele skozi zavestno antropomorfnost tematizacijo vrednot le-te zadobijo status kompleksnega problema, ki je bistveno resnejši, kot če se vztraja pri apriorni nasebnosti vrednot.

"Narava za nas" ni samo ontološki, glede na ta "za nas" antropološki, temveč tudi in predvsem etični pojem. Teza, ki jo bomo v nadaljevanju skušali izpeljati, se glasi, da je izvorni odnos do narave eminentno etični problem.¹³ Celotno za novodobni instrumentalni odnos do narave je mogoče pokazati, da v sebi skriva etične konture. Instrumentalni odnos se kaže za etičnega v toliko, kolikor gre pri njem za podcenjevanje in odrekanje vrednostne strukture naravi; vrednotimo namreč tudi takrat, ko nečemu ali nekomu vrednote odrekamo. Če imamo pri tem opraviti z negativnim etičnim odnosom do narave, potem je bil izvorni odnos do narave - kakršnega lahko predvsem opazujemo v arhaičnih religijah - predvsem pozitiven.

¹² Jonas Hans, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, str. 86.

¹³ Drugih, že omenjenih vidikov tega odnosa se bomo v tej študiji dotaknili le obrobno.

Narava in arhaične religije

Povezanost človeka z naravo je bila v arhaičnih religijah tako globoka, da je mogoče celo nastanek religiozne zavesti razumeti šele v ozadju človekovega začudenja in strahospoštovanja, ki ga je izražal nasproti naravi. To pomeni, da ima najprimitivnejša etična forma svoj neartikuliran izraz v določenih psihičnih procesih, s pomočjo katerih postane narava za arhaičnega človeka za zavest. To postajanje za zavest, opredmetovanje, je elementarna forma vrednotenja in s tem ne le temelj religije in etike, temveč kulture v celoti.

Če opisuje Rudolf Otto nastanek religije in njenih osrednjih lastnosti s pomočjo pojmov, kot so numinozno, tremendum, fascinosum in majestas, potem to ne pomeni nič drugega, kot koncipiranje religije na temelju človekovega etičnega odnosa do narave. Da so predvsem totemistične religije gojile izključno sakralen odnos do narave, je splošno znano. Predniki, ki so jih znotraj teh religioznih form pogosto častili kot kreatorje sveta, so največkrat nosili distinktivna obeležja živali, včasih celo rastlin. Narava kot pozitivno vrednostno strukturiran okolni svet, v katerem ima vse svojo točno določeno vlogo, svoj pomen in smisel, pomeni, zgodovinsko gledano, začetek kulture. Posredovanje obeh - narave in kulture - je našlo svoj najustreznejši izraz v animizmu in pansihizmu.

Toda kaj pravzaprav pridobimo, če vključimo arhaične religije v problemsko polje, za katerega nam tukaj gre? So lahko te kulture za naš čas sploh še merodajne? Soglašamo z Birnbacherjem, ko pravi, da je "povratak k magičnim in mitičnim predstavam o naravi izključen".¹⁴ Po drugi strani pa ne bi smeli pozabiti, da je, prvič, pri arhaičnem človeku, pri njegovem delovanju in izražanju mogoče opaziti ontološko-antropološko-estetično-etično indifferenco, ki temelji na predetičnem (nezavednem) razmerju do narave, in drugič, da ta izvornost pozneje ni bila izgubljena zaradi "razvoja" človeškega duha, višje forme zavesti oz. samozavedanja, temveč zaradi zunanjih, ideoloških sprememb, ki sta jih v bistvenem povzročili judovsko-krščanska in grškoroimska kultura. S tem želimo poudariti, da je bil primarni odnos do narave vselej univerzalno etični (to je takšen, ki je v sebi združeval vse ostale načine človekovega dožemanja neposredne okolice in sveta) in da se moramo danes povrniti k prebujenemu etičnemu razmerju do narave, saj njena pozabljenost in odrinjenost ne sodi k nekakšnim nespremenljivim lastnostim tistega, po čemer in zaradi česar je človek človek, in to ne da bi zganjali kakršenkoli misticizem in se vračali k poljubnim tradicionalnim religioznim formam.

Celo za začetke filozofske misli ni pretirano težko pokazati, da ima pojem thau-mazein, okrog katerega se spleta njen začetek, etično strukturo in da temelji na občudovanju in čudenju tistega, kar so stari Grki ujeli v pojmu fysis in ne v pojmu demokratia. Tudi indoevropski koren pojma biti, "bheu", kar pomeni toliko kot rasti in postajati, kaže na sorodnost z grškim pojmom fysis in s tem na vegetabilnost v najširšem smislu. Hylozoizem, o vsebini katerega je govor še pri Talesu, je bil samo še relikv starega pansihizma, pa še ta je moral s Platonom dokončno izginiti. Narava je postala drugorazredna.

Diafora, odnos in odgovornost

Preidimo zdaj k osrednjemu problemu, tj. k predstavitvi osnov diaforične etike, na podlagi katere je po našem mnenju mogoče ponovno vzpostaviti etično razmerje do

¹⁴ Birnbacher, Oekologie, str. 127.

narave, ne da bi ob tem obujali stare religiozne ali morda celo mistične prakse. Na podlagi razmerja človek - človek, na katerem temelji tradicionalna etika, je nemogoče priti do eko-etike, do etike narave, ne da bi ob tem predpostavili določene premise, ki same niso in ne morejo biti del tradicionalne etike. Razlog tega leži izključno v zahodni tradiciji, v kateri človek samega sebe razume kot subjekt; to je tisti, ki je vselej tematiziran kot vzrok vsemu in ne kot posledica. Subjekt kot vzrok ne more biti neposreden del narave, saj bi bila s tem ogrožena njegova edinstvenost in vzvišenost - ki jih človek zahteva zase - glede na ostale forme bivajočega. Glede na to je bila etika vselej določena duhovna pristojnost v območju medčloveških odnosov, v katerih si stojita nasproti vsaj dva subjekta kot enakopravni osebi.

Iz etike, katere tiha predpostavka je izključitev narave, je nemogoče koncipirati naravo kot moralno kategorijo, ki bi imela svoje lastne pravice. Toda katera pot nam tu sploh preostane? Izhajati iz premise o enotnosti človeka in narave je možno samo v omejenem obsegu, saj človek, čeprav je narava, je njen del, le-ta hkrati tudi ni; od nje se namreč bistveno razlikuje skozi možnost svoje specifične forme, ki jo skupaj s Plesnerjem imenujemo ekscentrična pozicionalnost. Diafora, razlika, o kateri bo tukaj govor, je neposredni vzrok/posledica (o tem, ali je vzrok ali posledica ali oboje in na kak način, na tem mestu ne bomo razpravljali) te specifične forme. Človek je narava in on *ima* naravo. Skozi možnost distance mu narava (tudi njegova lastna) postane predmet; on jo ima. To pomeni, kar smo že prej poudarili, da biocentrična pozicija ne more preprosto nadomestiti antropocentrične, saj je vsak govor o življenju in naravi substancialno ločen od predmeta govora, in sicer skozi samo formo govora.

V sodobni eko-etiki se pogosto zastavlja vprašanje, ali lahko narava, neodvisno od človeka, poseduje vrednostno strukturo. Iz naše pozicije se kaže to vprašanje kot odvečno, saj je narava lahko problem samo v razmerju do človeka. Pojmi, kot sta uničevanje, ali varovanje narave, imajo svoj smisel samo v kontekstu človekovega odnosa do narave. Rešitve problemov, ki jih s seboj prinaša ta odnos, zato ni mogoče iskati zunaj le-tega, kot denimo pri spekulativnem pojmu narave in njenih vrednot na sebi ali pri nič manj spekulativnem pojmu človeka na sebi. Problem narave je problem človekovega odnosa do nje, zato mu ne moreta biti kos ne biocentризem in ne antropocentризem.

Človek podvaja svet. Iz te podvojitve izhaja pojem diafore kot ločnice med obema svetoma, ki se med seboj razlikujeta kot biti in imeti. Človek hkrati je in ima, je del biti, hkrati pa jo ima za svoj predmet. Kar omogoča govor o biti in imeti, je diafora, najelementarnejši hiatus v strukturi bivajočega. Diaforo razumemo kot temeljno ontološko dejstvo (katere struktura pa ni samo ontološka) človekove eksistence, iz katere je mogoče razviti diafориčno etiko, etiko posredovanja med človekom in naravo. Povezave z naravo pa ta etika ne more omogočiti skozi eliminacijo pojma diafore; diafore ne moremo zaobiti, preloma v strukturi bivajočega ne moremo odmisлити, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo. Cilj diafориčne etika tako ne more biti neke vrste romantična vzpostavitev absolutne identitete človeka z naravo. Odnos do nje je mogoče iskati samo na višji ravni dialektičnega posredovanja kot etične odgovornosti. Ker človek ni več neposredni del narave in ker diafore med njima ni mogoče odpraviti, je povezanost z naravo mogoče doseči samo na sekundarni meta-ravni (primarni in neposredni odnos do narave je namreč že dolgo izgubljen in v svoji formi neponovljiv). Ta meta-raven, raven umetno-retrospektivne, posredovane povezanosti z naravo, pa je lahko samo etična. Diafориčna etika je tako bistveno dialoška etika, ki za razliko od tradicionalne etike svojega začetka nima v odnosu človek - človek, temveč v takšnem odnosu človeka do narave, ki je pogojen z njegovo vednostjo o diafori.

Ločitev od narave je ločitev zavesti. Človek kot telo namreč je in ostaja narava. Problem odnosa do narave je torej problem za zavest; zato je tudi rešitev mogoče iskati

samo na mentalni ravni. Ker pa bi absolutna združitev z naravo bila možna samo skozi izničenje zavesti, kar pa ni izvedljivo, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo, je lahko to združevanje le posredovano, tj. kjer realni prelom v formi reflektivne, reprezentacijske zavesti še naprej ohranja svojo fundamentalno pozicijo.

Zavestna odgovornost za naravo kot sekundarna povezanost z njo ne črpa svojega opravičila niti iz spekulativnega pojma narave na sebi niti iz ekvivalentnega pojma človeka na sebi, temveč iz reflektivne zavesti o naravi, v kateri mu ta postane predmet. Toda najprej je potrebno pokazati, v kakšnem medsebojnem odnosu so pojmi diafore, odnosa in odgovornosti.

Diafora na sebi se nanaša na podvajanje sveta; skozi to podvajanje se kaže svet kot okolni svet, kot svet, ki ga človek ima. Antropološki pojem okolnega sveta ostaja v dualistični tradiciji v toliko, kolikor razume okolni svet kot objekt človekovega izkoriščanja, kot zgolj pogoj njegovega preživetja. Ne samo v filozofski antropologiji, temveč v celotni zgodovini filozofije je bila diafora njena tiha, netematizirana predpostavka, kar je temeljna značilnost dualistične tradicije; zato je tudi razumljivo, da je bil v novejšem času pojem sveta - narave vselej interpretiran iz človeka in za človeka, tj. ni bil avtonomna kategorija.

Po drugi strani pa je mogoče pojem odgovornosti obravnavati le v tistem kontekstu, v katerem svet ni razumljen kot okolni svet, temveč kot so-svet. Da bi razumeli svet kot so-svet, bi bilo napak, če bi izhajali samo iz človeka ali samo iz narave; edina možnost, ki jo imamo, je odnos med obema. Ker pa pomeni odgovornost sekundarno povezovanje z naravo, to hkrati pomeni, da postane diafora v tem odnosu za zavest, postane predpostavka zavestne odgovornosti. Biti zavestno odgovoren namreč pomeni, zavedati se predpostavk odgovornosti.

Brez diafore ne more nastati noben odnos, zakaj odnos je mogoč le tam, kjer ni eno, temveč dvoje; dvoje pa je možno le, če obstaja razlika, ki to dvoje omogoča, ki ločuje eno od drugega. Zavestni odnos do narave predpostavlja zavestni pojem diafore; in samo v tem primeru lahko dobi govor o odgovornosti svojo težo. S tem da posedujem zavest o svoji ločenosti od narave, da vem, da sem s to vednostjo dosegel meta-naravno stanje, ki me dela opazovalca narave, ne da bi hkrati prenehal biti narava, kajti kot telo, kot psihofizična enotnost, sem še vedno njen del, s tem lahko ta razdvojeni položaj najde svojo pogojno rešitev samo v etiki odgovornosti, v etiki, ki sicer kot teoretično-praktično, zavestno-telesno početje ostaja ujeta v diafori, toda tako, da jo kot odgovornost in skrb za naravo hkrati na posredujoč, umetelen način tudi odpravi.

"Téchne-poíesis-prâxis-dýnamis-phainómenon-lógos-hermeneía-diáphora-íchnos-nóesis noéseos"

BORUT PIHLER

POVZETEK

Pričujoča študija predstavlja deseto v nizu, ki naj bi bil vezan na možnost predstavitve sistema v "postmetafizični situaciji": če je bila filozofija dvajsetega stoletja principiarno zavezana "ne-sistemu", ko je šlo za njene največje poskuse, je postalo očitno, da se ob koncu stoletja znova uveljavlja zahteva sistema; sistem zahteva kategorije, forme, pojme, strukture; mi smo poskušali s "kategorialnimi formami" in idejo naznačitve mesta, kjer se lahko sistem začne: Derridajeva "razlika" se je postavila v ospredje, ker je postalo očitno, da je kot dinamika razlik pred razlikami onstran "metafizike in dialektike", hkrati pa pripravna za mišljenje, ki potrebuje najprej nove pojme, da bi se lahko oprlo na novo dejanskost; mi smo ob globalnem narisu poskušali nekatere nove pojme uveljaviti [kvalitemi, kontingente, kvantemi, binemi, grafemi, fonemi, morfemi, hilemi, hermenemi, difereni, ihnemi, integreni, idr.], pri čemer smo hkrati ob fundamentalnem pojmu sledi kot kategorialne in simbolne forme uveljavili idejo "sistema" v smislu "združitve" tistega, kar analitično osmišljajo difference, sekvence /sledí/, distance /konkretni vpisi v bivajoče sveta življenja in simbolne forme/ in algoritmi / modeli in pravila za ravnanje z njimi/. Če pomeni "tó systēma" združujočo moč motrenja, potem mišljenje ni več teorija, pač kontingentno kategorialno strukturiranje sveta; tako postavljeno dobi ponovno staro in hkrati novo nalogo: nalogo ontologije in nalogo subjekta.

ABSTRACT

"TÉCHNE-POÍESIS-PRÂXIS-DÝNAMIS-PHAINÓMENON-LÓGOS-HERMENEÍA-DIÁPHORA-ÍCHNOS-NÓESIS NOESEOS"

This study is the tenth in a series linked to the possibility of presenting a system in a "postmetaphysical situation": if in principle twentieth century philosophy has been committed to the non-system as far as its greatest attempts are concerned, it has become clear that at the end of the century the demand for establishing a system is once again growing stronger; a system demands categories, forms, notions, structures; we tried with "categorial forms" and the idea of marking those places where a system could possibly begin: Derrida's difference came to the fore because it was clear that as the dynamic of differences it is ahead of the differences beyond "metaphysics and dialectics", and at the same time it is convenient for thought, which needs new terms in order to be able to support itself on new reality; while providing a general description we tried to introduce some new terms (qualitemes, contingents, quantemes, binemes, graphemes, phenomes, morphemes,

hilemes, hermenemes, differenes, ichnemes, integremes, etc), whereby at the same time as the fundamental notion of trace as a categorial and symbolic form, we also introduced the ideas of a "system" in the sense of "association" of that which is analytically given meaning by differences, sequences (traces), distances (actual registration in the existing world of life and symbolic forms) and algorithms (models and rules for dealing with them). If "tó sýstema" means the uniting force of observation, then thinking is no longer a theory but a contingent categorial structuring of the world; in this way it regains the old tasks but also some new ones: the task of anthology and the task of a subject.

"Wir wollen uns hierbei an das Verständnis der Idee des Grundes halten, die sich zunächst ausgebildet hat und immer vorherrschend geblieben ist, wengleich immer mehr oder minder schon die ganze Problematik sich ankündigt."

V zaključnem delu prejšnje študije smo analizirali naslednje stavke: pred samim "vpisom" subjekta v sistem kategorialnih form takó delujejo naslednje štiri "črke": dinamika razlik pred razlikami kot "razlika" - *différance* /D/; dinamika mase binemov /B/ kot prvih postavitev prisostvovanja razlik (0,1); dinamika grafemov /G/, če je grafem minimalna kontrastna enota sledi v sistemu pisave nekega jezika (1,0,1); in dinamika fonemov /F/, če je fonem najmanjša enota sledi v glasovnem sistemu nekega jezika; **vpis subjekta pa je njegovo delo**: to je lahko **sistem**, to so lahko **sistemi**; če pomeni sistem tisto kar nekaj "skupaj" drži v smislu latinske besede "concludere", je "conclusio" na začetku, ko gre za odnos med **sistemom form** in **svetom življenja**, forma izpeljave pa **abdukcija**: **conclusio - maior - minor**, abdukcija kot "**apagogé**"; v tej "apagogé" je užitek sistema; tu se začne znanost. Domnevna nevrnljiva izguba sedanosti kot prezenze /"Anwesenheit"/ užitka metafizike in pozneje užitka sveta življenja je vezana na "delo sistema", ki ga vrača: v tem smislu so kategorialne forme kot "morfogenetska kategorialna polja" genaža sveta življenja, ali bolje, omogočajo genezo sveta življenja: če bi rekli na tem mestu, da predstavljajo genezo **ontologije** sveta življenja, bi bilo to prav gotovo pre nagljeno: osmislitev kategorialne forme sledi lahko pripravi možnost ontologije, če je sled prehod iz **ni** v **je**, če je **jè** opredelitev in učinek **sledi**. - Pri Derridaju najdemo možnosti za takšno izpeljavo: prezenze, in s tem hkrati samoprezenze da ne velja več misliti kot formi biti, pač pa kot opredelitvi znotraj sistema, ki ni sistem **prezence**, pač pa sistem **diference**. Heidigger je po Derridaju določene stvari v tej zvezi prebral pri Nietzscheju in Freudu: če sta takó Nietzsche in Freud razmišljala o in ob motivu **razlike**, če je bila "*différance*" v njunih tekstih tako rekoč poimenovana, je tisto, kar je mogoče pri njiju najti kot ugotovitev, da je zavest učinek razmerja moči, ki niso njene lastne; te moči niso nikoli prezentne, pač pa so igra **diference** in **kvalitete**; če je pri Nietzscheju bistvo moči še opredeljevano kot **diferenca kvalitete**, je to bistvo še vedno metafizično bistvo, na način prezenze ujeto bistvo; uveljavitev **kvalitete** in **kvalitemov**, če to zahteva "svet življenja", je vezana na naslednje štiri aspekte "diference": diference, diferensa, diferende in dvojne robove; pa bi imeli takole: dva diferensa, osem diferenc, deset diferendov, dvanajst dvojnih robov, če so ta števila vezana na dejstvo, da gre v našem sistemu za deset kategorialnih form. Sam sistem kot "tó sýstema" /združitev/ pa je nadalje vezan na naslednje pojme: **diference**

/"razlike"/, **sekvence** /"sledi"/. **distance** /"konkretni vpisi v bivajoče form sveta življenja"/ in **algoritme** /"modeli in pravila za ravnanje z njimi"/. - "Nóesis nóeseos" kot kategorialna forma bi pomenil v našem sistemu mesto, kjer se začenja najavljati sinteza med individualno zavestjo in zavestjo sistema; če je to vezano delno na Heglovo nalogo, potem jo lahko naznači naslednji citat: "La Phénoménologie se propose une double tâche: conduire d'une part la conscience naïve au savoir philosophique, et d'autre part faire sortir la conscience singulière de son prétendu isolement, de son être-pour-soi exclusif, pour l'élever à l'esprit." - (Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, I, II; Aubier - Montaigne, Paris - 1970, II, 311). - Pri nas do **zavesti sistema**: "nóesis nóeseos" bi tako naznačevala naslednja področja: Dasein, Denken, Bewusstsein, Selbstbewusstsein kot bit, ki prihaja skozi sistem do sebe; če smo mi vztrajali pri kontingenci, ki naj omogoči njeno izkustvo, je pri Heglu nekoliko drugače: kontingenca veže zavest na njene multiple danosti, ni pa v stanju dospeti do tiste dimenzije, kjer se kot zavest ukinja v védenju, ki je po meri same ontologije sveta življenja: če je kontingenca usodna za zavest, da se kot "vez" vreže v svet življenja, pa ji v tem primeru še vedno uhaja možnost sinteze: če nismo sprejeli Heglove razrešitve in ujeli zavesti v dialektiko treh enitet, pa smo postavili kot določujoča štiri središča ali boljše dinamiko štirih središč - lógos, graphé, ousia, íchnos -, ki bi naj kot "das Geviert" predstavljala "hišo" sveta življenja in sveta simbolnih form; na mesto sinteze stopa, na mesto sinteze na koncu, abdukcija - kot forma izpeljave, conclusio kot izhodišče; če je zopet konec na začetku, pa to ni niti Heglov konec niti Heglov začetek: dinamika štirih središč je vezana na **konec metafizike in začetek izkustva zavesti**, ki je sedaj zavest "diference" in ne več zavest negativitete"; to bi pomenilo naslednje: ob koncu metafizike se velja najprej vrniti k njej in njenim trem fundamentalnim vprašanjem, ki so vezana na Heglovo sintezo; oziroma boljše: Heglovo logično triado: (1) - kako je bivajoče strukturirano? ("**Sein**"); (2) - zakaj sploh bivajoče in ne raje nič? ("**Nichts**"); (3) - zakaj je bivajoče takó /strukturirano/ in ne raje drugače? ("**Werden**"); če je v prvem vprašanju zadeta narava metafizike kot "téchne", v drugem njen odnos do "pofesisa", je v tretjem naznačen njen odnos do "prâxisa"; hkrati pa pokrivajo ta tri vprašanja troje fundamentalnih področij metafizike: čisti um, estetski um in praktični um. Karl Marx je poskušal uiti sintezi metafizike na tak način, da jo je soočil z resnico njenega angažmaja: preboj do dejanskosti je vezan na tisto več dejanskosti nasproti umnem zapopadenju: zato zahteva po spremembi, ki veže dejanskost na sfero politične ekonomije, se pravi na sfero, ki je več ne pokriva filozofija v strogem pomenu besede; vprašanje: "zakaj je bivajoče takó /strukturirano/ in ne raje drugače?" je postavljeno že v znaku tiste zahteve, ki operira s koncem metafizike; njen konec pa se je dogajal sto petdeset let, vezan na vprašanje filozofov, ki so ta konec zahtevali. Če je pri Karlu Marxu postal smisel "téchne" vezan na "prâxis", pa se je pozneje izkazalo, da je problem težavnejše narave: po eni strani je postalo jasno, da metafizika ni mislila bivajočega po meri volje do moči, po drugi, da je dejansko spregledala tisto razliko, ki jo je omogočila, razliko med bitjo in bivajočim, razliko, za katero je vedel Karl Marx, ko jo je poskušal postaviti z bitnega na bivajoči nivo; če so bile pozneje zahtevane "stvari same", fenomeni in utemeljujoča jih eksistenca, pa je hkrati prihajalo do očitnega tisto, da se je resnica same metafizike kot skladnost s stvarmi prikrivala in zakrivala sami sebi: zato Heidegger. Razumetje resnice kot "neskritosti" sledi zabrisane sledi metafizike omogoči Derridaju, da uveljavi s svojim konceptom "pisave" novo možnost za mišljenje, ki ga zadeva "prâxisa" ni mogla odrešiti metafizičnih dimenzij: Nietzsche pa odigra tu odločilno vlogo: če voljo do moči razumemo ne deontološko, pač pa ontološko kot **moč**, začenja ravno pisava funkcionirati kot moč, ki je onstran metafizike in njenih zahtev po

udejanjenju filozofije: moč, ki je kot "moči-bití" hkrati "pustiti-bití": moč pa zahteva **razliko** in ne več spremembe in negativitete; to bi pomenilo nadalje: resnica "prâxisa" je "dýnamis", ki kot možnost, moč, gibanje in dejanskost zadevo metafizike dokonča v smislu njene resnice: ne troje Heglovih "središč" /"Sein", Nichts", "Werden"/, pač pa štiri postmetafizična središča: "téchne", "póisis", "prâxis", "dýnamis", ki dobijo pozneje konkretizacijo v štirih središčih "novega sistema": "ousía", "graphé", "íchnos", "lógos"; kako utemeljiti prevedljivost prvih štirih središč v druga štiri središča? Ker smo tu na začetku naše študije "Nóesis noéseos", bomo pot do drugih štirih središč prehodili skozi razvitje desetih kategorialnih form, ki naj bi omogočale mišljenje po koncu metafizike, mišljenje, vezano na sistem "diferênce" in resnice kot "kontingence". Kaj to pomeni? -

Če naj bi se po koncu metafizike začnjala uveljavljati resnica kot kontingenca in zahteva sistema, naj bi se "vez" mišljenja tu več ne uveljavlja kot vezanost bivajočega na bit, pač pa kot **vez** in **vrez**, ki ohranjata "ousío", vsemu navkljub "ousío", kot pisavo: če to ni v skladu z Derridajem, pa je nujno vezano na fundamentalni problem hermenevtike, ki smo ga mi ujeli v sklop "ousía tés semasías": resnica kot kontingenca je po meri novega hermenevtičnega problema: ne zadošča več heideggrovska "resnica kot neskritost", rekli bomo: neskritost sledi zabrisane sledi; po meri novega sistema je resnica kot kontingenca kot "vez in vrez" pisave v "ousío tés semasías"; resnica kot kontingenca pa zahteva kategorialne forme, ki vez kot vrez omogočajo, ne več "a priori", pač pa "**a fortiori**" mišljenja kot sklop učinkov dinamike razlik pred razlikami. Rekli smo: "fundamentalni problem hermenevtike", ta fundamentalni problem hermenevtike pa živi in dela hermenevtične problematike, ki smo jo v nekem tekstu sistemsko osmislili takole:

(1) - **resnica proti metodi**: filozofska hermenevtika Hansa-Georga Gadamerja, ujeta v troje možnosti hermenevtičnega izkustva: (a) - resnica hermenevtičnega izkustva kot izkustva umetnosti; (b) - resnica hermenevtičnega izkustva kot izkustva zgodovine; (c) - resnica hermenevtičnega izkustva kot izkustva filozofije;

(2) - resnica kot metoda: strukturiranost te možnosti je vezana na naslednje aspekte: (a) - resnica in metoda (Paul Ricoeur); (b) - resnica kot metoda (Emilio Betti); (c) - resnica kot metoda in metodološka resnica (problemski sklop 'hermenevtika in kritika ideologije');

(3) - resnica kot zgodovinska prâxis: (a) - resnica kot prâxis zgodovine (radikalna kritika hermenevtične zavesti); (b) - resnica kot zgodovinska prâxis; (upoštevanje zgodovinskosti interpretacije kot hermenevtičnega postopka); (c) - resnica kot prâxis zgodovine in zgodovinska prâxis (poskus sinteze hermenevtičnega in praktičnega uma);

Ta izhodišča omislitev hermenevtične problematike pa se je pozneje sama razkrila kot problematična: po eni strani je sledila metafizičnemu modelu in ga poskušala historično-materialistično preseči, po drugi strani je postalo jasno, da je trodelitev še vedno zavezana Heglu in da je Nietzsche ravno kot neprisoten v njej zahteval upoštevanje četrtega sklopa: "sklopa moči"; tu pa so se začele določene težave: vpotegnitev fenomena moči na območje hermenevtičnega uma že zahteva preobrat, ki ni več niti po meri metafizike niti po meri njene kritike s pozicije dialektike negativitete; ob koncu metafizike, takšna je bila naša predpostavka, lahko živi moč, živi in preživi, če se je v stanju razumeti kot, bomo rekli, "ousía"; toda kakšna "ousía"? - Če razumemo po eni strani moč, ki je kot "moči-bití" hkrati "pustiti-bití", bi to lahko pomenilo, da se tistemu "bití" in "je" ne moremo odreči, tudi ko gre za mišljenje po metafiziki: moč kot "ousía", ki je kot moči biti hkrati pustiti biti, pa bi na hermenevtičnem področju nastopala kot "ousía tés semasías"; to bi nadalje pomenilo naslednje: trodelitev "téchne", "póesie", "prâxis" potrebuje moči ousíe pomena, da bi lahko začela funkcionirati kot osnova sistema,

bomo rekli, "novega sistema", ki potrebuje kot sistem še niz drugih postavk: (1) - potrebuje na nov način osmišljena, sistem kategorij, ki jih bomo imenovali "kategorialne forme"; (2) - potrebuje kategorialne pojme, ki jih bomo poskušali razviti; (3) - hkrati pa je vezan na izdelavo pojmov, ki vežejo sistem na novo naravo mišljenja; (4) - izpeljani pojmi pa bi predstavljali možnosti aplikacij. - Če naredimo tu nekaj korakov nazaj: znotraj hermenevitično razvijanje problematike je postalo očitno, da živi samo hermenevitično početje iz nečesa, kar ni bilo v zadostni meri mišljeno, bilo pa je predpostavljeno: to je bil pojem **teksta**, pa ne teksta kot nosilca pomena, pač pa teksta kot nečesa, kar se uveljavlja kot moči biti in pustiti biti hermenevitičnega uma: filozofska hermenevitična je praviloma to odločilno vlogo teksta spregledovala, medtem ko ga je poskušala uveljaviti hermenevitična metodologija. Betti je bil tu odločilnega pomena. Tekst kot tekst pa je vezan na še močnejšo "entiteto", entiteto "pisave". Zato Derrida. Če dodamo v tem kontekstu "ousío tés semasías", postane očitno, da se hermenevitična kot hermenevitična veže, ko gre za problem moči, na naslednje "četverstvo": črka, tekst, pisava, ousía pomena; ko se je zdelo, da je hermenevitični problem že v celoti tematiziran, je postalo očitno, da velja najprej utemeljiti tisto hermenevitično področje, ki ga zaobsegajo štiri znanosti: znanost o črkah, znanost o tekstih, znanost o pisavah in znanost o ousíi pomena. Kaj to pomeni? Kaj je na tem področju že izdelano? - Paradoksnost se je s temi področji ukvarjala filozofska orientacija, ki se je odločno postavljala nasproti hermenevitični in si nadela naziv **gramatologija**; gramatološki izziv je bil za nas zanimiv, ker se je z vso resnostjo zastavil nalogo "preseganja metafizike", še prav posebej hermenevitične kot metafizične discipline. - Mi smo poskušali nekoliko drugače: "pisavo" smo razumeli kot del in aspekt hermenevitičnega kozmosa, ki je bil skoz in skoz razpet med dinamiko dveh središč: po eni strani je hermenevitična vezana na logos, po drugi strani je kot posel razumevanja in razlage ujeta v usodo tekstov in s tem v usodo pisave, če jo Derrida razume kot zadevo metafizike, jo veže na tisto razumevanje metafizike, ki naj bi logos kot izključujoče središče postavljala; bi pomenilo nadalje: radikalnost Derridajevega poskusa je v naslednji zahtevi: gramatološka dekonstrukcija vsega, kar veže koncept in norme znanstvenosti na onto-teologijo, na logocentrizem in fonologizem. Program je radikalen in, kot pravi Derrida, vezan na osnovno nevarnost: če je znanost kot klasična znanost o pisavi vezana na metafizični način motrenja, se pravi na logocentrizem, se kot možni izhod na začetku ponuja padec v empirizem ali celo pozitivizem. Zadevo je potrebno po Derridaju naznačiti s določeno distanco: potrebno se je postaviti na pozicijo "onstran pozitivizma", po drugi strani pa vzeti na znanje dejstvo, da je ravno znanost kot pozitivna znanost bistveno prispevala k temu, da so padle nekatere fundamentalne metafizične hipoteze - (Positions, 46) - Gramatologija kot znanost o pisavi tako ni bila pozitivna znanost, da pa ostaja njena naloga "delimitacija znanosti". Mi smo, kot rečeno, "pisavo" razumeli nekoliko drugače: (1) - najprej kot drugo središče hermenevitičnega uma, (2) - v nadaljnjem smislu kot "maso pisave", ki predstavlja samostojno entiteto, in to ne samo na področju kulture, (3) - kot sklop tekstov, ki stoji nasproti poslu razumevanja in razlage, (4) - kot sklop teoretskih konceptov, ki so vezani na delovanje in učinkovanje stvari same. - V pričujočem kontekstu izstopa tretja možnost, ki je vezana na hermenevitično kot metodološki koncept in ki kot tretja možnost predstavlja in zaobsega tisti del hermenevitičnega početja, ki ni več filozofsko v strogem pomenu besede: ta rob hermenevitičnega uma pokriva Emilio Betti s svojo "splošno teorijo interpretacije", ki je vezana na pisavo v smislu sklopa tekstov, ki jih je potrebno metodično razložiti in razumeti. Betti je "splošna teorija interpretacije" je gradivno koncipirana, vezana pa je na tiste strukturne sklope, ki jih pokrivajo takoimenovane duhoslovne znanosti. Betti je stvar teoretsko zastavil tako, da je postavil

na prvo mesto spoznavno-teoretski problem "razumevanja", oziroma kot ga imenuje v skladu s francosko teoretsko tradicijo: "epistemološki problem razumevanja". Zastavitev problema narekuje začetno soočanje z naslednjimi sklopi: problem konstitucije predmeta razumevanja, kako nam je ta predmet dan in kako ga lahko teoretsko fiksiramo; kaj predstavlja sintagma "smiselnotna forma"; naris dveh fundamentalnih sklopov, ki se v tej zvezi pojavljata; določitev razumevanja kot nečesa, kar je vezano na procesualnost; tročleni karakter te procesualnosti: (1) - tisto, kar je potrebno razumeti, (2) - tisti, ki razumeva, (3) - razumevanje. Bettijev cilj je izdelava hermenevtične metodologije, ki postaja tu "organon hermenevtičnega uma". Vnaprejšnji naris tega področja zaobsega pri Bettiju naslednje: izpostavo teoretskih momentov, ki izskočijo iz samega procesa razlage; tematiziranje aksiološkega momenta, ki spremlja razlago eksplicite ali implicite; problematiko hermenevtične rekonstrukcije ter določitev hermenevtičnih kánonov razumevanja. Prav to vztrajanje pri "kánonih razumevanja", torej normah, ki jih nikakor ne smemo kršiti, če naj bo rezultat razumevanja legitimen, je v prvi vrsti značilno za Bettija. Dvoje kánonov se nanaša na objekt razlage, to sta prva dva: (1) - hermenevtični kánon samostojnosti objekta in imanence hermenevtičnega merila, (2) - kánon celote in skladnosti hermenevtične vrednostne sodbe; druga dva se nanašata na subjekt razlage in ju Betti označi kot (3) - kánon aktualnosti razumevanja in (4) - kánon hermenevtične ustreznosti in skladnosti. - Če so tu v ospredju teksti, pa se ravno kot teksti dajejo na način pisave, ki zahteva metodološko motrenje: če tu omenjamo Bettija, ga omenjamo zato, ker izgine "logos" hermenevtike v celoti v nečem, kar ni več metafizika: tu se odpre možnost za ukvarjanje s teksti kot aspekti pisave, ki potrebujejo metodološke mojstritve. - Mi smo rekli, da veže hermenevtika nase naslednje četverstvo: "ousía" - "graphé" - "íchnos" - "lógos"; to bi pomenilo naslednje: ob besedi in pisavi velja vzeti na znanje tudi forme in ousio; še pomeni: možnosti hermenevtike se tako razvijajo ob tem četverstvu, hkrati pa zahteva to četverstvo konkretizacije; če je Betti konkretiziral možnosti hermenevtike ob tekstih oziroma pisavi, se je Paul Ricoeur napotil v smer problema form, in to v smislu, v kakršnem je razumel hermenevtiko znotraj aspekta forme kot strukture: vprašanje, ki si ga zastavi Paul Ricoeur: na kakšen način je moči potegniti strukturalni teoretski model na področje hermenevtičnega kozmosa? - Ricoeur je v tej zvezi jasn: strukturalno dešifriranje kodov je bilo potrebno razumeti kot objektivno etapo na poti razumevanja smisla, medtem ko da lahko samo refleksivna filozofija kot hermenevtika združuje razumevanje drugega in njegovih znakov v različnih kulturah s samorazumevanjem. Še drugače to pomeni, da predstavlja strukturalni način teoretskega motrenja nujno etapo na poti vsakega hermenevtičnega razumevanja, in to kljub temu, da eksistirata strukturalno in hermenevtično razumevanje na dveh različnih nivojih: **strukturalno pojasnjevanje** se nanaša na (1) - nezavedni sistem, ki (2) - se konstituira skozi razlike in nasprotja (skozi signifikantne odmike), ki so (3) - neodvisne in neodvisna od opazovalca.

Hermenevtično razumevanje smisla pa se dogaja skozi (1) - zavestno povzemanje (2) - naddeterminiranega simbolnega sporočila, (3) - skozi povzemanje, ki predstavlja delovanje interpreta in ki se napotuje neposredno na semantično območje in se tako zavezuje modelu hermenevtičnega kroga. Tako razmeji Ricoeur med seboj strukturalno pojasnjevanje od hermenevtičnega razumevanja, pri čemer stopi v ospredje problem, kako ta dva modela med seboj povezati. Oporo za povezovanje najde Ricoeur pri Lévi-Straussu: gre za tematiziranje dvojne predstave kot rezultata **simbolne funkcije** pri njenem prvem pojavljanju: protislovna narava te funkcije je lahko nevtralizirana zgolj skozi menjavo komplementarnih vrednosti, na katero naj bi bilo zreducirano vse življenje intersubjektivitete; Lévi-Straussovo razumevanje simbolne funkcije naj bi

omogočilo po Ricoeurju legitimno povezovanje hermenevtike in strukturalizma (Cdi, 58-59) - Kako je s tem pri Lévi-Straussu? Pri njem gre za podvojitve funkcije znaka in ne za tisto podvojitve, ki utemeljuje dvojni smisel simbolov. Če je znak kot znak v svojem primarnem smislu vezan na dvojno funkcijo, pa velja to veliko bolj za dvojni ali celo večkratni smisel simbolov; razumevanje dvojnega ali večkratnega smisla pa ima v temelju hermenevtični karakter. To bi pomenilo nadalje, da predstavlja celo strukturalno razumevanje komplementarnih vrednosti znaka razumevanja dvojnega smisla. To še nadalje pomeni, da lahko najdemo vedno v osnovi **strukturalnih homologij semantične analogije**, ki sploh šele omogočajo primerjavo z različnimi nivoji realnosti, katerih prevedljivost je zagotovljena v kodu. - (Cdi, 59) - V temelju koda leži ustrežanje, afiniteta vsebin (sic!), se pravi šifra: "Zaradi tega se strukturalno razumevanje ne dogaja nikoli brez določene stopnje hermenevtičnega razumevanja, tudi če le-to ni tematizirano." (Cdi, 59) -

Razmerje med filozofsko naravnano interpretacijo in **strukturalnim pojasnjevanjem** pa zahteva nadaljnja fiksiranja: po eni strani predstavlja strukturalno pojasnjevanje nujno stopnjo dojetja smisla, in sicer tisto stopnjo, ki se bliža zahtevam znanstvene objektivnosti; po drugi strani ni možno dojetje smisla brez prepostavljenega **razumevanja struktur**.

Na tem mestu velja zastaviti nekaj vprašanj: ali je s tem res razrešen odnos med hermenevtiko in strukturalizmom? Ali ne gre zgolj za hermenevtično uporabo Lévi-Straussove strukturalne antropologije? Kaj je s tistimi aspekti strukturalizma, ki predstavljajo radikalno vrnitev k problematiki **pisave**? Kakšen je v tem kontekstu odnos med hermenevtiko in gramatologijo, če živi celotno gramatološko podjetje iz "krutega zakona razlike" nasproti hermenevtiki, če živi hermenevtika à la Ricoeur še vedno iz "subjekta interpretacije" (za katerega sicer velja reči, da je psihoanalitsko očiščen), če gre hermenevtiki še vedno za subjektnost, medtem ko proklamira gramatologija "l'éclipse irréversible du sujet", če je zadeva hermenevtike še vedno zadeva smisla, ki res ni več smisel na sebi, ampak skozi konkretni hermenevtični model posredovani smisel, medtem ko predstavlja gramatologija **pluralno igro mask**, izza katerih se je smisel začasno poslovil, če insistira hermenevtika na **mediaciji** in **priznanju**, gramatologija pa na **dekonstrukciji** in **krutosti**, če gradi hermenevtika na "**bonne foi**", gramatologija na "**mauvaise foi**", če dopušča hermenevtika izhodiščno **napačno razumevanje**, medtem ko dopušča gramatologija **hoteno napačno razumevanje**, če je pozicija hermenevtike, glede na zahtevo po filozofski legitimnosti "**gigantomachia pari têtâ ousias**", medtem ko se postavlja za gramatologijo kot edina možna situacija "topomachija", če je vezana zgodovina hermenevtike na zgodovino metafizike in represijo, ki jo je metafizika izvajala, medtem ko je **apokrifna zgodovina gramatologije** vezana na subverzivno funkcijo pisave in represijo, ki je bila izvajana nad njo, če je tisto, kar je za hermenevtiko Dilthey, za gramatologijo Nietzsche, ali če sprejememo trditev Jeana Greischa, da označuje fundamentalno optiko hermenevtike **singulariteta**, medtem ko označuje gramatologijo bistveno **pluralnost pozicij**?! - (Jean Greisch; "Herméneutique et grammatologie", Paris 1977) - Potrebno je priznati, da se z aspekta "gramatološkega kozmosa" močno zamaje "hermenevtični kozmos", dokončno pa se skozi nekatere gramatološke modele Derridajeve misli takorekoč sesuje. Stvari niso dejansko tako hude, čeprav je radikalna subverzivna operativnost **pisave** očitna in čeprav se lahko strinjamo z Gorischem, da predstavlja srečanje z gramatologijo kulturni šok /"choc culturel"/, od katerega si še nismo opomogli. Dve stvari velja v tej zvezi vzeti na znanje: ključno pozicijo zavzema tako znotraj tradicije hermenevtike kot znotraj tradicije gramatologije Martin Heidegger (če predstavlja zadnji del hermenevtične naveze trojica: Dilthey,

Heidegger, Gadamer; zadnji del gramatološke naveze pa Nietzsche, Heidegger, Levinas), kar pomeni, da sta hermenevtika in gramatologija v nekem usodnem zgodovinskem odnosu; po drugi strani pa se znotraj gramatološke dejavnosti zgodi še nekaj usodnega: razmišljanje o fenomenu "moči" /"Macht", "puissance"/ ni več naivno kar pa nikakor ne pomeni, da je nihilistično. Fenomeni kot fenomen, torej tisto, kar se daje za zavest, se vzpostavljajo skozi **razliko** /"différance"/ in **moč** /"puissance"/; če je moč vezana na moči-biti, bi bila razlika vezana na "pustiti-biti"; še pomeni: "kruti zakon razlike" živi iz "moči-biti, ki je hkrati "pustiti-biti", sprememba, ki jo zahteva, pa je formulirana kot "le changement du terrain". Sprememba terena zaradi tega, ker pomeni vsako ostajanje na področju metafizike za ta "changement" zgolj spremljanje možnosti znotraj danega oz. dejanskega, medtem ko so resnične spremembe vezane na tisto potencialno. "Le Changement du Terrain" pomeni za Derridaja naslednje: odločiti se zapustiti dani teren na diskontinuiran način, kot izpad, se brutalno nastaniti zunaj potrjujoč prelom in razliko kot absolutna. To pa implicira ponovno osmiselitev in "uporabo" fenomena moči. Tisto, kar bi lahko rekli na tem mestu o razmerju med hermenevtiko in gramatologijo in o njenem globalnem teoretskem konfliktu, je naslednje: gramatologija gre z izdrto sabljo na metafizične "Traumreste" - "sanjske ostanke", na katere je hermenevtika v veliki meri še navezana. Hermenevtika si izbira pozicijo **središča** kot **središča smisla**, gramatologija pozicijo **roba** (metafizičnega prepada). In če privzamemo Nietzschejevo misel: "Kdor ni ptica, naj ne seda na robove prepado", je to hkrati izziv gramatološkemu umu: Nietzsche je padel v prepad; kaj lahko stori gramatologija, da bi se izognila podobni usodi? Najbrž je to odvečno in prenačljeno vprašanje, ker je gramatološko podjetje okupirano z nizom posebnih vprašanj (recimo temu: z aplikacijo gramatološke metode na posameznih in posebnih področjih), zato da se ni bati, da bi doživelo Nietzschejevo usodo. tudi v tem smislu je zelo blizu hermenevretičnemu početju, kot si ga predstavlja Paul Ricoeur; dekonstrukcija zgodovine zahodnoevropske misli kot zgodovino metafizike je dejansko zavezana tistemu, kar hoče dekonstruirati: če bi to poimenovali z **gramatološkim krogom**, bi se razlikovali od **hermenevretičnega** po tem, da je dal slovo naivnosti smisla in vzel nase usodo moči kot večnega vračanja enakega; **amor fati** in **amor scripturae** si podata roki, kot fenomena pa sta ujeta v **ontološki krog moči**.

Tako smo začeli operirati znotraj našega sistema s štirimi kategorialnimi formami: "téchne-pofésise-práxis-dýnamis", ki smo jim kasneje priredili kategorialne pojme, izpeljane pojme in pojme; če nas na tem mestu najprej zanima ontološki krog moči, velja razviti izhodiščno tisto, kar smo razumeli s "dýnamis" kot kategorialno formo: "dýnamis" bi zaobsegala in pokrivala štiri kategorialna področja: možnost, moč, gibanje in dejanskost, kategorialni pojmi pa bi bili: dýnamis, érgon, kinesis, enérgeia; bi pomenilo nadalje: če smo neke napisali "možnost pojava leži v njegovih moči", bi bila vezana konkretnost pojava na dinamiko "razlike"; fenomen bi se tako vzpostavljali skozi "**razliko**" in "**moč**", in sicer moč, ki je kot "moči-biti" hkrati "pustiti-biti"; kaj to pomeni? - Stvari so na tem mestu same stekle naprej: kategorialne forme, kot jih je moč potegniti iz izhodiščne opredelitve hermenevretične fenomenologije: "filozofija (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest", so tako naslednje: **téchne, pofésis, práxis, dýnamis, phainómenom, lógos, hermeneía, diáphora, íchnos, nóesis nóeseos**; zakaj kategorialne forme? Zato, ker imajo karakter kategorij, forme, ker so "a fortiori" dejanskost. Stvari bomo v nadaljnjem podrobneje pojasnili. - Prav tako lahko na tem mestu izhodiščno anticipiramo ostali dve fundamentalni področji: tako imamo ob hermenevretični fenomenologiji (HF) z že omenjenimi desetimi kategorialnimi formami kot konkretizacijo tistega, kar se daje za zavest: "**Lebenswelt**" (LW) s tremi izho-

diščnimi domenami: **telo, drugi, intersubjektiviteta** in **simbolne forme** (SF); iz razvijanja je izskočilo sedem fundamentalnih simbolnih form: **jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled**; četrto področje pokriva tisto, kar smo vnaprej označili z "absolutno formo" (AF): igra dinamike razlik, ki operira z razliko, razliko med dvema grafemoma: (0,1). Če je četrto dejansko pravo, bi to pomenilo, da imamo dve področji, ki sta "**a fortiori**": AF, KF in dve področji, ki sta "**a concretiori**": LW, SW. - Če nas na tem mestu zanima funkcija moči, bi to pomenilo naslednje: moč, ki je kot moči-biti hkrati pustiti-biti, je kot moči-biti "**a fortiori**" in zvezana AP in KF, medtem ko je kot pustiti-biti biti vezana na forme sveta življenja in simbolne forme; če je mogoče izza te razlike slutiti Heideggrovo ontološko diferenco, lahko rečemo, da ta součinkuje, da pa v našem sistemu ni več eno ali vse, kot je to pri Martinu Heideggru. - Če mi v tem kontekstu navezujemo na Derridajevo razliko, za katero vemo, da ni zvrst ontološke diference, bi lahko v tem kontekstu rekli o diferenci znotraj konteksta moči naslednje: Heideggrova ontološka diferenca živi iz "dogodja" -/"Ereignis"/, iz enosti dogodja, medtem ko živi derridajevska razlika iz "**binarnosti razlike**": če je ontološka diferenca vezana na dogodje kot enost dogodja, je vezana dinamika razlike na **izvorno binarnost** ("duplicité"); Kaj pomeni **binarnost razlike**? - Najprej meri na delovanje absolutne forme kot delovanja dveh grafemov - "o, l", pozneje samo drugačno praktiko števil: če je Heidegger še vedno vezan na polisemijo smisla: smisel biti se daje na mnogotore načine in se s tem hkrati veže na semiotični sistem matematike kot matematike metafizike vrača nova praktila števil, ki je vezana na mišljenje razlike kot diseminacije na sceno, kjer ni mogoče šteti niti z dva niti s tri, pač pa se vse začenja z **diado**. Tako organizira binarna opozicija konfliktno in hierarhizirano območje, ki ga ne moremo zreducirati niti na izvorno enotnost dogodja niti vezati na dinamiko ternarnega ritma. Tako premesti diseminacija po Derridaju onto-teo-loško trojico "bit-bog-logos" v skladu s kotom določene upognitve/umika - (Dissemination, 32); konsekvence so (HeG, 123) naslednje: ta upognitev/umik razlike je hkrati določena upognitev/umik resnice; in vprašanje: kaj postane resnica znotraj misli binarnosti, ki ne dopušča niti krožnosti niti ternarnega ritma, ki pa hkrati ne dovoljuje, da bi zadevo speljali nazaj na izvorno enostavnost heideggrovskega "Ereignis" - (HeG, 123)? Kaj pomeni, da se vse začenja z diado? Diada je tu, oziroma bolje, predstavlja tu pogoje možnosti vsakega možnega "**grafema**", diada je "arhi-razlika", diada je sled ("trace"), "ideja sledi", diada je na začetku "arhi-pisave"; za sled je potreben samo sneg in stopinja v njem; z diado (o, l) je mogoče napisati vse, kar je možno napisati; če je diada pojem sledi in če je tisto, kar jè, v zadnji instanci zgolj vpis /sled/, kot to vedo fiziki, ki preučujejo subatomske svet, in če je intenzivnost sledi odvisna od energije/moči, potem je razlika moč, njeni **učinki** pa sledi; ali še drugače; ontične razlike so učinki **razlike kot moči**: tu postane **moč** dobesedno "môči-biti", ki je kot moč hkrati "**pustiti-biti**": **diada**. Če je vse kar jè, zapisljivo z diado, potem je tisto, kar jè, **sled**, sled duglega, ali celo Drugega, diada pa absolutna forma: **z manj ne gre, več pa ni potrebno**: hudič in ljubi bog; univerzalnost diade je v tem, da je tisto, kar se na način diade vpisuje, hkrati diada: jezik subatomskega sveta, jezik kromosomov in genov, jezik mišljenja, jezik biti in možnosti biti, mojstri binarni kod, vezan na svojo substanco: **grafeme**. V tem smislu je za Derridajo grafem pred fenomenom. Govorjenje že predpostavlja **sled**: ta sled je lahko strukturogenetske ali kulturne narave. Do komunikacije pride, ko si dva genetska grafema podata roki ali ko pride en genetski grafem na obisk k drugemu, pa ga drugi več ne spusti iz rok. "Amor scripture" lahko takó jemljemo dobesedno.

Če se vrnemo k že omenjenemu vprašanju: če implicira diseminacija določeno upognitev ali umik resnice, ki je vezana na določeno upognitev in umik razlike, kaj

postane resnica znotraj **mišljenja binarnosti, mišljenja sledi**"

Če govori Derrida o določeni upognitvi ali celo umiku resnice, je to vezano na kritiko tistega koncepta resnice, iz katerega je živela metafizika, hkrati pa na kritiko tistega razumevanja resnice, ki jo postavlja kot "neskritost": če operira metafizika z resnico kot **skladnostjo**, Heidegger z resnico kot neskritostjo, si utira gramatologija pot v smer, kjer postaja jasno, da sta takó skladnost kot neskritost še vedno skladnost in neskritost **smisla**, in to smisla metafizike ali njenega konca; če pomeni diseminacija določeno upognitev in določen umik resnice kot resnice smisla, lahko to pomeni zgolj, da se s tem radikalno spreminja karakter tistega "jè", za katerega resnici gre; tisti "jè" pa je vezan na fundamentalno opredelitev "fenomenov" kot fenomenov mišljenja in vpisovanja. V kakšnem smislu lahko tudi pri gramatologiji govorimo o "fenomenih", če gre v fundamentalnem pomenu besede pri gramatologiji za "grafeme" in "graphé"? Fenomene velja tu v prvi razumeti kot "vpis" /"inscription", In-Schrift"/ v svet življenja in mišljenje; upognitev ali umik resnice bi tu lahko pomenil umik resnice s področja metafizike: resnica ni več atribut sodbe niti neskritost fenomenov, resnica pomeni diseminiran umik s področja smisla na področje "pisave"; mi smo poskušali hermenevitično fenomenologijo zasnuti z upoštevanjem **resnice pisave**: v kakšnem smislu je to sploh še fenomenologija, če ostaja fundamentalno vprašanje fenomenologije vprašanje smisla? Če poskusimo na to vprašanje odgovoriti po določenem "ob-potju" - "détour": če nas je razmišljanje o "razliki" spravilo, ne da bi se tega prav zavedali in to vzeli na znanje, domnevno onstran resničnega in napačnega, onstran dobrega in zlega, in če gre na določen način ravno za to, kako se lahko veže vprašanje po resnici z vprašanjem po razliki kot vprašanjem po **procesu resnice** v smislu vpisovanja "učinkov resnice"? Pomeni: ne gre več niti za resnico kot **skladnost** nit za resnico kot **neskritost**, gre za tisto, kar označuje Derrida s trditvijo in zahtevo: "**il faut la vérité**", ali kot to pove Derrida z več besedami: "Ponavljam torej, puščajoč stavku in glagolu vse njune diseminacijske performanse /"puvoirs", "moči"/: il faut la vérité, treba je resnice. - (P, So; HeG, 124). Kaj pomeni stavek "treba je resnice" in kaj pomeni, da vsebuje stavek mnogolike diseminacijske performanse" - Če hoče Derrida realizirati transgresijo nasproti Heideggrovemu dojetju resnice, nasproti njegovemu spraševanju po resnici kot spraševanju po "bistvu resnice", nasproti njegovemu spraševanju po resnici kot razkritosti in neskritosti, nasproti njegovemu spraševanju po resnici biti, mora najti izhodiščno točko možnosti takšne transgresije. Če je Nietzsche fundamentalnega pomena za gramatološko podjetje, se bo verjetno usoda takšne transgresije odločala na relaciji Nietzsche-Heidegger; vsebinski aspekt te relacije pa predstavlja Heideggrovo branje Nietzschejevih tekstov, in to tisti deli Heideggrovega branja, kjer je govor o tem, da Nietzscheju kljub preobračanju platonizma **ni** uspelo na drugačen način opredeliti bistva resnice. In prav na tem mestu se začenjajo za Heideggra dogajati usodne stvari, in to **ne** zgolj po Derridajevem mnenju. - Po Heideggru dovršuje Nietzschejev premislek metafizično zgodovino resnice v smislu realizacije njenih najekstremnejših konsekvenc, tako da hkrati naznačuje njen konec. Ne zastavi pa se Heideggru vprašanje po metafizični opredelitvi njenega bistva. Heideggrovsko formulirano: bistvo resnice kot razkritosti ostane prikrito tako Nietzscheju kot Platonu. Ker nas zanima predvsem derridajevska razrešitev, naj na tem mestu te v veliki meri ne dovolj precizne naznake odnosa Heideggra do Nietzscheja tu zadostujejo.

Kakšen model branja Nietzschejeve filozofije predlaga Derrida? Branje, katerega protokol se vzpostavlja na osnovi "razlike" - "différance". Kot to pojasnjuje Jean Greisch: za Derridaja je odločilnega pomena rešiti Nietzscheja pred nasiljem heideggrovskega branja; to pomeni: Nietzscheja je potrebno brati drugače: zunaj zgodovine

resnice, ujeta v zgodovino biti. - (HeG, 129) - To da pomeni v nadaljnjem naslednje: Nietzscheja je potrebno brati zunaj zgodovine resnice kot zgodovine resnice logosa; da je Nietzschejevo preobračanje platonizma manj nedolžno, kot se to dozdeva Heideggru. Prvi učinek tega preobrata da ne napravi zgolj očitnega neskladja med lepim in resničnim, pač pa da postane v luči tega neskladja /"désaccord"/ razlika kot taka sploh šele berljiva. - (HeG, 129) - To še nadalje pomeni za Derridaja, da je od trenutka dalje, ko postane znotraj Nietzschejevega miselnega poskusa razlika berljiva, nelegitimno zastavljati Nietzschejevim tekstom vprašanje po resnici kot vprašanje po bistvu resnice. In nadaljnja, sprva dozdevno dovolj neresna Derridajeva trditev: razlika postane berljiva šele potem, ko nam postane jasno, da je tisto bistveno pri Nietzschejevem preobračanju platonizma v tem, da postane resnica ženska: "La devenir femme de la vérité" ("La Question du Style"; HeG, 129) - Kaj te nenavadne trditve pomenijo?! -

Ženska je tu metafora za tisto, kar se izmika in kar se izmika samemu sebi. Resnica je nekaj, kar se mi izmakne in kar se hkrati izmakne samemu sebi. V tej zvezi pade nujno vprašanje po bistvu resnice, po njeni lastnosti ali identiteti; to bi pomenilo, da je tudi heideggrovska "alêtheia" še vedno vezana na prikrivanje resnice kot izmikanja in samoizmikanja. Heidegger je tako pri svojem branju Nietzscheja spregledal tisto, kar je pri Nietzschejevem preobračanju platonizma najpomembnejše: "le devenir femme de la vérité". In še decidirana Derridajeva trditev: Heideggrova "alêtheia" je še preveč zastrta s koprenami, preveč je "schleiermachovska" /"Schleier" - "koprena"/ - (QdS, 282), da bi se razkrila kot **pisava - écriture, razlika - différance, pretvarjanje - dissimulation, himen - hymen**. - (HeG, 129) - Če poskušamo sedaj te stvari razumeti z manj metaforičnimi besedami: da gre pri Derridaju za tisto, kar bi lahko imenovali "**proces resnice**", da najde to pri Mallarméju, ki se izogne platonistični **mimesis**, kar pa da ne pomeni vnaprejšnjega sprejetja tistega, kar je Heidegger pozneje formuliral v zahtevi po napotovanju k izvirnejšemu dogajanju resnice kot "alêtheie". Da vztraja Mallarmé pri diferencialni strukturi mimičnega, ki nas kot diferencialna ne napotuje več nasproti kaki izvirnejši danosti, ki nas **ne** spravlja enostavno v stanje mišljenja, ki bi bilo nekemu izvoru zavezano, pač pa v stanje branja. - (D, 234; HeG, 130) Branja kot zbiranja (lesen). Da ni več mogoče reči za resnico, da se daje, da smo tu znotraj strukture reda, odseva, sijaja, "lustre", znotraj stalne aluzije, namiga, znotraj igre ogledal in dvojnikov, ki ne podvajajo več ničesar enostavnega, izvornega (D, 236), tudi ne izvorne enostavnosti heideggrovskega "Ereignis". In še skrajne Derridajeve konsekvence: te operacije premestitev, te igre simulakrov, stalne aluzije, ki ne osvetlujejo ničesar (D, 236), ukinjajo vsako poslednjo referenco do "biti" ali do kakršnekoli poslednje instance; resnica ni več poslednja instanca. - (HeG, 130) - Kaj vse te hude stvari pomenijo? Najprej, da pade Heiggr s svojim spraševanjem po biti znotraj metafizike, da je ontološka diferenca še znotraj metafizična diferenca, da ima to usodno konsekvenco za neustrezno tematiziranje fenomena "moči" pri Heideggru, da se s tem izmakne Heideggru domet Nietzschejeve misli. Če tvegamo na tem mestu še naslednjo paradoksnost trditev: Nietzsche začnjenja na tistem mestu, na katerem je Heidegger končal: ujetost biti v tautologijo pomeni za Nietzscheja, da je "bit meglica in zmeta"; če je bit meglica in zmeta, resnica ni več poslednja instanca, pač pa vpeta na os volje do moči; če pade s tem resnični svet metafizike, se lahko resnica uveljavlja, če sprejmemo tisto, kar je Nietzsche o njej povedal, takó da se "preda" "razliki": to predajanje potegne za seboj kontingenca; pa bi lahko rekli takole: upoštevanje Nietzscheja in Derridaja uveljavlja resnico kot kontingenco, resnica kot kontingenca pa ni več niti skladnost niti neskritost, pač pa nekaj kar je "a fortiori": šele tako načne dejansko učinkovati. Njeno orožje ni več zgolj "logos", operira tudi s "pisavo"; dinamika teh dveh središč pa

potegne za seboj utemeljujočo dinamiko štirih: "ousía", "graphé", "íchnos", "lógos" - /pomen, pisavo, forme, besedo/. -

Status izgovorjene **besede** znotraj zgodovine metafizike kot logocentrizma je takšen, da predpostavlja neposredno samoprezenco govorečega subjekta v tistem govorjenem, kar bi naj nadalje pomenilo, da ta subjekt neposredno mojstri izrečeno, **pisava**, nasprotno, naj bi to samoprezenco izgubila. Resnica samoprevare govorečega subjekta je po Derridaju pisava, ki razodeva, da je domnevno prezentni smisel, s katerim naj bi operirali v živem govorjenju, dejansko ujet v verigo označevalcev in tistega označenega: signifiant-signifié, pri čemer je za signifié značilno ravno to, da lahko sam postane nov signifiant za nov signifié in da se tako izmakne uvrščanju v red tistega nivoja smislov oziroma pomenov, ki bi bili na razpolago smisel podeljujočim in smisel-aktualizirajočim aktom, ki so pri Husserlu še vedno vezani na transcendentno subjektiviteto. Enostavneje bi lahko stvari postavili na naslednji način: logocentrizem operira z nečim, suvereno operira z nečim, kar dejansko ni njegovo: sam akt govorjenja je vpet, in to vsak akt govorjenja, v znakovni sistem oziroma znakovne sisteme, ki so pred vsako izgovorjeno besedo in ki ravno kot sistemi predpostavljajo modele ali boljše: dovoljene modele jezikovnega obnašanja /"linguistic behavior"/; če je temu takó, potem **fonemski nivo** nujno predpostavlja nekaj, kar ni on sam; se pravi **grafemski nivo**; če je tisti, ki govori, ujet v znakovni sistem, potem je **gramatološko mišljenje** pred **jezikovnim mišljenjem**. Če je s te pozicije mogoče reči, da je graphé pred **logosom**, smo mi poskušali razviti fundamente, za nov sistem, ki bi operiral z **dinamiko štirih središč**: hkrati smo poskušali na nov način razumeti "ousío" kot "ousío pomena" in postaviti, če ima tu beseda "pred" sploh še kakšen pomen, forme pred pisavo; pomembno pa je naslednje: gramatološko mišljenje se je s svojo postavitvijo pred jezikovno mišljenje zavedlo ne zgolj pisave, pač pa "sledi" in "form": logocentrizem se tako močno zamaje: pa bi lahko tu uveljavili "nov" vrstni red: sled zabrisane sledi, sled, forme, ousía pomena, pisava, lógos; kaj ima z vsem tem opraviti gramatologija kot radikalna "uničevalka" **logocentrizma**? - Na tem mestu velja omiliti radikalnost teh konsekvenc. Kot prvo: pri gramatologiji ne gre za dekonstrukcijo logocentrizma v radikalnem pomenu besede, kot drugo: tisto, kar je v nadaljnjem pomembno, lahko celo rečemo, usodno pomembno, je, da osmisli tisto, kar se je prej dajalo kot samoposebi razumljiva druga danost nasproti logosu: pisava kot tekst. Problem pisave kot problem teksta načenja, kot smo že rekli, dominacijo logocentrizma. Kako se to zgodi? Kako rehabilitira Derrida koncept pisave? Kakšne zgodovinske reference izpostavi?? Namreč reference, ki mu omogočijo, da o zadevi, ki je nekaj več kot nekaj samó po sebi umevnega, se pravi pisavi, pove nekaj novega na tak način, da se izza tega začenja najavljati tisto, čemur rečemo "**dovršitev metafizike**". Še drugače: z mesta derridajevskega načina spraševanja "**vprašanje po pisavi**" znotraj epohe metafizike kot metafizike dejansko sploh ni bilo postavljeno; zato govori Derrida o apokrifni zgodovini pisave in posredno o apokrifni zgodovini gramatologije; lahko bi rekli še takole: pisava kot pisava dobi tu ne samo nov pomen ampak se tudi radikalno spremeni njen status. Situacijo lahko z Derridajem naznačimo takle: **vprašanje po pisavi** je dejansko **vprašanje po pozabi pisave**, sama gramatologija, ki sicer pomeni toliko kot znanost o pisavi, pa dobi po Derridaju trojnostno opredelitev: (1) - filozofsko, (2) - znanstveno in (3) - aplikativno; (4) - moč gramatologije pa leži v tem, da operira še s četrto: operativno; začenja se **pohod grafema**. Če so ujeti v enoten sklop metafizika, logocentrizem, fonocentrizem, se gramatologija veže kot preseganje logocentrizma na transmetafizičnost, translogocentričnost, transfonocentričnost; odločilno vlogo pa začenja igrati **moč**, ki je sam Derrida ni bil v stanju misliti onstran nihilizma. Derridajeva

dekonstrukcija predstavlja tu negativno nalogo, tako da razsrediščenje logosa nikakor ne pomeni fiksiranja nove "pozitivne naloge" v smislu nasprotovanja "nalogi" metafizike; to principielno odrekanje vzpostavitvi "grafocentrizma" pripelje Derridaja do nujnega in udobnega vprašanja: kako mojstriti diskurz, ki si principielno zada nalogo dekonstrukcije, ne da bi pri tem zapadli v situacijo tistega načina pisanja, ki je bil konec koncev usoden za Adornovo misel. - Pri Derridaju se te stvari razširijo na drugačen način: Derrida ne odklanja sistema, pač pa predpostavlja možnost upognitve misli v takoiimenovani "odprti sistem": "... un certain système ouvert ...", - (P, 85), za katerega ni mogoče reči, katera stran ali vir napajanja mu podarjuje svojo igro. Konkretnije bi to pomenilo naslednje: "odprt sistem", ki ni ujet v nikakršen metafizični princip, čeprav se znotraj sistema pojavljajo besede in kategorije metafizike. Spremeni se tudi karakter teksta: tekst postane tekstualna operacija: tekstualna operacija, ki operira s smislom, vendar to ni več smisel zaključene celote. - Vprašanja, ki iz tega sledijo: vprašanje odnosa med individualnostjo smisla in univerzalnostjo gramatološkega reda, odnosa med jezikom kot govorjenjem in jezikom kot sistemom, odnosa med jezikovnimi igrami in igro razlike, odnosa med temporalnostjo smisla biti in nečasovnostjo pisave (nezavednega), odnosa med apriornostjo kategorij in afortiornostjo pisave, vprašanje odnosa med metafizičnostjo hermenevtike in transmetafizičnostjo gramatologije; vprašanje odnosa med semantičnim vozlom hermenevtike in grafemskim vozlom gramatologije, odnosa med arhitekturo smisla in arhitekturo grammé.

Če se na tem mestu spomnimo sklopa "kategorialnih form": "téchne-póesis-praáxis-dýnamis-phainómenom-lógos-hermeneía-diáphora-íchnos-nóesis noésos", in mesta kjer se začne njegov vpis ali bolje tekst, se velja vrniti k nekaterim mestom iz Derridajeve študije "Ousia in grammé": če je pri Heideggru fundamentalno ontološko vprašanje zaobseženo v "hermenei" kot "hermenei": razkritje ontološke diference je vezano na razumevanje pozabe biti kot pozabe razlike med bitjo in bivajočim in na razumevanje izbrisa sledi te razlike, pomeni, da velja hkrati misliti tisto izbrisano in tisto utrto sledi. V tekstu "Anaksimandrov izrek" pomeni to za Heideggra, da prihaja razlika do besede skozi **utrte sledi v logosu**. Če je to "lógos" metafizike, potem pomeni to za Derridaja, da pripadajo vse možne opredelitve in naznake te sledi k metafizičnemu tekstu, ki to sled varuje, in ne k sledi sámí. Kot pravi Derrida: sled kot **sáma in pristna** (mi bomo rekli: sled metafizike) ne obstaja. Če je sama opredelitev biti do bivajočega metafizična, ja lahko, kot pravi Derrida, razlika starejša kot bit sáma; razlika pa je vezana na dvanajst dvojnih robov, deset diferendov, osem diferenc in dva diferensa, če ostajamo pri desetih kategorialnih formah; če so kategorialne forme "rezultat" igre razlik in razlike - /"différance"/, lahko rečemo z Derridajem, onstran biti in bivajočega se diferira ta diferenca, in ta diferenca bi bila tako tista prva in poslednja "sled", mišljena kot vpis, kot pisava.

Če postane za Derridaja osrednjega pomena "**le jeu de la différence**" in če se začenja uveljavljati "mišljenje razlike", pomeni to najprej izgubo lógosa kot središča in uveljavljanje tistega, kar je Derrida imenoval "ne-središče": avanturo besede" nadomesti seminalna avantura sledi /"l'aventure séminale de la trace"/, izguba središča metafizike kot središča kroga pa je izguba, ki dobi: središče kroga nadomestita dve središči elipse: lógos in graphé; "igra razlike" se ob postavitvi razlike kot diade dogaja pozneje kot igra "signifiant-signifié", ki se na način igre dogaja ravno zaradi tega, ker lahko privzema "signifié" funkcije novega označevalca ali celo več označevalcev; če iz relacij med "signifiant" in "signifié" nastajajo in-**formacije**, nastajajo iz teh in-**forma**-cij forme: če smo prvo postavitev /"Setzung"/ diference kot **diado** imenovali absolutna forma (AF), lahko to zgolj pomeni, da se dogaja pred prvim vpisom sledi, če je za sled potrebno

troje (o, l, o)in če je za AF dovolj dvoje (o, l); kategorialne forme (KF) so tu učinki igre razlike v smislu "**kontingence**": niso učinki kot učinki vzroka, pač pa učinki kot učinki igre, ki je "a fortiori" v odnosu do tistega, kar se dogaja znotraj **temporalizacije** in **spacializacije**; v smislu **kontingence**, ker paralelno vzdržujejo in kategorialno "na znanje dajejo", če vzamemo to v ozir enega od pomenov grške besede "kategoréo" - obtoževati, obtoževati se: nekaj nekemu očitati; izročiti, **dati na znanje**; kazati, izdati; dokazati; **kontingenca** bi tu za razliko od siceršnjih, recimo običajnih pomenov pomenila "**vez**" med igro razlike in tistim, kar **jè**. - Če smo rekli "vez", to součinkuje tudi v tistem, kar smo kot "način dejavnosti" logosa označili s "harmonío", če tudi tu priključimo v življenje tiste pomene, ki so to grško besedo postavili: **vez**, vezava, povezava; oklepaj; prelom; povezava razločenih robov; če postavimo tu v oklepaj očitnost, da ustreza pomenska situacija tu Derridajevemu modelu "**counpure-marges-couture**" - "**rez-robova-šiv**", ki aludira na dve možni središči (elipse), je tu vezanost na kontingenco lahko zagotovljena na naslednji način: če gre pri "hamoníi" za povezavo razločenih robov, lahko vpis tega pomena naznači beseda "v(r)ez", tako da imamo tu zbrane v smislu zbiranja ("legeín") naslednje pomenske sloje: vrez, rez, vez; oklepaj, ki naznačuje mesto vreza; vez; pri čemer je oblika črke "r" zavezana formi mostu, če je most tisto, kar medsebojno kot vez povezuje razločena robova. - **To je kontingenca**. Sistemsko je prisotna, čeprav učinkuje "vsepovsod", v narisu sistema na dveh mestih: na že omenjenem mestu, kjer si podajata roki "**lógos kaí harmonía**", in na mestu, ki je dejansko "**ne-mesto**", "**non-lieu**", "**Un-ort**": sled nastopa v sistemu kot simbolna forma in kot kategorialna forma: vez med njima je tista kritična točka kot "non-lieu", ki sploh omogoča, da lahko govorimo o **povezavi** med kategorialnimi formami in simbolnimi formami ter formami sveta življenja; medtem ko je zgodovinski prehod kot "vez" med simbolnimi formami in formami sveta življenja zagotovljen v tisti razvidnosti, ki jo je Ernst Cassirer dal v sãmo opredelitev "bistva" človeka kot "animal symbolicum", ali bolje: "animal symbola formans"; v tej opredelitvi imamo združena štiri področja: formo sveta življenja /"**animalitas**"/, simbolne forme /"**symbolitas**"/ in kategorialne forme, če zaobsegajo te "**cathegorialitas**" in "**formalitas**". Če se vrnemo k "**igri razlike**": Derrida pravi na nekem mestu, da je "izvirnejša od **ontološke razlike**"; če nas to tu v prvi vrsti še ne zanima, lahko rečemo tu za začetek naslednje: "**igra razlike**" součinkuje v označevalni verigi sledi kot tisto, kar kot razlika omogoča njen vpis. Če pride Derrida do svoje "différance" skozi premislek Heideggrove ontološke difference, je Heidegger po drugi strani zavezan s svojimi razmišljanji o ontološki diferenci celotni zgodovini metafizike; naj razvijemo na tem mestu nekatere aspekte sledi kot kategorialne forme, sledi zato, ker ima v nizu kategorialnih form posebno mesto in ker igra v sistemu hermenevtike fenomenologije "dvojno" vlogo; osmislitev dvojne vloge sledi bi bila naslednja: naznačuje možnost prehoda, konkretnega prehoda s področja kategorialnih form na področju simbolnih form in form sveta življenja; bomo rekli, da rešuje tisti problem, ki je nastal pri Kantu, ko je šlo za razumetje odnosa med kategorijami in fenomeni: samo skozi dvojno vlogo sledi se lahko kategorialne forme **vpisujejo** v simbolne forme in forme sveta življenja. Problemska situacije je za nas lažja v tolikšni meri, v kolikršni se same pozitivne znanosti proizvedle fascinantna spoznanja na področju fizike in genetike, spoznanja, ki naznačujejo neposredno to dvojno vlogo sledi [kromokvarki, gluoni, kromosomi, geni]; sled je tako hkrati forma, ki omogoča zvezni prehod od form življenja do simbolnih form, hkrati pa predstavlja ideja sledi kot ideja diade pogoje možnosti vpisa vsakega grafema; če je ideja sledi na začetku **arhipisave**, če se da z diado vse napisati, če je dejansko tisto, kar **jè**, sled, in če je intenzivnost sledi odvisna od energije/moči, potem je razlika moč, njeni učinki pa sledi;

za konstitucijo fenomenov to pomeni, da so ontične razlike med njimi učinki razlike kot moči: moč postane tako **moči-bití**, ki je hkrati **pustiti-bití**, da fenomení **so**, v smislu "sostva" kot prisotvovanja, v smislu tistega jè. Ta razlika potegne za sabo nadaljno razliko med močjo (kot moči-bití in pustiti-bití) in voljo do moči. V tem smislu se fenomení konstituirajo skozi razliko /"différance"/ in moč /"puissance"/, volja do moči je potem tisto, kar omogoča uveljavitev fenomenov enega nasproti drugemu; če ni na tem mestu posredovalnih mehanizmov sistemov, se volja do moči lahko dogaja zgolj na način **nihilizma**.

Vzajemnost sledi in razlike učinkuje na naslednji način: na področju kategorialnih form je razlika pred sledjo, medtem ko na področju simbolnih form sled zahteva razliko; sled smo v sistemu hermenevitične fenomenologije konceptualizirali kot **kategorialno formo** (KF), ki so ji soprirejena štiri **kategorialna področja** (KP): grammé, gramma, graphé, íchnos; model, model, znotraj katerega nastajajo in učinkujejo forme (AF, KF, SF, LF), strukturirajo štiri izhodiščne funkcije: **formalizacije, relacije, operacije, dinamizacije**. Problem sledi kot kategorialne forme dospe pozneje do problema razlike med razliko in razliko; če to pomeni dotik sledi z njeno resnico, se v njej razodeva tudi resnica sistema: sistem je učinek igre razlike, če je učinek tu razumljen v smislu kontingence in ne nečesa povzročena; učinek v smislu po-sledi-ice, če po-sled-ica ni tu povzročena, pač pa iz-igra-na.

Če smo tu tako problem sledi vpisali v arhitekturo sistema, arhitekturo v smislu arhi-teksta, in če en-gram sistema nakazuje mesto prehoda od problematike sledi k problemu razlike, velja igra sledi kategorialno osmisliti skozi tisto, kar je dejansko pred njo. Če je razlika pred njo, in če je razlika v odnosu do nje določen **ni** /"bestimmtes Nicht"/, in če je sled prehod iz **ni** v **jè**, je razlika dvojni **ni**: poudarek je tu na razliki kot tistem **ni**: če že razlika med dvema grafemoma **ni**, če je za **je** sledi potrebno troje (o, l, o), "je ta **ni** razlike **razlika - différence**; "je" razlike "je" njen **dvojni ni**, pa kljub temu ni **čisti nič** heglovskega posredovanja med bitjo in ničem; tako lahko rečemo: razlika ni niti slušljiva niti vpisljiva, sam vpis razlike nakazuje prisotnost njene odsotnosti; ne odsotnosti v smislu neprezenca, pač pa odsotnost v smislu "afortimosti": razlika je kot ekonomija razlike "a fortiori" sledi. V zvezi s tem pa se spremeni sam karakter resnice: če lahko rečemo, da je resnica, ki je kot skladnost bivala po meri bivajočega, bivala dobro: **veritas in adeapatico bene latuit et bene vixit**, se z razkritjem ontološke difference pri Martinu Heideggru začenja življenje resnice, ki mora biti po meri neskritosti /"alétheia", nonlatentia"/, in sicer neskritosti, ki več ne pomeni zgolj konca udobnosti bivanja resnice, pač pa hkrati spremeni udobnost bivanja stvari: skozi uzrtje ontološke difference se spremeni sam karakter bivajočega: ni več "res" - "stvar", pač pa "phainómenom": **tisto, kar se daje v neskritost svetlobe (phôs) in je dostopno pogledu**. Skozi uzrtje razlike /"différance"/, skozi uzrtje in razumetje, se znajde resnica še pred težjo nalogo: slovo od skladnosti in neskritosti zahteva **kontingenca**, ki je v **svetu razlik** kot produktu produkcije razlike v **dotiku** s tistim prehodom, ki smo ga izhodiščno označili kot prehod od "o, l" k "o, l, o". Če se resnica tu bolje počuti, je težko reči, z gotovostjo pa lahko trdimo, da prihaja na tisto mesto, kjer se **dogaja**; tako bi bila resnica v naslednji niz spravljen: **dogodek, neskritost, skladnost**; niz adaequatio, nonlatentia, contingentia pa bi predstavljal sestopanje resnice do mesta njenega dogajanja: **srečevanje njene resnice z njenim lastnim dogodjem** /"Ereignis", événement"/. - Če razumemo besedo "contingentia" iz naslednjih pomenov glagola "contingere": dotakniti se, dotakniti se, prevzeti, drseti, omrežiti, zadeti na, mejiti na, biti soroden, biti prijateljsko blizu nečemu, postati del, srečati; "**contingit**"; es ereignet sich, gelingt; dogaja se, uspeva; pa še rečemo za začetek, da resnica uspeva kot dogodek, ko

kontingenco doseže, bo niz drugih pomenov zaživel, ko bomo razliko kot razliko poskušali razumeti.

Na tem mestu je za nas pomembno naslednje: pri Derridaju je zelo jasno naznačena razlika med **pisavo** in **sledjo**; zelo pomembna je razlika. In pomembna je prav **ta razlika**, ker delujeta in učinkujeta pisava in sled večinoma sinhrono in z roko v roki, kar pomeni, da ju v procesu reprezentacije ni mogoče vedno razločevati. Tisto, kar je za nas v prvi vrsti v nadaljnjem pomembno, je, da smo sled po eni strani tematizirali kot simbolno formo, po drugi strani v sklopu "íchnos kai graphé" kot kategorialno formo. V tem kontekstu to pomeni naslednje: sam opis reprezentacije velja dojeti v luči "razlike" / "différance", in manj kot razliko področij.

V tej zvezi bodo nastopile določene težave, ki jih bomo poskušali mojstriti takó, da bomo za sled kot kategorialno formo poskušali uveljaviti nekatere pojme ["différence", "sekvence", "distance" "algoritme"], ki lahko kot pojmi funkcionirajo znotraj tistega, kar označuje grška beseda "tó sýstema" v smislu "združitve". - Če si priključimo v spomin tisto, o čemer govori Derrida v zadnji opombi študije "Ousia in grammé"; navaja Plotina: da govori Plotin o prisotnosti, se pravi tudi "morphé" kot sledi neprisotnosti "amorfnega" - "tò gàr íchnos toù amórphon morphé". Zakaj je to pomembno? To pomeni nadalje: ni protislovje, če mislimo hkrati **tisto izbrisano** in **tisto urezano sledi**. V istem smislu da ne obstaja nikakršno protislovje med absolutnim izbrisom "zgodnje sledi" razlike in tistim, kar jo ohranja kot sled v prisostvovanju. Tako si Heidegger po Derridaju ne nasprotuje, če razmišlja nadalje takole: razlika med bitjo in bivajočim lahko postane izkusljiva kot pozabljena zgolj takrat, če ne razkrije že s prisostvovanjem prisostvojučega, pri čemer je vpisala sled, ki se ohranja v jeziku, oziroma v besedi, do katere prihaja bit. To pomeni za Derridaja naslednje: vse opredelitve takšne sledi - vsa možna mena. Ki ji jih lahko damo - spadajo k metafizičnemu tekstu. Se pravi ne zgolj opredelitev razlike kot razlike prisostvovanja in prisostvojučega, pač pa tudi že opredelitev razlike kot razlike med bitjo in bivajočim. Tu so zelo pomembne stvari. Če je mogoče na osnovi teh razlik razviti razliko med sledjo kot kategorialno formo in sledjo kot simbolno formo, pa se začenja v Derridajevi študiji "Ousia in grammé" v luči te razlike dogajati razločevanje problematike **pisave** od problematike **sledi**; ustrežneje povedano: to razločevanje je dejansko povezovanje. Postopnost prehoda od problematike pisave - "**graphé**" do problematike sledi - "**íchnos**" predstavlja problematika "**grammé**". Tako nastane sklop "grammé-grámma-graphé-íchnos". - Zadnji stavki Derridajeve študije "Ousia in grammé" predstavljajo mesto, kjer se začne "différance" dogajati kot prva oziroma poslednja sled. Koraki so naslednji: če je **bit**, po že omenjeni grški pozabi, menila in pomenila zgolj **bivajoče**, je lahko **razlika** starejša kot bit sama; da bi bila s tem dana neka še nemišljena in še manj vnaprej mišljena diferenca, kot je to razlika med bitjo in bivajočim. Kot take je, pravi Derrida, prav gotovo ne bi mogli imenovati v našem jeziku. To je derridajevska "différance", "razlika", ki se diferira onstran biti in bivajočega; ta razlika bi bila prva ali poslednja sled, če tu sploh še lahko govorimo o **izvoru** in **koncu**; takšna razlika bi nas prisilila misliti in tematizirati pisavo brez prisotnosti in odsotnosti, brez zgodovine, arché ali telosa. - Stvari bi lahko takó v zvezi s problemom sledi takó postavili: sled je vezana na zadevo pisave in zadevo razlike, hkrati na zadevo teksta; če smo jo mi poskušali razumeti na dvojen način, kot simbolno formo in kot kategorialno formo, bi lahko to pomenilo, da se nam kot simbolna forma daje, medtem ko kot kategorialna forma vsakršno dejanje omogoča; kot simbolna forma je možna na način simbolizacije: lahko omogoča simbolizacijo tistih področij, kjer predstavlja sled fenomen: fizika, astronomija, gramatologija in genetika; kot kategorialna forma "íchnos kai graphé" je vezana

na pogoje možnosti vpisa in si podaja roko z matematiko; če je kot simbolna forma vezana na temporalizacijo in specializacijo, je kot kategorialna forma zavezana temporalizaciji, če pomeni tu temporalizacija tisto, kar je poskušal Derrida v svojem predavanju o "Razliki" razviti: temporalizacija ni temporalizacija, sam pomen pa je vezan na enega od pomenov francoskega glagola "différer: remettre à plus tard, temporiser"; še pomeni: sled kot kategorialna forma in kot zadeva temporalizacije operira na področju, ki še ni razpoložljivo simbolnemu, ki je vezano na u-prostorjenje in u-časovljenje. Ichnos kai graphé zato, ker je pisava tista "kraljevska pot", ki vodi iz temporalizacije v temporalizacijo in spacializacijo; še pomeni: na področju sledi kot kategorialne forme ni subjekta, subjekt je vezan na temporalizacijo in spacializacijo; "différance" kot produkcija razlik pred razlikami tako zahteva sled kot kategorialno formo, in prav zato lahko govorimo, kot je storil Derrida, o "**sistemu razlike**" - (P, 40); če je "sistem razlike, ki ga tu razumemo kot "sistem kategorialnih form", vezan na temporalizacijo, je hkrati vezan kot sistem, ki omogoča sisteme znotraj temporalizacije in spacializacije, na idejo "odprtega sistema", kodiranega sistema; kodiranje je vezano sistemsko na področja; sistem razlike odpira in razpira kot sistem kategorialnih form možnosti vpisovanja razlik: zato je pisava "**kraljevska pot**" do simbolnih form in form sveta življenja, zato pisava pred črko; hkrati je vezana **ekonomija sledi** kot kategorialne forme na princip ne-prezence, torej na ne-metafizični princip, pri čemer je pisava kot **vez** med kategorialnim in simbolnim nakazan aspekt kontingence: naznačuje mesto veza kot v(r)eza in povezuje kot vez medsebojno različne robove. Odnos med kategorialnim in simbolnim, pa tudi med kategorialnim in svetom življenja bi bil tako odnos kontingence. Če operira ekonomski aspekt razlike in kategorialnih form takó, da dejansko ni stvar zavesti, bi lahko rekli, da je nezavedno strukturirano kot pisava, pisava pred črko, kot sled zabrisane sledi, ki se prikrija in razkrija, molči in govori, če je tudi nezavedno kot pisava vez s kategorialnim, vez, ki se v(r)ezuje v zavest, nikakor pa ne poslednja instanca za zavest, ki mojstri simbolne forme in se najdeva znotraj form sveta življenja. Ekonomija sledi pa je povezana z ekonomijo razlike. Če gre za ekonomijo, je očitno, da si velja pojasniti, kaj je s pojmi, s katerimi ta ekonomija operira. V "Positions" razlaga in interpretira Derrida svoja naziranja, pri čemer so njegova pojasnjevanja izhodiščno vezana na vprašanje "**kaj je z razliko**", ki naj ne bi bila niti beseda niti pojem /"ni un not ni un concept"/. Derrida govori o "motivu razlike", motivu razlike zato, ker sam "a" v besedi "différance" ne more igrati takšne vloge, da bi le-ta lahko vzpostavljala novo besedo ali pojem; po drugi strani pa vpostavlja "razlika" ravno s pomočjo tega nemega "a"-ja konceptualne učinke in s tem hkrati nominalne in verbalne konkretizacije. Če je razlika označevana kot "sveženj", pomeni to za Derridaja, da predstavlja "**le croisement historique et systématique**", to pa pomeni nadalje: njenega tkanja se ne da fiksirati in ustaviti; da je tako vsaka neznanka njenega roba, roba kot definicije, dejansko njena nova naznaka - "une nouvelle marque". Poglavitno pa je naslednje: če naj bo razlika tisto, kar naznačuje možnost transmetafizičnega diskurza, nikakor ne more postati "beseda-gospodar" /"maître-mot"/ ali koncept-gospodar /"maître-concept"/, pri čemer da hkrati zagrajuje odnos nasproti teološkemu; če ni beseda in koncept, pa se dogaja znotraj tistega, kar imenujemo besede in koncepti, je očitno, in Derrida to posebej poudari, da operira "**razlika**" preko ali celo skozi verigo drugih konceptov, besed, oziroma tekstualnih operacij in konfiguracij; Derrida izpostavi naslednje: "**gramme**", "**réserve**", "**en-tame**", "**trace**", "**espacement**", "**blanc**", "**supplément**", "**pharmakon**", "**marge-marque-marque**"; ta veriga solidarnih pojmov ni vezana na zaključen sklop, še manj konstituirati po Derridaju leksiko - (P, 55) - Kot to natančneje opredeli Derrida: te besede niso osnovni sestavni deli, pač pa točke ekonomske kondenzacije

/"foyers de condensation économique"/ - (P, 55), mesta prehoda, ki so zavezana nizu naznak; razgibana križišča. Nadalje: njihovi učinki se ne obračajo zgolj nasproti njim samim, pač pa razširjajo mreže svojih učinkovanj navzven na način kontingence: kontingenca pomeni v tem kontekstu spremenljivost učinkovanj glede na situacijo teksta in sklopa dejanstev, ki mu pripadajo. Če označi Derrida na tak način delovanje un učinkovanje verige solidarnih pojmov, je ta označitev blizu tistega, kar smo mi razumeli kot delovanje in učinkovanje kategorialnih form; še pomeni: če sprejmemo, da je možno učinkovanje kategorialnih form zgolj na osnovi tistega, kar sproža "**dinamika razlike**", potem je delovanje kategorialnih form sicer po meri delovanja Derridajevih solidarnih pojmov, privzemajo pa princip **kontingence** in **abdukcijo** po drugi strani. Derrida postavi v ospredje namesto kategorialnega strukturiranja niz operacij, ki jih usmeri na dani in zadani cilj: gre za destrukcijo Heglove "Aufhebung"; mi pa smo poskušali s "**kategorialnimi formami**" in njihovo **dinamiko** doseči nekaj drugega: predpostavka je bila, da sta možni destrukcija in dekonstrukcija zgolj na osnovi možnosti sistema, ki kot "še-ne-sistem" ne predstavlja zgolj dokončevanja metafizike in v metafiziko ujetih pojmov, pač pa omogoča kot "še-ne-sistem" **transformacijo** metafizike v smislu njene dopolnitve in **rekonstrukcije mišljenja**. Vsak sistem, tudi "zgolj možni sistem", predpostavlja "kategorialna Formung"; v tem smislu je pri nas razumljena tudi "**sled**"; če nastopa kot kategorialna forma hkrati s pisavo, lahko to pomeni, da pisava ni zgolj sredstvo vpisa sledi, pač pa kategorialno strukturira ne samo mišljenje, pač pa tudi tisti "jé" sveta življenja in tisti "jè" simbolnih form. - Derrida ostaja na tleh dekonstrukcije in hkrati privzema način pisanja, ki gre na sistem in proti sistemu, hkrati pa uveljavlja niz operacij, ki predpostavljajo splošno strategijo dekonstrukcije; dekonstrukcija pride nujno do sledi: če je Derrida v kontekstu razlike ni dovolj radikalno "uporabil", smo to poskušali na naslednji način: če je "sled zabrisane sledi" kot možna pot iz metafizike vezana na možnost ukinjanja **principa prezenca**, je pri Derridaju še vedno zavezana zgolj "Razliki": mi smo jo poskušali razumeti kot **območje** binemov brez ponovitve: če je za sled potreben **vpis binema s ponovitvijo**, bi bilo področje **sledi zabrisane sledi** področje binemov brez ponovitve: če smo v stanju rekonstruirati mesta ponovitev, lahko pridemo do ponovnega vpisa sledi zabrisane sledi: tako dejansko funkcionira spomin, pa ne samó spomin. Derrida bi lahko prišel do teh konsekvenc, ko je bral Levinasa; ker mu je "ušla sled drugega", se mu je izmaknil sistem, zato "l'invention de l'autre"; bomo tu anticipirali naslednje: drugi in spomin sta nam lahko dana zgolj znotraj sistema, če je drugi vezan na "ne-jaz" in spomin na "Er-innerung"; če naredimo tu nekaj korakov nazaj: Derrida pride v svoji študiji "Différance" do ugotovitev, ki jih veže na naslednje vprašanje: res je, da lahko govori drugi kot **subjekt** zgolj na osnovi sistema lingvističnih diferenc, da je pomenjujoč zgolj in edino, če se vpisuje v sistem diferenc (mi bi rekli: če funkcionira na nivoju lingvističnih binemov s ponovitvami); kar bi še nadalje pomenilo, da subjekt ni samemu sebi prezenten brez posredovanja igre lingvistične in semiološke "**différance**"; sledi vprašanje: toda ali si ne moremo predstavljati in misliti prezenca in samo-prezenca pred njegovim govorjenjem in označevanjem, **samoprezenca subjekta** na tistem območju, kjer biva "**ousía pomena**", če je "ousía pomena" vezana na **pomenjanje sveta**? Če smo nekoč na to vprašanje odgovorili negativno, lahko rečemo ob koncu desete študije: subjekt pomenjanja je vezan na "ousío tês semmaís" in "binarno dinamiko" sledi zabrisane sledi; tako lahko govorimo o **subjektu pomenjanja** in **subjektu govorjenja**; medtem ko je subjekt pomenjanja vezan na razumevanje smisla, je subjekt govorjenja vezan na dekodiranje sledi zabrisane sledi in s tem na govorjenje: tako lahko govorimo o **spominu pomena** in **spominu jezika**; **razlika** kot dinamika **razlik pred razlikami** pa ne po-

trebuje subjekta. Rekli bomo še takole: lahko govorimo o prezenci subjekta na nivoju sledi zabrisane sledi, nikakor pa tu ne moremo govoriti o samoprezenci. Če ni samoprezenca ni zavesti; subjekt jè, vendar ni na način samoprezenca; subjekt pomenjanja je vezan na vprašanje smisla, tudi na vprašanje **smisla samega subjekta pomenjanja**; jezik je **mreža**, ki lovi mene in druge v svet znakov, svet znakov pa je že svet moči in premočevanja. Vsak sistem je sistem premočevanj diferiranih subjektov označevanja: sistem kot abdukcija poskuša uveljaviti ravno to: situacijo premočevanja **subjekta pomenjanja in subjekta premočevanja**: sled je vezana na premočevanje sledi pomena in sledi utrtja; subjekt pa, dokler ne dobi novega imena, na **Dasein, Denken, Bewusstsein, Selbstbewusstsein: obstoj, mišljenje, zavest, samozavedanje**; če to omogoča nastanek sistema, resnico kot kontingenco in vpis sledi, se **mišljenje razlike** dopolni v **mišljenju sledi** in izpolni v **mišljenju sistema**; če je sled vezana na **moč utrtja**, je **odlog subjekta** vezan na odlog **ontologije sveta življenja**, sistem pa vezan na kontingenco **kategorialnih form**.

Ali se etika nujno spreminja z režimom?

VOJAN RUS

POVZETEK

Etika v delu Univerze v Ljubljani se v letih 1964-1993 ni podrejala tedanjemu režimu, ampak je bila na čelu slovenskega demokratičnega gibanja in družbene kritike. Ta realno humanistična etika (podobna zlasti Aristotelovi in evangelski etiki) je v letih 1948-1956 bistveno prispevala k rušenju stalinizma v Evropi in svetu, med leti 1964-72 pa je zelo aktivno sodelovala v oblikovanju najkvalitetnejšega demokratičnega vala v Vzhodni Evropi in v nekdanji Jugoslaviji; val, ki je bistveno prispeval k dvigu Slovenije v napredno evropsko družbo in ki se je frontalno spopadel s partijskim monopolizmom. Ta etika se je trudila sintetizirati vse najboljše v vseh dosedanjih etikah. Danes pa se uveljavlja ožja težnja: postaviti kantovsko etiko za absolutnega vladarja slovenske etike. Ta težnja ne upošteva temeljne kritike Kantove etike s strani Brentana, Schelerja, Masaryka in Vebra, niti drugih pridobitev dosedanjih etik. Zaradi velikih praznin v družbeni morali "dežel v tranziciji" je za začetek njihove moralne preнове nujno poleg pozitivnega v Kantovi etiki sintetizirati vse pozitivno v vseh dosedanjih etikah. Aristotelova in evangelska etika sta povedali veliko več od Kanta: o antropoloških temeljih etike in morale; o moralnem dejanju; o različnih normah in vrednotah in o njihovi antropološko-sociološki utemeljenosti; o odnosu med moralno namero in plodnim učinkom dejanja; o odnosu misli in čustva (ljubezni, prijateljstva, sočutja) v morali; o odnosu moralne osebe in kompleksne hierarhične družbe; o ostri razliki med humano moralno in moralizmom. Kot spodbuda za temeljito razpravo o sodobni etični sintezi so v študiji objavljeni daljši odlomki treh avtorjev: Vebrova temeljita kritika Kanta je že pred 73 leti dokazala, da je treba iti od Kanta naprej v višjo etično kvaliteto; T. G. Masaryk je v knjigi Svetovna revolucija dokazal, da je že prva svetovna vojna razkrila nevarnost filozofskega subjektivizma in formalizma (ki sta v precejšnji meri prisotna pri Kantu, poleg pozitivnih sestavin njegove etike), če ta dva abstrakcionizma postaneta sestavini nacionalizmov. Zadnji odlomek je iz študije Vojana Rusa, napisane pred 30 leti, "O nekaterih obnovah etike", v kateri je etika utemeljena izrazito antropološko in ki odločno zavrača, da bi se etika podredila ontologiji, kozmologiji in naturalizmu, ter iz doktorske disertacije Vojana Rusa, napisane pred skoraj 40 leti (1956-1958). V tej disertaciji je že povsem zrela analiza antropološke kategorije zamisli, ki je glavni izvor vsake ustvarjalnosti (tudi moralne); ta pa izrazito presega vse ontološko in gnoseološko.

ABSTRACT

DO ETHICS NECESSARILY CHANGE WITH THE REGIME?

Between 1964 and 1993, ethics in the work of the University of Ljubljana were not subordinated to the regime and were at the head of the democratic movement and social criticism. These real humanist ethics (resembling Aristotelian and Evangelical criticism) contributed much in the period between 1948 and 1956 to the undermining of Stalinism in Europe and internationally, and between 1964 and 1972 actively participated in the formulation of the highest quality democratic wave in Eastern Europe and the former Yugoslavia, a wave that contributed significantly to raising Slovenia into a progressive European society and one which confronted the party monopoly. This ethic attempted to merge the best of all the previous ethics. Today a stricter tendency is gaining a foothold: to implement Kantian ethics as the absolute ruler of Slovene ethics. This tendency fails to acknowledge the criticisms of Kantian ethics by Brentano, Scheller, Masaryk and Weber, or other acquisitions from previous ethics. The large holes in the social morals of a country in transition are why their moral renewal calls for a synthesis of the positive from Kantian ethics and everything positive from the preceding ethics. Aristotelian and Evangelical ethics have said far more than Kant on the anthropological foundations of ethics and morals, on moral behaviour, on various standards and values and their anthropological and social justification; on the relationship between the moral intent and the fruitful effects of an act, on the relationship between a moral person and a complex hierarchical society; on the sharp difference between human morals and moralism. As a stimulus for profound discussion on modern ethical synthesis, the study offers fairly long excerpts from articles by three writers: Weber's fundamental criticism of Kant showed, 73 years ago, that from Kant we have to go to a higher ethical quality; T.G. Masaryk in his book World Revolution proved that the First World War revealed a danger of philosophical subjectivism and formalism (which to a large extent are present in Kant, apart from the positive elements of his ethics), if these two abstractions become composite elements in nationalism. The last excerpt is from a study by Vojan Rus from 30 years ago called "On Some Renewals of Ethics", in which ethics are explicitly anthropologically oriented, and he decisively rejects submission to ontology, cosmology and naturalism, and from his doctoral dissertation written almost 40 years ago (1956 to 1958). The dissertation offers a developed analysis of the anthropological category of an idea, which is the main source of every creativity (including moral creativity); and this clearly exceeds everything ontological andgnoseological.

Leta 1992 sem se s pomembnim dejavnikom slovenskega visokošolstva pogovarjal o bodoči usodi etike in filozofije v Sloveniji.

Na moje vprašanje, kaj meni o sedanji "glavni nalogi" slovenske filozofije in etike (to "nalogo" so nekateri odgovorni opredelili takole: dosledno odstraniti s slovenskih univerz vse sledi Rusove filozofije in etike!), mi je dejavnik kategorično odgovoril: ker se je v Sloveniji spremenil politični režim, se mora spremeniti tudi etika!

Po tej stari "logiki" hierarhične družbe je etika povsem odvisna od režima, je podrejena režimu, je identična z njim.

Etika, ki je precej težko živela (pa vendar preživela) na delu ljubljanske univerze med leti 1964 in 1993, se ni podredila tej starodavni "logiki". Potem ko je ta naša realno humanistična etika v letih 1948-1956 bistveno prispevala k rušenju stalinizma v Evropi in v svetu, je med leti 1964-1972 zelo aktivno sodelovala v oblikovanju največjega demokratičnega vala, ki je bistveno prispeval k dvigu Slovenije v napredno evropsko družbo, ki je Slovenijo postavil daleč pred vse "socialistične" dežele in ki se je frontalno spopadel s partijskim monopolizmom. V tem času slovenska etika ni bila podrejena režimu, ampak je bila na čelu humane in konkretne družbene kritike.

Verjetno so bili zelo redki primeri v vsej zgodovini filozofije, da je kakšna filozofska usmeritev imela tako učinkovito družbeno kritično vlogo!

Tako težke zgodovinske naloge sedanji slovenski etiki ne moremo zastaviti. Vsi normalni ljudje v Sloveniji pa lahko danes od etike pričakujemo, da se bo, zaradi alarmantnega stanja v slovenski družbeni morali, potrudila sintetizirati vse pozitivno, vse najboljše v dosedanjih etikah. To sintetično smer je slovenska filozofija na moj predlog in popolnoma demokratično sprejela soglasno na ustanovni skupščini Slovenskega filozofskega društva že leta 1966: izgradnja generične filozofije (in seveda tudi etike) s sintezo vsega pozitivnega v vseh dosedanjih filozofskih smereh!¹

Kot vse kaže, pa se sedaj uveljavlja precej ožja težnja: razglasiti kantovsko etiko za absolutnega, edinega vladarja slovenske etike.

To je popoln povratek male deželice (Slovenije) v 18. stoletje: po burnih letih svobode 1964-1990 postane deželica spet miselni protektorat pod dežnikom slavnega filozofa in udobno zadrema v njegovi senci.

Proti temu ne bom postavil kakšne teorije, ampak najbolj ostro in najbolj svežo slovensko izkušnjo: prav v zadnjih letih je imelo dogmatično prevzemanje osiromašenih tujih abstraktnih formul v Sloveniji enake težke posledice, kot jih ima v vsakem narodu (še posebej v majhnem).

Velike težave v sedanji slovenski "tranziciji" niso v tem, da npr. uvajamo tržišče in večstrankarstvo, ampak: da ju uvajamo v obliki neverjetno osiromašenih formul iz 19. stoletja in da njunega uvajanja ne sintetiziramo s konkretnimi slovenskimi pogoji, niti z evropskimi dosežki v drugi polovici 20. stoletja.

Nakratko: naj gre za obče ekonomske zakone ali za obče vrednote etike, morale, vzgoje in šolstva - za Slovenijo bo vedno uspešno samo samostojno mišljenje, ki zna ustvarjalno sintetizirati obče (zakonitosti, vrednote) s konkretnimi pogoji časa in prostora.

Udobno počivanje v senci kantovske etike pa je lahko samo neploden, toda udoben alibi pred samostojno in sintetično graditvijo slovenske etike in morale.

Da se ne bi kdo ob mojih poudarkih, da so v kantovski etiki poleg pozitivnih sestavin tudi resne praznine in enostranskosti, ustrašil kakšnih skritih "marksističnih" pasti, naj samo spomnim: najbolj temeljite teoretične kritike Kantove etike ni naredil Marx, ampak "nemarksisti" Brentano, Scheler, Masaryk in naš Veber.

Zato bi vračanje v senco kantovske etike in zanemarjanje omenjenega napredka etike v 19. in 20. stoletju pomenilo - običati brez ostanka v 18. stoletju.

To pa je že stara slovenska "ziheraška" direktiva, ki ni nikoli rodila ničesar svežega. Da naj se podpisani ne drznem prestopiti kantovskih meja v 20. stoletje, me je že leta 1964 opozorila izjava na videz skrajno "liberalnega" univerzitetnega profesorja. Le-ta je izražal širšo "ziheraško" zgroženost, ko sem iz beograjske internacije leta 1964 prvič stopil v ljubljansko visokošolsko vežo: Pa vendar ne boste (mi je dejal) kot Veber, ki si je upal kritizirati celo samega Kanta!?

¹ Praxis, 1967, št. 1-2, str. 141-154; Žive vrednote antifasizma, Ljubljana, 1995, str. 104-126.

Glede na kronično oboletost sedanje slovenske in jugovzhodne morale je gotovo že zadnji trenutek, da razmislimo samostojno in odgovorno o sedanji in prihodnji slovenski etiki.

Če bi bili normalni slovenski ljudje obveščeni o neposredni zvezi med etičnim (teoretskim) nihilizmom, ki je v Sloveniji vladal med leti 1960 in 1990, ter sedanjim moralnim razkrojem, bi verjetno zahtevali, da se s slovensko etiko in moralo nihče več ne igra, da ju nihče ne obravnava več kot privatno lastnino. Vsaj zdaj je postalo očitno - če že ni bilo v preteklih 40 letih -, da slovenske etike čaka odgovorno delo.

Ljudje v Sloveniji že več let dosledno ocenjujejo novo slovensko politiko v vseh javnomnenjskih raziskavah zelo nizko. Ljudje se seveda ne bi jezili, če bi se politiki kdaj zmotili v tako zapletenih poslih, kot je upravljanje s celotnim nacionalnim življenjem. Ljudi očitno najbolj odbija zagrizena skrb številnih politikov za samo ozke lastne interese in zanemarjanje skupnih interesov. Ljudi odbija odsotnost vsaj elementarne morale v politiki (da ne govorimo o višji morali). Odsotnost morale v politiki pa ima pri nas na vseh družbenih področjih enake razkrojevalne posledice, kot jih ima povsod drugod v svetu in v zgodovini.

Zato je normalno, da od slovenske etike pričakujemo - soočeni s sedanjo moralno luknjo - vsaj minimum: da bo za začetek moralne prenove Slovenije zbrala (in poskušala sintetizirati) vse najboljše iz različnih dosedanjih etik.

V Kantovi etiki je gotovo pozitiven poudarek na humaniteti in na avtonomiji vsakega moralnega osebk. Vendar sta npr. Aristotelova in evangelijska etika povedali veliko več od Kanta: o antropoloških temeljih etike in morale; o moralnem dejanju in dejavnosti; o različnih vrednotah in normah in o njihovi antropološki in socialni utemeljenosti; o odnosu med namero in plodnostjo morale; o odnosu misli in čustva (prijeteljstva, ljubezni) v morali; o odnosu posamezne etične osebe in zapletene hierarhične družbe; o ostri razliki med humano in antihumano moralo ter moralizmom.

Kantova etika je v izhodiščih preozka, da bi izrazila in usmerila vse te in podobne večplastne moralne probleme - posebno sodobne družbe -, ker zoži človeka in moralo na goli, "čisti" um.

Sunkoviti, prelomni in večsmerni razvoj človeštva po Kantu, v zadnjih 200 letih, je bolj kot kdajkoli prej dokazal: aristotelovski in evangelijski (antropološki) koncept človeka (kot najbolj večplastnega, nasprotnega in dinamičnega kozmičnega bitja) omogoča etiki, da celovito dojame plodno vlogo humane morale kot stalnega oblikovalca in usmerjevalca te izjemne človeške večplastnosti (ki se ne bo nikoli zlila v trajno in popolno harmonijo, ampak le v številne fragmentarne kvalitete).

Tudi precej začetno filozofsko znanje bi zato zahtevalo od odgovornega evropskega etika, da npr. vključi poleg Kantovih v temeljni fond sodobne etike tudi Aristotelova, evangelijska in druga etična dognanja. S stališča potreb naprednega razvoja sodobne kompleksne in dinamične družbe sta Aristotel in evangelij bolj moderna kot Kant (to sem pisal v drugi izdaji knjige *Etika in socializem*, 1986, str. 580-598, in v knjigi *Žive vrednote antifašizma*).

Ker je torej potreben temeljit in vsestranski razmislek o sedanji in prihodnji slovenski etiki (in ne kar zaletavanje v eno smer), objavljam v nadaljevanju nekaj odlomkov iz etične misli Veberja, Masaryka in nekaj lastnih. Te misli so le majhen delec dosedanjih etičnih dognanj. So pa lahko (skupaj z mojimi omenjenimi analizami Aristotelove in evangelijske etike) ena od možnosti za bolj kvalitetne razprave o sedanji in bodoči teoretični etiki in o njenem pouku v osnovnih in srednjih šolah.

Vse, kar je Veber povedal v svoji naslednji kritiki Kantove etike, drži (logično in empirično) od prve do zadnje besede (čeprav s tem znanstvena kritika Kantove etike že zdaleč ni izčrpana in končana). Ta kvalitetna Veberova kritika Kanta dokazuje: slovenski

etik je že pred 73 leti izvirno dojel, da se je potrebno v etiki prebiti naprej od Kanta, v višje teoretične kvalitete. Zato bi bilo zelo anahronistično, če bi se sedanja slovenska etika vračala 200 let nazaj, v popolno podrejenost Kantovemu etičnemu "absolutu".

Kasneje objavljeni Masarykov odlomek je iz njegove knjige *Svetovna revolucija*, ki je izšla kmalu po prvi svetovni vojni kot verjetno najgloblji razmislek o tej prvi svetovni klavnici. Ker je delo zasnovano kot esej, njegov namen ni izvršiti tako eksaktno kritiko Kanta, kot je Vebrova, saj je v obsežni knjigi vsej klasični nemški filozofiji posvečeno le nekaj strani. Vendar je ta Masarykova kritika epohalna: daje najglobljo oceno vse epohe odnosa med evropsko filozofijo in družbo; ta ocena še danes velja kot točna prognoza za 70 let vnaprej: za povsem spodletelo vlogo filozofije v času zloma stalinističnih režimov v Srednji in Vzhodni Evropi (po letu 1989) in za sledečo "tranzicijo" teh dežel (zlasti za sedanji popolni zlom določenih abstrakcionističnih življenjskih filozofij v ognju in krvi bivše Jugoslavije).

Masaryk v naslednjem odlomku z močno zgodovinsko-izkustveno utemeljitvijo dokazuje: že prva svetovna vojna je razkrila vse nevarnosti filozofskega subjektivizma in formalističnega abstrakcionizma (ki sta v precejšnji meri prisotna tudi pri Kantu), če ta dva abstrakcionizma postaneta življenjska filozofija inteligence, delujoče na ulici in na bojnem polju. Formalistično prenapihovanje subjekta sto let pred prvo svetovno vojno je bilo sestavni del tistih nacionalizmov, ki so bili glavno duhovno gonilo strastnih spopadov prve in druge svetovne vojne. Glavni nosilec tega nacionalističnega duha (del inteligence) je obogatvorjeno vlogo lastne nacije utemeljeval tudi z raznimi povečevanji subjektivizma.

Že prva svetovna vojna je grozeče opomnila, da se s filozofskimi abstrakcionizmi lahko igramo le v študijskih in šolskih kabinetih; ko pa ti abstrakcionizmi postanejo sestavine političnih gibanj, kaj lahko sledijo družbene katastrofe.

Zadnji med naslednjimi etičnimi odlomki je iz moje zgodnje študije, ki je bila (kot del programa Inštituta za sociologijo in filozofijo) napisana v letih 1965-1968 z naslovom "O nekaterih osnovah etike" (327 strani).

Določeni centri že 30 let strašijo študente in vse Slovence pred mojo etiko in filozofijo, češ da je vse to samo "ontologija" (s tem seveda insinuirajo, da naj bi jaz človeško moralo "podrejal" neusmiljenim, železnim svetovnim zakonom). S tem že 30 let čarovniško pretvarjajo belo v črno: preobračajo mojo povsem izvirno antropologijo, povsem izvirno etiko in filozofijo v zastarelo ontološko strukturo. Ker sem te iluzionistične hokus-pokuse potrpežljivo prenašal kar 30 let, imam pravico odgovoriti.

Moj odgovor je naslednja obravnava odlomka iz omenjene moje študije izpred 30 let, ki je javni dokument in v kateri etiko utemeljujem izrazito antropološko in odločno zavračam, da bi se etika podredila ontologiji (naturalizmu).

Zadnji del mojega odlomka pa je iz moje doktorske disertacije, ki je bila napisana pred 40 leti (1956-1958) in v kateri je že povsem zrela analiza centralne antropološke kategorije **zamisli** kot glavnega izvora vsake (tudi etične) ustvarjalnosti, ki izrazito presega vse ontološko in gnoseološko.

France Veber

KRITIKA KANTOVE IN NOVOKANTOVSKJE ETIKE²

... Mislim, da lahko v marsikaterem oziru že zdaj vidimo napačnost orisanih Kantovih spoznavno-teoretičnih nazorov, še bolj pa nazorov njegovih današnjih somišljenikov. Ako nečemo govoriti le *ex definitione*, temveč le na podlagi naše stvarne analize spoznavne funkcije, tedaj je reči, da izvira le apriorno spoznavanje morda izključno iz "razuma", dočim druge mnogo večje in v premnogih ozirih neprimeroma važnejše polovice spoznavanj, t. j. vseh aposterijornih spoznavanj sploh ne moremo pojmiti brez samoupoštevanja nekega popolnoma izven "razuma" stoječega faktorja, "izkušnje". Pri točnejšem pogledu na naš slučaj pa trčimo kmalu še na eno razliko, na kateri se razbije ves kritikizem in torej tudi vsaka na tem temelju sloneča razlika, na bistveno razliko med spoznavanjem samim in drugimi doživljaji. Ako si mizo pred seboj *predstavljam*, ali s tem tudi že kaj spoznam? Ako se *veselim*, ko gledam na krasno okolico ali če se *hudujem* nad ceno svojih novih čevljev, ali so tudi moji doživljaji sami spoznavanja nečesa o okolici, o ceni itd? Ako želim koristiti svojemumu narodu, je-li želja sama spoznavanje mojega naroda? Ti primeri jasno kažejo, da moramo razlikovati med spoznavanjem samim in drugimi doživljaji. Kakor sem nekaj podrobnejše govoril o tem že na drugih mestih, je spoznavanje samo poseben doživljaj, namreč posebna *trditev*. Ako na ta poseben način trdim, da nekaj je ali ni, da je nekaj takšno, oziroma da ni takšno, tedaj spoznavam in narobe.

Za nas važno pa je zakonito razmerje med spoznavanjem samim in ostalimi doživljaji, ki ga lahko izrazim takole: Kakor vsaka trditev, tako zahteva tudi vsako spoznavanje enega ali več drugih doživljajev kot svoje *neobhodno* psihološko podlago. Kdor hoče trditi, oziroma v ugodnem slučaju spoznati, da se nahaja nekje Prešernov kip, da Martina Krpana ni, da je miza zelena, oziroma da ni zelena, ta mora v prvi vrsti in sicer za ves čas svojih trditve doživljati obenem (sicer kakoršnokoli) *predstavo* Prešernovega kipa, Martina Krpana, mize in zelene barve itd. Brez teh predstav bi bila vsaka trditev in vsako spoznavanje nečesa o Prešernu, o Martinu Krpanu, o mizi itd. popolnoma nemogoče. Prav tako mora oni, ki hoče trditi, oziroma v ugodnem slučaju spoznati, da je n. pr. slika krasna, da je oseba hudobna, da se "naj" izvrši to dejanje itd., doživljati v prvi vrsti in zopet za ves čas odgovarjajočih svojih trditve a) *predstavo* slike, osebe, dejanja ..., poleg tega pa zdaj še b) *estetično čustvo ugodja* spričo te slike, *etično neugodje* (zaničevanje) na tej osebi, neko *stremljenje* po tem dejanju itd. Brez takih predstav in čustev, oziroma stremljenj bi bile tudi tukaj vse trditve in vsa spoznavanja, tikajoča se krasote, hudobije, "naja" popolnoma nemogoča.

Že te kratke misli zadoščajo za spoznanje, kje tiči fundamentalna hiba vse Kantove in novokantovske filozofije. Vsi dosledni kritičisti se ujemajo nazadnje v tem, da izvira spoznavanje izključno le iz "razuma". Moja zgorajšnja kratka analiza pa kaže, da to ne velja niti za apriorno spoznavanje. Tudi kdor hoče spoznati, da je n. pr. $2 + 2 = 4$, celota je večja nego del itd., mora v prvi vrsti in za ves čas svojega spoznavanja doživljati obenem *predstavo* števil 2 in 4, celote in dela itd. Brez teh predstav je tudi spoznavanje nečesa o številih, o celoti in delu itd. izključeno. Kakor je pač reči, da je vsako spoznavanje funkcija razuma, tako krivo bi bilo izvajati to funkcijo v vsem njenem poslovanju izključno le iz razuma. Že stari John *Locke* je v svojem znamenitem delu "An Essay concerning Human Understanding" 1690 prav sodil, da je naša duša sama le nekaka "tabula rasa", nepopisan list, čigar praznoto izpolni šele naš individualni

² France Veber, *Etika*, Ljubljana, 1923, str. 24-32.

razvoj z nešteto svojih vtisov (predstav, čustev, stremljenj). In vsi ti vtisi so, kakor kaže to gori označeno aksiomatično jasno zakonito razmerje med spoznavanjem in drugimi doživljaji, *conditio sine qua non* za ves razvoj tudi spoznavne funkcije.

Iz teh izvajanj sledi, upam, dovolj jasno napačnost metode kriticistične etike. Kant, Cohen, Windelband in drugi kriticisti neprestano poudarjajo, da je naša dolžnost, oziroma zavest dolžnosti faktor, ki de facto onemogoča vsak etični skepticizem in radi katerega moramo priznati splošne etične zakone. Odkod pa imamo to dolžnost, ako ne v prvi vrsti prav iz izkušnje, iz tisočletne izkušnje človeštva kakor tudi iz izkušnje lastnega, individualnega življenja? Ako bi imeli le razum brez vseh izven razuma stoječih izkušenj, tikajočih se n. pr. našega postopanja napram drugim osebam, izkušenj, ki stoje formalno na isti stopnji kakor izkušnja, da skopni sneg na soncu, da padajo telesa na tla itd., tedaj bi se "dolžnosti" sploh ne zavedali. Vidi se, da igrajo gori orisana aposterijorna ali izkušnjska spoznavanja tudi na etičnem polju zelo važno, morda najvažnejšo vlogo, kar daje vsaki kriticistični etiki, ki hoče izvajati etične zakone izključno le iz razuma, že vnaprej značaj samovoljne konstruktivne dogmatičnosti. K vsemu temu pa pride še kot zadnji udarec, ki odseka kriticizmu tudi na etičnem polju zadnjo življenjsko korenino, gori omenjeno zakonito razmerje med vsakim, torej tudi etičnim spoznavanjem in drugimi doživljaji. Kakor vsaka etična trditev sploh, tako zahteva tudi vsako etično spoznavanje še druge doživljaje, namreč takozvana etična čustva in stremljenja za svojo neobhodno psihološko podlago. Človek, ki bi mu nedostajalo vsake sposobnosti čustvovanja in stremljenja, bi - in naj ima sicer še tako popoln razum in še tako živo predstavljanje predmetov - sploh nikdar ne mogel imeti pojma o "dolžnosti", o "dobrem" in "zlem", takemu človeku bi vse naše etične lastnosti prav tako ničesar ne pomenile, kakor tudi n. pr. barva ne pomeni ničesar človeku, ki je za barvo "slep". Vse naše etične izjave in s temi tudi vsa naša etična spoznavanja, kakor n. pr.: ne kradi, ljubi svoj narod; kraja je "ostudna", ljubezen do naroda je "vzvišena", "dolžan" si, da govoriš resnico itd., slone *neobhodno* na gotovih in istočasnih naših čustvih in stremljenjih, ki jih pozna psihologija že dalje časa pod imenom "etičnih" čustev in stremljenj. Brez teh čustev in stremljenj, o katerih bom še podrobneje govoril, bi bile vse omenjene in podobne izjave za nas popolnoma brezpomembne, prazne besede, ne bile bi "izjave", še manj pa spoznavanja. Kdor upošteva to nepobitno dejstvo, mora brez vsakega pomisleka odkloniti kriticistično etiko, ki hoče vse etične zakone in pojme izvajati le iz "razuma". Kriticistično načelo, da se znanstvena etika v nobenem oziru ne sme naslanjati na izkušnjo, je popolnoma napačno in sloni le na silno površnem pojmovanju bistva spoznavne funkcije.

S to temeljno napako kriticizma so pa tesno zvezani še razni drugi nedostatki, ki tudi onemogočajo kriticistično rešitev etičnih problemov. Posito, sed non concessio, da nam je zavest "dolžnosti same" dana izključno le od razuma. Kaj sledi iz tega? Ali lahko iz "dolžnosti same", t. j. brez ozira na vse le po izkušnji zaznane in zaznavne posamezne slučaje, torej le iz pojma čiste zakonitosti same sploh kako izvajamo veljavnost *posameznih slučajev*, n. pr. dolžnost, naj ne ubijamo, ne krademo itd.? Zakonitost sama vendar ne pomeni ničesar drugega nego neko *enakomernost* dogajanja in je teoretična, v kolikor se enostavno ugotavlja, praktična pa, v kolikor se zahteva, oziroma v kolikor "naj" bo. Kakor pa že na teoretičnem polju ne moremo edino iz pojma zakonitosti same nikdar "a priori" sklepati, kaj se de facto zakonito, t. j. enakomerno vrši, prav tako je popolnoma nemogoče iz tega pojma samega izvajati, kaj se "naj" zakonito, t. j. enakomerno vrši. Izpuščena telesa padajo pod izvestnimi pogoji na tla. Kdo bo pa menil, da sledi ta posamezna zakonitost iz pojma zakonitosti same? Brez izkušnje bi iz samega pojma zakonitosti nikdar ne mogli dognati, da zemlja privlačuje telesa itd: Kakor n. pr. iz samega pojma zelene barve ne morem nikdar izvajati, katera telesa so faktično ze-

lena, tako tudi ni mogoče, iz zakonitosti same spoznati, kdaj se de facto zakonito dogaja. Kar velja za teoretično, velja tudi za praktično zakonitost. Iz samega pojma zahtevane zakonitosti ne moremo nikdar izvajati, kaj se naj zakonito vrši, oziroma, ako prenesemo to na etično polje, iz abstraktno pojmovnega dejstva, "naj" bo naše stremeljenje in dejanje zakonito, ne moremo nikdar izvajati; po čem naj zakonito, t. j. enakomerno stremimo, po čem ne, kaj naj zakonito, t. j. enakomerno delamo, česa ne itd. Ako torej izvajajo kritičisti iz praktične zakonitosti same praktično zakonitost posameznih dejanj, grešijo vselej v smislu že logično prepovedanega skoka na bistveno drugo polje.

Ta skok se lahko pokaže pri vseh doslednih kritičistih tudi v vsakem posameznem slučaju. Ako meni Kant, kakor smo slišali, da moramo svoje obljube po možnosti izpolniti, ker bi obratno ravnanje, izvedeno v smislu splošne zakonitosti, onemogočalo sploh vsako obljubljanje, ali je s tem res že dokazana etična stran tega ali onega ravnanja? Kaj pa, če je obljubljanje sploh nekaj malovrednega? Kant bi nam torej moral najprej brez ozira na svoj kategorični imperativ pokazati etično stran obljubljanja samega. Šele iz etične strani obljubljanja bi se dala izvajati nepravilnost ravnanj, ki obljubljanje ovirajo ali celo onemogočajo. In če Kant na drugem mestu izvaja, da moramo premoženje, ki si ga je nekdo pri nas le shranil, smatrati za tuje in se v tem smislu tudi ravnati, akoprav je lastnik tega premoženja medtem morda že umrl in je tudi le nam znano o tem premoženju, ker bi obratno ravnanje, izvedeno v smislu splošne zakonitosti, spravilo iz sveta sploh vsako shranjevanje, ni tudi tukaj etična stran vračanja shranjenih reči tako dolgo v smislu Kantovih načel samih prav nič dokazana, dokler nam Kant zopet brez ozira na svoj imperativ ne odkrije etične strani shranjanja samega.

Ti primeri, ki bi jih lahko poljubno pomnožil, kažejo dovolj nazorno, da se iz orisanega Kantovega imperativa samega ne da izvajati nobena naših posameznih faktičnih dolžnosti, dolžnosti, za katere edino se mora zanimati znanstvena etika in katere je hotel tudi Kant s svojim imperativom dokazati. Vse to velja seveda tudi za Cohena in njegove privržence, ki skušajo, kakor smo slišali, Kantov aprijorizem še prekositi.

Iste misli pa veljajo podobno tudi za Windelbanda in njegovo šolo. Kakor ne morem iz Kantovega imperativa, t. j. iz šole zakonitosti same izvajati nobenih faktičnih dolžnosti, tako tudi ne moremo iz pojma gole absolutne norme same na noben način sklepati, kaj se "naj" torej v smislu te norme vrši v naši duševnosti. Če bi nam res nedostajali še drugi, izven pojma absolutne norme stoječi kriteriji, tedaj bi nam bil tudi vsak prehod od te norme do posameznih slučajev v vsakdanjem življenju za vselej odrezan. Tu ne pomaga prav nič niti Windelbandova teleološka misel, da moramo, ako naj so absolutne norme sploh kje realizirane, o čemer smo sicer vendar sami prepričani, ravno gotove posamezne slučaje, n. pr. dolžnost, naj ne lažemo, ne krademo, ne ubijamo itd., smatrati za takšne, ki odgovarjajo ideji absolutne norme. Hiba te misli leži v tem, da govori o neki hipotetični rešitvi etičnih problemov tam, kjer se ti problemi prav za prav šele pričnejo. Če se že oklepamo pojma neke absolutne norme, tedaj je vendar prvo in poglavito vprašanje znanstvene etike prav to, zakaj odgovarjajo te posamezne, po izkušnji znane dolžnosti absolutni normi in ali sploh odgovarjajo. Nato pa tudi Windelbandova šola ne da in po svojih načelih ne more dati nobenega odgovora. Govoriti pa z ozirom na to najkardinalnejše vprašanje vse etike le o neki "veri", se ne pravi nič drugega, nego napovedati - bankrot znanstvene etike. In kakor smo videli gori pri Kantu, isti in logičnim zakonom nasprotujoči skok iz golega pojma čiste zakonitosti in norme lahko ugotovimo tudi pri svoj čas navedenem Windelbandovem "materijalnem načelu" etike, češ, naj skrbi vsakdo po svojih močeh za to, da pride duševna vsebina družbe, v kateri živi, sama do samozavesti in zmage. Mislimo si, da bi ta družba (eventualno vse človeštvo) bila le družba roparjev, lažnivcev in ubijalcev, sploh etično malovrednih subjektov, - ali bi tudi v tem slučaju veljalo omenjeno Windelbandovo

načelo? Iz tega pa nujno sledi, da je za znanstven dokaz Windelbandovega načela poleg praznega pojma absolutne norme treba še bistveno drugih kriterijev, ki kažejo, da je duševnost družbe (eventualno vsega človeštva sploh) v svoji celokupnosti duševnost, odgovarjajoča absolutni normi. Da se taki kriteriji faktično nahajajo, se mi zdi sploh zelo malo verjetno. Ali je Kristus z onimi nauki, katerih etične globine še danes ne moremo dovolj občudovati, morda hotel dovesti, oziroma dovedel do "samozavesti in zmage" celokupno duševnost družbe (Judov, Rimljanov...), v kateri se je nahajal? In četudi bi se nahajali takšni kriteriji, Windelband nam jih ni donesel in s svojo kriticistično metodo tudi ni mogel donesti.

Iz teh izvajanj sledi obenem napačnost kriticističnega mnenja, da etična lastnost "dobro" in "zlo" ne pripada gotovim stremljenjem, ker in v kolikor so stremljenja po gotovih (vrednih ali nevrednih) predmetih, temveč da so stremljenja le zato in le v toliko "dobra", oziroma "zla", ker in v kolikor jih zahteva že ideja zakonitosti (Kant) ali pa norme (Windelband) same, z drugimi besedami, napačnost kriticističnega nauka, da nismo dolžni, izvrševati ali opuščati gotova dejanja, ker in v kolikor so "dobra" ali "zla", temveč da so gotova dejanja "dobra" ali "zla", ker in v kolikor smo "dolžni", da jih izvršujemo ali opuščamo. Kar ne morem iz gole zakonitosti ali norme same izvajati, kaj se naj zakonito ali normativno vrši, tako je tudi popolnoma nemogoče izvajati ono lastnost dogajanj, radi katere "naj" se vrše, iz golega pojma čiste zakonitosti ali norme, t. j. iz "naj-a" (Sollen) samega. Vsaka zakonitost, vsaka norma in vsak "naj" mora biti, da ne visi v zraku; t. j. da ni v vsakem oziru podoben zahtevi tistega, ki nekaj zahteva, ne ker je ta zahteva opravičena, temveč ker je sploh - zahteva, v prvi vrsti utemeljen ali opravičen. Ako dolžnost, da se izvrši kako dejanje, ni utemeljena v dejanju, oziroma v neki njegovi etični lastnosti, tedaj te dolžnosti sploh ni; docela protislovno pa je iskati to lastnost in torej razlog za omenjeno dolžnost v - dolžnosti. Kriticistična utemeljitev "dobrega" in "zlega" je torej mutatis mutandis v vsakem oziru podobna postopanju onega, ki bi svojo zahtevo po jedi izvajal iz - zahteve po jedi in ne iz tega, ker je "lačen", gorkoto zakurjene peči iz - gorkote in ne iz naloženega goriva itd. Čeprav torej Kant in drugi kriticisti neprestano trde, da je vsakdanje pojmovanje dolžnosti in dobrega, oziroma zlega, ki išče tudi za te pojave razlage na odgovarjajoči predmetni strani, popularno in neznanstveno, nas naša analiza teh pojavov uči, da je prav ono v svojem jedru edino pravilno in edino možno.

Končno bodi kratko omenjena še najprincipijalnejša zmeta, ki se vleče kakor rdeča nit skozi ves kriticizem in ki je, če prav sodim, sicer tako velike duhove zapeljala do orisanih napačnih konsekvenc. Ta zmeta se tiče znane kriticistične ločitve med *snovjo* (Materie) in *obliko* (Form) mišljenja (čustvovanja in stremljenja). Pravemu kriticistu razpada namreč duševnost v dva bistveno ločena in nepremotljiva dela, v to, kar nam nudi v vsakem posameznem slučaju takozvana izkušnja bodisi v mišljenju, čustvovanju ali stremljenju, namreč v "materijo" duševnosti in v to, kar to za materijo v smislu večnih, bodisi logičnih, estetičnih ali etičnih zakonov formira ali oblikuje, namreč v "formo" duševnosti. Da spoznamo napačnost te za ves razvoj nemške filozofije v prejšnjem in sedanjem stoletju usodepolne ločitve, lahko ostanemo tudi na etičnem polju, ki nas tukaj pač v prvi vrsti zanima. Ko srečam na cesti od gladu potrtega berača, ki prosi za dar, ali ima tedaj kak smisel reči, da čutimo v takem slučaju poleg svoje dolžnosti, dati beraču naprošeno darilo, še neko splošno dolžnost, in da šele zavest te "dolžnosti sploh" vzbuja v nas zavest posamezne dolžnosti, dati beraču darilo? To bo pač vsakdo, ki se zna le nekoliko vestno opazovati, takoj odklonil. Dolžnosti, ki jih resnično in brezdvomno čutimo, so izključno le posamezne dolžnosti, n. pr. da pomagamo beraču, da tolažimo nesrečnega, da ne lažemo, da ljubimo svoj narod itd.: o dolžnosti sploh, ki bi nam šele jamčila za vse posamezne, od slučaja od slučaja me-

njajoče se dolžnosti, nam še tako vestna analiza duševnosti prav nič ne pove. Če pa je temu tako, t. j. če se v vsakem posameznem slučaju zavedamo v polni in zadostni meri le posamezne dolžnosti, tedaj je kritičistična ločitev med materijo in formo stremljenja (mutatis mutandis seveda tudi čustvovanja in mišljenja) neopravičena in ostane glavna naloga znanstvene etike ta, da izhaja iz posameznih slučajev, ne pa da te nepobitne etične fakte krči in natezuje v svrhu svoje samovoljne in imaginarne konstrukcije.

Če vsaj v glavnem prav sodim, tedaj lahko zaključim: Kriticism ni razrešil etičnih problemov in jih s svojo metodo, ki jo imenujem v smislu poznejših analiz *konstitutivni aprijorizem*, tudi ni mogel razrešiti. Nekaj drugega so pa seveda rezultati, po katerih stremi, kakor smo videli, v mnogih ozirih tudi kritičistična etika. Tudi kritičist hvali ljubezen do bližnjega, požrtvovalnost, resnicoljubnost, kulturno delo in graja pohlepni egoizem, laž, sovraštvo itd. in se v tem oziru gotovo razlikuje od v prvi točki orisanih individualistov. A vse to ni *znanstvena* zasluga kritičistične etike: vsak normalno razvit, sicer pa znanstveno še tako malo naobražen človek dovolj jasno ve, kaj naj v gotovem slučaju stori, česa ne sme storiti, kaj je dobro, kaj je zlo, vsaj ako se oziramo na najmarkantnejše slučaje, za katere se v prvi vrsti mora boriti znanstvena etika (n. pr. tatvina, laž, uboj, goljufija, nezvestoba, izdajstvo itd.). Kaj je dobro in zlo, kake so naše dolžnosti, torej predmet etike nam v najmarkantnejših točkah riše s čudovito natančnostjo že naše vsakdanje življenje; naloga znanstvene etike pa obstoji v tem, da faktične imperitive vsakdanjega življenja, ki polnijo srce tudi zadnjega pastirja, stori dostopne tudi našemu razumu, t. j. da njihovo veljavnost tudi od svoje strani "dokaže", nasprotna mnenja pa "ovrže". Prav ta dokaz, oziroma ta ovržba pa se kriticismu po mojem mnenju ni posrečila, s čemer pa seveda tudi sam ne odrekam temu nauku originalnosti in velike globine marsikaterih njegovih misli.

T. G. Masaryk

NEMŠKA FILOZOFIJA IN MIŠLJENJE PO KANTU NA STRANPOTIH SUBJEKTIVIZMA IN ABSOLUTIZMA³

H kulturni evropski celoti je v srednjem veku spadala tudi Nemčija. Toda v novi dobi se je Nemčija zmeraj bolj in bolj razlikovala in izolirala. Pruska država, ki jo je okrepila reformacija, od vsega početka ekspanzivna država, je zavladovala nad Nemčijo. Tudi na Zapadu je v znatni meri vladal tako imenovani etatizem; ali na Zapadu je država postala organ parlamenta in javnega mnenja, v Nemčiji so monarhistično državo naravnost obožavali in vsesplošno priznavali njen absolutizem - šele na koncu svetovne vojne se je pruski kralj kot nemški cesar odločil za parlamentarizacijo Nemčije. Pruska in Nemčija sta bili prav za prav organiziran cesarizem; gotovo so bili Friderik Veliki, Bismarck in Viljem, seveda drugače kakor Napoleon, svojstveni, caristični cesarji. Beseda "car" je sicer nastala iz besede "caesar", vendar kakšna razlika v besedi in pojmu! Vojak, pruski častnik je postal Nemcem merilo družbene organizacije, dà, sveta. Vojak in vojna postaneta redni ustanovi. Reformacija, klasični humanizem, znanost,

³ T. G. Masaryk: Svetovna revolucija, Ljubljana, 1936, str. 342-347. (izpuščena dva podnaslova)

umetnost in filozofija niso v Nemčiji tako dosledno odpravile teokracije kakor na Zapadu; nemški narod je sprejel reformacijo le polovično in nemška reformacija (luteranstvo) se je prilagodila katolicizmu - nastala je vrsta cezaropapizma, čeprav različna od ruskega cezaropapizma.

Humanitetne ideale Lessinga, Herderja, Goetheja, Kanta in Schillerja, ki so jih črpali ti iz zapadnega in svetovnega razvoja in iz sodela v njem, je nadomestil pangermanistični imperializem. Berlin-Bagdad označa težnjo, zavladati nad Evropo in s tem nad Azijo in Afriko. Že v tem se opaža ideal starega sveta: Nemčija nadaljuje in ohranja ideale rimskega imperija tudi v geografičnem pogledu. Temu nasprotni zapadni ideal je organizacija vsega človeštva, zedinjenje predvsem Evrope in Amerike in s tem ostalih delov sveta, vsega človeštva, ekstenzivna in intenzivna humaniteta. To zedinjenje se je v svetovni vojni doseglo.

Pangermanizem ni priznaval pravice narodov do samostojnosti, hotel je biti glavni in edini vodja in gospodar vseh. V svoji ekspanzivnosti je proglašal za ideal mnogonarodno državo, Avstro-Ogrska pa je bila poleg Nemčije živ primer take države; ne pozabljam seveda niti ruske države, ki se je v tako znatni meri formirala po pruskem zgledu. Zavezniki so proglasili pravico vseh narodov do samostojnosti in sicer ne le velikih, pač pa tudi malih; kot posledica tega programa je nastalo Društvo narodov, ki je bilo krona demokratičnih idealov, kakršne je Amerika formulirala in deloma tudi že uresničila.

Nemci so odklanjali prirodno pravo in ga nadomeščali s historičnim. Kanta sicer priznavajo za vodilnega filozofa, toda njegovo nagnjenje za prirodno pravo in Rousseaua so odklanjali kot humanitetni ideal sploh. Historično pravo je utrdil darvinizem v teoriji mehanične evolucije, ki garantira najmočnejšemu uspeh: vojna in vojskovanje sta božanski ustanovi. Pruski militarizem je izkoristil teorijo angleškega prirodoslovca, da je utrdil svoj vojaški aristokratizem, ki je oznanjal poglobitveno dogmo tako imenovane "realpolitike", češ da se sleherno pravo rodi iz moči in sile, in sila in moč sta se po navadi identificirali z nasiljem.* Nemški narod se je proglašal za narod rojenih gospodarjev.

Nemci sami formulirajo včasih razliko med novo in staro Nemčijo z geslom: Weimar - Potsdam? Goethe - Bismarck? Kant - Krupp?

Prusiziranje Nemčije je bilo v glavnem politično; pruska teokracija je izkoristila propadanje nemškega cesarstva, ostanka katoliške teokracije, in je ovladala Nemčijo in Avstrijo s svojo čvrsto in enotno vojaško in upravno organizacijo. Polagoma je jel prusizem nadzirati vse kulturne težnje in je napravil iz Nemčije državo zunanjega reda, kakor sem to karakteriziral v Novi Evropi.

Posledice prusiziranja se javljajo ne le v politiki, pač pa tudi v nemški filozofiji in znanosti, v umetnosti in seveda tudi v teologiji. Ko se prično vodilni možje in stanovi naroda zanašati na moč in nasilje, prične hirati simpatija, ljudje izgube interes, da bi spoznali čustva in mišljenje svojih bližnjih in seveda tujih ljudi, ker zadostujejo za vse zveze z njimi državni mehanizem, komanda, pest; svobodnega mišljenja je konec, nastaja učenost brez živih idej.

To nam razloži te velike zmote in napake nemške zgodovine in nemškega mišljenja pred in med vojno; Bismarck, ki je tako nasilno ravnal s sebi blizu stoječimi ljudmi, je tip tega gospodovalnega Prusa.

* Dokaz za to indentificiranje moči z nasiljem nudi profesor Schäfer: Staat und Gesellschaft, 1921 (torej še po vojni); izvaja namreč, da je pravo le izraz odnosa sil, zlasti javno pravo; toda med pisanjem se mu moč izpremeni v nasilje: "Ni drugače, nasilje in moč moreta ustvariti pravo". (Stran 264.)

Shematično (kar je po zgornji razlagi dovoljeno) bi razvoj prikazal takole:

Goethe-Kant-Friderik Veliki

Hegel

Moltke-Bismarck-(Viljem II.)-Legarde-Marx-Nietzsche

Hegel je zame sinteza Goetheja in Kanta in antecipacija Bismarcka: sprejel je prusko idejo države kot glavni izraz narodnosti in sploh vse družbe; s svojim panteizmom in s svojo fantastiko tvori prehod od Goetheja in Kanta in od njiju svetovne širine k prusizmu in njegovem mehanizmu, materializmu in nasilju. Hegel ni bil zaman najprej teolog - tudi po tej strani je formuliral načela pruske teokracije; Bismarck in Viljem sta vedno oznanjala boga, ali seveda pruskega boga. Hegel je s svojim "absolutnim idealizmom" služil avtoritativizmu pruske države, opustil je humaniteto in Goethejevo in Kantovo svetovnost in ustvaril temelje teoretičnemu in praktičnemu nasilju. Bismarck in bismarckizem sta popolnoma absorbirala Goetheja - pruska država je postala nezmotljiva voditeljica naroda in njegovih duhovnih in kulturnih teženj.

Ko je Marx prešel šolo Feuerbachove filozofije ("Človek je to, kar je"), je preokrenil Heglov panteizem in absolutni idealizem v materializem in sprejel mehanizem pruske organizatoričnosti in državnosti (vsemogočna centralizacija), čeprav je podredil državo gospodarskim prilikam. Da so nemški marksisti kljub svojemu socializmu in svoji revolucionarnosti brez kritike sprejeli v svetovni vojni prusko politiko in bili tako dolgo povezani s pangermani, je posledica te metodične in taktične sorodnosti. Nedomokratični nazor o potrebi velikih gospodarskih celot ustreza pruskemu nadčloveštvu. Marx sam ni o slovanskih narodih sodil drugače kakor Treitschke ali Lagarde.

Nietzsche se je iz izoliranosti solipsizma zatekel k darvinističnemu pravu močnejšega - "plava zver" bo ustanovila gospodstvo nove aristokracije in cerkve hkrati; krščansko teokracijo bo nadomestila teokracija nadčloveka.

Antitezo Goethe-Bismarck in Kant-Krupp ne pojmem v smislu parsističnega dualizma - tudi pri Goetheju in Kantu bi psiholog našel nekateri element pruskega "realpolitika".

Pravilna nemška disjunkcija bi bila Beethoven-Bismarck! Beethoven mi je nemški genij, ki nikakor ni prusiziran; njegovo umetniško delo vre iz čistega pravega navdušenja in seže iz srca v srce, kakor je ob neki priliki Beethoven sam formuliral. Njegova Deveta simfonija je himna človečnosti in demokracije - spomnimo se, kako je weimarskega olimpijca naravnost opsoval, ker ni znal pred mogočnejši tega sveta ohraniti svoje hrbtnice neskrivljene. In ta edinstveni Fidelio! Le pri Shakespearu najdem podobno močno ljubezen moža in žene; v vsej svetovni literaturi ni primere tako močne in čiste zakonske ljubezni - tudi najboljši dosednji pesniki se pečajo le z romantičnim študijem ljubezni pred zakonom. In v skladbi Missa solemnis je Beethoven izpovedal svoj iskreni verski credo, vero modernega človeka, vznašajočega se iznad podedovanih cerkvenih form v višine, ki so jih zaslutili le najzrelejši duhovi naše dobe - in vendar mu je Haydn, čeprav prijateljsko, očital, da ne verjame v boga... Ob Beethovna bi postavil njegovega velikega učitelja Bacha in njegovo religiozno godbo; v filozofiji bi navedel Leibniza. Leibnizove težnje po uniji cerkva so naravna posledica njegovega sistema monadologije, njegovega osnovnega pojmovanja univerzalne harmonije; pangermanski šoviniisti bi utegnili te humanitetne težnje smatrati za posledice vpliva Leibnizove slovanske krvi. Zame je Leibniz nadaljevanje platonizma; čeprav že z močnimi zarodki subjektivizma, ki so ga potencirali Kant in njegovi nasledniki.

Žal mi je, da nisem glasbeno dovolj izobražen, da bi zasledoval nemškega duha v tej sijajni vrsti velikih muzikov - Bach, Haendl, Gluck, Haydn, Mozart, Beethoven in drugi (Schubert, Schumann). Seveda je bil muzikalno izražen tudi prusizem - Rihard Wagner je genialna sinteza dekadence in prusizma.

Veličastna, krasna in plemenita nemška glasba ni dovolj krepko osvojila narodovega srca - prusiziranje je učinkovalo močnejše.

Nemško mišljenje po Kantu in precej tudi že s Kantom samim je zašlo ne stranpota. Kant je pobijal enostranosti angleškega empirizma in zlasti Humejeve skepse z enostranskim intelektualizmom domnevno čistega ustvarjajočega razuma; skonstruiral je cel sistem apriornih večnih resnic in s tem pričel vso to fantastiko nemškega subjektivizma (idealizma), ki je nujno vodila k solipsistični osamljenosti in egoizmu, aristokratskemu individualizmu in nasilni nadčlovečnosti; Kant se je od skepse, vznikle iz odpora proti teologiji in metafiziki, naposled - in sicer po Humejevem zgledu - vrnil k etiki in zgradil v bistvu nravni nazor o svetu, toda njegovi nasledniki so se oprijeli njegovega subjektivizma in so se pod imenom raznih idealizmov vdali samovoljnemu konstruiranju vsega sveta.

Ta metafizični titanizem je nemške subjektiviste nujno vodil v nravno osamljenost; Fichtejeva in Schellingova fantastika je rodila Schopenhauerjev nihilizem in pesimizem; titani se jeze, ironizirajo - jeza z ironijo in titanstvo pa so contradictio in adjecto - in slednjič obupajo. Hegel in Feuerbach iščeta zatočišča pri državni policiji in v materializmu, ki jima pomaga ubegniti metafizični fantastiki; podrejata se pruskemu korporalstvu, kateremu je dal že Kant s svojim kategoričnim imperativom močan izraz. Nemške univerze so postale duhovne kasarne tega filozofskega absolutizma, čigar višek je predstavljala od Hegla obožavana ideja pruske države in kraljestva; Hegel je pod imenom dialektike in evolucije zgradil državnemu absolutizmu macchiavelizem, ki je bil osnovan na nepriznavanju principa contradictionis. Pravo se izvaja iz moči in nasilja. Nietzsche kakor Schopenhauer sta zavrgla ta razvoj, ali le z besedami; dejansko je ravno Nietzsche postal filozofski glasnik hohenzollerskih parvunquev in pangermanskega absolutizma.

Hegel ni proglasil le nezmotljivosti države, pač pa edino zveličavnost vojne in militarizma; Lagarde in njegovi pristaši pa so koncipirali filozofijo in politiko pangermanizma, in ta je bila v Franciji premagana; s pruskimi polki je padla filozofija, ki je oznanjala: treba je izkoreniniti Poljake (pl. Hartmann), razbiti Čehom trde čepinje (Mommsen), spraviti na kolena te dekadentne Francoze in ohole Angleže in tako dalje - vojna je demantirala pruski parlamentarizem. Na vprašanje: Goethe ali Bismarck, Weimar ali Potsdam, je odgovorila vojna.

Ko zavračam enostranosti nemškega mišljenja, katerih početnik je bil Kant, ne trdim, da je bila nemška filozofija, da je bilo vse nemško mišljenje napačno, ne trdim, da je bilo slabo, površno in nezanimivo; ne, to je zanimiva in globoka filozofija, ali globoka radi tega, ker ni moglo biti in ni bila svobodna. To je sholastika, podobna srednjeveški, odvisna od gotovega, vnaprej določenega oficelnega reda. Kakor pruska država in prusizem sploh je tudi nemška filozofija, nemški idealizem absolutističen, nasilen, neresničen, ki zamenjuje veličino svobodne, zedinjajoče človečnosti s kolsalno in svojevrstno grandiozno gradnjo babilonskega stolpa.

Vojan Rus

IZHODIŠČA ETIKE

1. Antropološka utemeljitev etike⁴

... Znanost o generični morali se more in mora razvijati tudi na ta način, da deducira svoje vsebine iz splošnejših antropoloških predpostavk. Tisto najbližje in bistveno okolje, tisti "genus proximum", ki tudi določa moralo, je prav **človekovo bistvo. Morala je ena od najizrazitejših posebnih oblik tega bistva.** Določena je torej kot poseben odnos posebnega človekovega bistva do celotnega človekovega bistva. Zato bi bistvo morale bilo nemogoče določiti brez filozofske antropologije...

... Niso še zadosti raziskani vplivi, ki so jih na etične nazore vršila enostranska pojmovanja o najsplošnejših zakonitostih sveta, kozmologija ali ontologija.

Obči pogledi na svet so etična stremjenja večkrat spreminjali ali v nemočna sanjarjenja in umikanje iz stvarnosti ali pa so jih sprevrnili v nemoralnost.

Večkrat so filozofi različnih smeri izvajali moralne posledice, zavedno ali nezavedno, iz svetovnega nazora po tej-le mehanični "logiki": če vlada v vesolju, v obči biti določen red stvari, potem je nujno, da se tudi človek ravna po tem redu in samo po tem redu. Niso pa predpostavljali, da je človekov red v skladu z vesoljem samo, če je obenem - prav zato, da bi bil v skladu s svetovno polarnostjo med najsplošnejšim in posebnim tudi izrazit lastni, posebni človekov red - ... sam človek ta red proizvedel tudi v nasprotju z ostalim svetom. Prav za človeka velja - bolj kot za druga bitja - da od njegove lastne zavestne dejavnosti-prakse, najbolj odvisi uresničevanje njegovega bistva in njegovega človeškega mesta v svetu, v obči biti.

Predsodki o vesolju so večkrat še bolj zacementirali moralne enosmernosti, ker so različne metafizike - od idealističnih do vulgarno-materialističnih - posamezno in posebno popolnoma podrejele najsplošnejši strukturi. Vse te metafizike so implicitno ali eksplicitno menile, da naj bi bila morala samo nekakšno človekovo "pokoravanje" svetovnemu redu, samo podrejanje človekove posebnosti najsplošnejšim svetovnim zakonom. S tem so največkrat nehote pojem morale popolnoma sprevrnili.

Morala v svojem bistvu ni "podrejena" nobenim najsplošnejšim in človeškim zakonitostim. Je namreč tako zavestno ustvarjanje odnosov, ki se sicer zaveda, da ne more izstopiti iz svetovnih zakonitosti, obenem pa ve, da je moralnost ena od tistih človekovih dejavnosti, ki zavestno in najbolj globoko preoblikujejo, razvijajo in gradijo tudi najsplošnejše zakonitosti. Z moralnim aktom se na primer zoperstavimo človeški in izvenljudski stihiji. S tem formiramo novo posebno nasprotje v svetu in tako preoblikujemo nasprotnost kot najsplošnejšo zakonitost sveta, saj vsaka najsplošnejša zakonitost obstoji in se razvija samo skozi svoje posebne in posamezne oblike.

Klasična oblika podrejanja morale "svetovnemu zakonu" je zajela veliko število filozofskih smeri in vplivala tudi na življenje mnogih ljudi. Temeljila je na izraziti metafizični tezi: spremenljivi in različni posamezni "svet" je svet zla: izven in onstran pa obstoji nespremenljivi in v sebi povsem skladni-enotni svetovni princip...

... Pomen antropološke utemeljitve etike se pokaže zlasti ob primerjavi **znanstveno-humanistične etike z naturalističnimi etikami.**

Obstoji dosti naturalističnih nauk, ki so bili teoretično in praktično napredni in so neposredni predhodniki znanstveno-humanistične etike. **Od te pa jih loči ozek, toda**

⁴ Vsebina te točke so samo dobesedni odlomki iz študije "O nekaterih osnovah etike", Ljubljana, april 1968, str. 91, 100, 108-110, 115, 117-119, 120, 124, 133-141, 143. (vse podčrtano že v izvirmiku).

zelo globok prepad v pojmovanju človeka kot izvora morale. Tudi nekatere družbeno najnaprednejše naturalistične etike so zaradi tega na oni strani prepada - in so v nekaterih točkah nehoti bližje klasični metafiziki kot znanstveno-humanistični etiki.

Mnogi naturalistični nazori, ki so v nereligioznih krogih popularni in ki so na videz popolnoma "antimetafizični", človeka tako podrejata svetu, da za moralo ne ostane nobenega prostora. Dosti filozofov in intelektualcev pa še danes veruje, da je prav "naturalistična" etika popolnoma premagala metafizično etiko in da je naturalistična etika isto kot napredna, humanistična, izkustvena ali eudaimonistična etika. S tega nejasnega stališča vrednoti dosedanje filozofsko-etične smeri sicer napredni avstrijski filozof Jodl, pisec obsežne zgodovine etike.⁵

V čem so "zasluge" in "grehi" tudi naprednih **naturalističnih** etičnih nauk? Res so se le-ti v določeni smeri močno ločili od klasične metafizične etike. V nasprotju z metafiziki napredni naturalisti niso več menili, da bi bil izvor morale samo v nekem neprirodnem bitju, ampak so ta izvor našli v človekovi narodi, le-ta pa je bila za njih samo sestavni del svetovne narode (ali celo materije). To stran materialistično-naturalistične etike je Jodl utemeljeno ocenil kot velik zgodovinski napredek, zlasti v primerjavi s klasičnimi metafizičnimi etikami. Kot smo omenili, sta tudi Marx in Engels v Sveti družini argumentirano ocenila, da je francosko-angleški prosvetljski materializem - ki je tudi temeljil na tezi o človeku kot prirodem bitju in o morali kot izrazu te prirodnosti - celo neposredni predhodnik znanstvenega humanizma in socializma.

Obstoji tudi **nepremostljiva, kvalitetna razlika celo med najnaprednejšo verzijo naturalističnega humanizma in etike na eni in med znanstveno-dialektično teorijo človeka in morale na drugi strani.**

Vse naturalistične etike - pa tudi cela prosvetljsko-materialistična smer, skupaj s Feuerbachom - **ne vidijo izvora morale v človekovi ustvarjalnosti in ne dojemajo bistva te ustvarjalnosti.** Človekovo narodo - in z njo moralo - pojmujejo, vede ali ne vede, predvsem kot nekaj človeku danega, kot nekakšno nesprejemljivo jedro človeka, ki ga sam ne more bistveno preoblikovati, ustvarjati. Morala po tej verziji naturalizma večkrat tudi ni spremenljiva, razvojna. Pa tudi če je, kot pri L. Bruhlu, morala za noben naturalizem ni tisto področje, ki bi ga človek lahko ustvarjalno preoblikoval in ki zato **nikakor ni več naroda, ampak izrazito nasprotje narode (čeprav iz nje nujno raste).** Človekov odnos z moralo je torej tudi v najnaprednejšem naturalizmu pojmovan metafizično: morala je danost in človek naj bi bil enostavna identiteta s to danostjo.

V tej pomembni točki se pa materialistično-naturalistične in idealistične etike stikajo. Oboje so večkrat naturalistične, saj oboje pojmujejo večkrat moralo metafizično, kot neko narodo, kot zunanjo in notranjo **danost**, ki ji je človek **podrejen** (samo da za ene ta danost izvira iz onostranskega absoluta, za druge pa iz zunanje narode ali notranje narode človeka). Vse vrste doslednega naturalizma prezrejo, da je prav **morala tisto družbeno področje, na katerem se človek najbolj po človeško zoperstavlja danemu in manj človeškemu, kjer dano-prirodno najbolj po človeško pre-rašča...**

... Kultivirati, proizvajati po zamisli pa pomeni dati določenemu pojavu (materialu) obliko, ki se bistveno razlikuje od one, ko bi jo ta pojav dobil ob stihijskem delovanju vseh izvenčloveških začetnih in mejnih pogojev (tudi tistih izven-ljudskih pojavov, ki se vmešajo v razvoj pojava, ko že obstoji).

⁵ Ta Jodlova stališča niso očitna samo v njegovem delu "Kritik der Idealismus", ampak tudi v obsežnem delu "Istorija etike", I. in II. knjiga, Sarajevo, 1963 / npr. v I. knjigi, str. 70, 82, 83, 123, 256 in 257; v II. knjigi str. 35, 36, 37, 171, itd./

Priroda je torej vse, kar se razvija v skladu z začetnimi in mejnimi pogoji - brez možnosti take bistvene samospremenbe, kot jo lahko vnese bitje, ki proizvaja po kreativnem zamišljanju, ki ima sposobnost bogatega oblikovanja novih zamisli ter stalnega spreminjanja zamisli. Prav tako gibljivo, plastično zamišljanje omogoča, da človek lahko zavestno načrtuje in uresničuje boljše proizvodnjo, da se v sledečem proizvodu iste vrste povzpne nad raven prejšnjih proizvodov. Nobeno drugo znano bitje ni sposobno, da dviguje sebe načrtno potem vse kvalitetnejše proizvodnje (živali grade svoja bivališča praktično skoro na isti ravni v vsej svoji zgodovini ali pa se njihov način proizvodnje zelo počasi in nezavedno spreminja). Človek pa ima možnost mnogo širše in kvalitetne izbire okolja in sebe potem elastičnega zamišljanja.

Najbolj stroga in vestna raziskava celotnega izkustva kaže, da za zdaj poznamo v svetu eno samo bitje, sposobno ustvarjalnega zamišljanja: človeka. V tem se človek razlikuje od vsega drugega znanja sveta, to je jedro njegovega bistva (isto bi veljalo, če bi obstajalo več takih kreativnih bitij, kot je človek)...

Morala je samo del človekove ustvarjalnosti-prakse, je pa eden od njenih najtipičnejših delov. Najbistvenejša delitev vseh medljudskih odnosov je prav delitev na moralne in stihijske odnose.

Če je najbistvenejša v človeku ustvarjalnost, potem so med družbenimi odnosi najbolj človeški tisti, ki so oblikovani na ustvarjalni način in ki so nastali stihijno. To pa so moralni odnosi. Razlika med moralnimi in stihijnimi odnosi ni torej samo prazna in formalna, ni samo vprašanje "zunanje" oblike, ampak je **najbolj bistveno vsebinska delitev vseh človeških odnosov.**

Moralni odnosi so najbolj ljudski odnosi: 1) **po svojem načinu oblikovanja**, ker so nastali ustvarjalno in 2) **po svoji vsebini**, ker se potom njih ustvarja in uresničuje človečnost na družbenem področju. To zadnje določilo je tudi bistvenega pomena. Možni so namreč, kot smo omenili, tudi taki zavestni odnosi, ki so plod relativno razvite človekove sposobnosti zamišljanja in ustvarjanja, so pa kljub temu po vsebini izrazito antihumani ...

... Vsi izraziti moralni akti in pojavi vsebujejo vse sestavine, značilne za celovito prakso, za prakso vsake vrste: človekovo potrebo-interes, moralno zamisel, "delovno silo", predmet in sredstva moralnega ustvarjanja, proizvod-uresničitev moralnega delovanja. Seveda imajo te sestavine v vsakem mikro- in makro-aktu zelo svojevrstne oblike, dosti drugačne kot v drugih vrstah prakse. Posebne strukture ne bi mogli doumeti, če bi pri besedah "moralno delo", "moralno ustvarjanje", "predmet morale", "proizvod moralne dejavnosti" imeli pred očmi samo materialno-ekonomsko proizvodnjo in reducirali predmet in proizvod moralnega delovanja na take predmete in proizvode, kot obstoje v materialno-čutni proizvodnji.

Spoznanje, da vsebuje vsaka izrazita moralna celica in večja moralna enota nujno našete sestavine vsake prakse, pa vodi do povsem drugačne metodologije, tematike in teorije etike kot v dosedanjih filozofskih sistemih. V spoznanju, da ima morala samo posebno obliko obče strukture prakse, se razrešujejo tudi mnoge teoretične in življenjske težave, ki so doslej obremenjevale ljudi, ter olajša rešitev mnogih teoretičnih enostranosti in protislovnosti. Ob spoznanju, da so v morali prisotni tudi vsi obči momenti prakse, se temeljito spremene metode in celo vprašanja, ki jih obdeluje etična znanost ...

... Vsi ti teoretski etični razcepi (moralne sodbe in stališča od dejanja in od posledic; vrednostnih sodb od spoznanj; moralnega dejanja od obstoječega) so izraziti odrazi dosedanje razcepljenosti človeka in njegove nezadostne moči, da te razcepe obvladuje ...

... Izhajajoč iz pojmovanja, da je vsako moralno dejanje tudi praksa, je možno točneje dojeti odnos nekaterih njegovih sestavin, kot so čustvo in spoznanje ter zamišljanje, odnose "je" in "naj", obstoječega in normativnega. Sledeča analiza, pa tudi analiza vloge mišljenja v morali, bo pokazala, da so nujne sestavine moralnega dejanja in njihovi odnosi v principu enaki kot v vseh drugih posebnih praksah. Obče sestavine morale so sploh iste kot sestavine vsake druge prakse in šele v okviru take obče strukture prakse je možno točneje dojeti posebne njene sestavine, pa tudi vlogo mišljenja.

Etični "kognitivisti" in etični "antikognitivisti" najrazličnejših vrst ne morejo pravilno rekonstruirati odnosov teh sestavin, ker ne izhajajo iz jasnega pojma o strukturi moralnega akta (čeprav nekateri povezujejo moralo s prakso - Nowel-Smith).

Tudi nekateri "prakseološki" antikognitivisti (Smith) ne vidijo, da bi bilo tudi najmanjše moralno dejanje nemogoče brez določenega znanja o dejstvih in zamisli, ki se gradi na tem znanju. Brez spoznanja dejstev bi bil nemožen celo najmanjši **moralni izraz** (ekspresija) ali moralno **stališče**, o katerem govore tisti antikognitivisti in emotivisti, ki ne poudarjajo zveze morale in prakse...

... Pri moraliziranju gre često za nezadostno znanje, kako določeni izrazi moralno učinkujejo, kaj je objektivno-izkustveno človeško dobro v dani situaciji in kakšen je dejansko posameznik, na katerega hočemo delovati. Vsi, ki moralne ekspresije, priporočila in zapovedi razumejo kot neizkustvene in izvenlogične, v resnici moralo pojmujejo implicitno kot moraliziranje. Moralno moč in učinkovanje, ki vedno temelji tudi na drobcih spoznanja - zamenjujejo s tistim, kar se večkrat v samem osrčju morale javlja kot njena nemoč, kot njena dekadenca: moraliziranje.

Bistvo moralnega dejanja pa tudi osiromaši kantovska protiizkustvena in protičustvena etika. Ta se implicitno večkrat naslanja samo na nekakšno neizkustveno, apriorno intuicijo (Kant ne uporablja tega izraza). Za Kantovo teorijo je namreč resnično moralno samo dejanje, ki ga vzpodbuja izključno težnja izvršiti občo dolžnost, ki pa ga niso vzbudila nobena čustva in interesi in ki mu principielno niso mar učinki-posledice na druge ljudi, ampak samo čisti namen vršiti dolžnost.

Po tej poti pridemo, samo z druge strani, do prav takega moraliziranja, kot smo ga omenili. Ker je bistven del moralnega dejanja (moralne prakse) proizvajanje novih vrednot v sočloveku, sploh ne pride do najmanjše enote morale, dokler niso izzvani taki medljudski učinki. Če moralni proces, ki se je resnično začel, zastane pred medljudskimi učinki ali pa se na njih "principielno" ne ozira, smo se znašli zopet v "čistem", nemočnem moraliziranju...

... Če Kant pravi: "Delaj tako, da bodo vsi lahko sprejeli tako pravilo", tedaj implicitno predpostavlja, da je moralno delovanje možno samo z določenimi medljudskimi učinki. **Brez takih "vidnih" učinkov ne bi mogli ljudje prepoznavati nobenega dejanja, ne bi mogli nobeno dejanje primerjati z drugim in ugotavljati, ali je posamezno delovanje tako, da lahko postane obče praktično pravilo.** To nehoteno, implicitno tezo o morali kot učinkovanju na druge ljudi dopolnjujejo še nekatera znana Kantova stališča. Le-ta kažejo še bolj izrazito, da je bistven sestavni del morale medljudski učinek in da brez njega ni moralne prakse. Kant je dal pomemben, nehoten poudarek tudi učinku moralnega akta, ko je dejal, da so moralna dejanja samo tista, ki vsakokratno drugega človeka jemljejo kot cilj, ne samo kot sredstvo. Kljub vsem nasprotnim teoretičnim enostranostim tudi Kantova etika ne more ne implicirati predpostavke, da je morala posebna medljudska praksa. Še en dokaz več, da bistvo morale mora priti posredno do izraza tudi v zelo enostranih, toda inteligentnih etičnih teorijah.

Dosedanja izvajanja so že nakazala, da je neutemeljena absolutna delitev med

"normativno" in "deskriptivno" etiko in kje so vzroki za tak razkol v dosedanji filozofiji; vendar pa to vprašanje zasluži širšo obravnavo.

Vsa dejstva, ki smo jih navedli, so pokazala, da je prav resnična morala tisti medljudski odnos, ki je med najizrazitejšimi pojavi prakse. Kot v vsakem drugem pojavu v praksi, je tudi v resnični morali **vzpostavljena najtesnejša, organska enotnost in celota med dejstvom in normo, med "je" in "naj"**. Kot vsako dejanje prakse, vsebuje tudi vsako moralno dejanje normo. Toda niti normativna etika niti njeni nasprotniki niso uvideli te enostavne zveze med normativnostjo in bitjo v morali in v drugih oblikah prakse.

Na začetku vsega praktičnega delovanja namreč vsaj v osnovnih potezah zavestno določamo, kakšen je naš cilj, kaj "naj" se doseže s tem dejanjem. Ta "cilj", "zamisel", je prav tisto in prav nič bistveno drugega, kar se v deskripciji resnične morale označuje z normo (le da je norma samo obča; toda tudi v individualnem moralnem dejanju je vedno implicirana določena norma).⁶

Uresničevanje zamisli, norme pomeni seveda v vsaki praksi, pa tudi v moralni, res nekaj, kar presega "dana" dejstva. Saj težimo v moralni praksi na pr. uresničiti nov odnos, ki ga še ni in ki šele bo - kot težimo v materialni praksi oblikovati predmet, ki ga še ni in šele bo. Očitno pa je, da taka norma - zamisel v vsaki praksi nemočno pade v vodo, če se ne temelji na določenem spoznanju resničnih dejstev, na relativno točni "deskripciji" danega. Če poskušamo pomagati iz "nesreče" nekomu, ki nas je s prikazovanjem svoje "nesreče" temeljito potegnil, da bi čim več izvlekel iz nas, nismo moralni izvrševalci norme: pomagaj bližnjemu (in daljnemu) v nesreči. Prav nasprotno: nismo bili samo smešni in neučinkoviti, ampak smo se tudi sami nehote pregrešili nad to normo. S svojo naivnostjo - zaradi nezadostnega spoznanja dejstev o moralni situaciji - smo omogočili delno kompromitacijo te norme v očeh drugih ljudi in zmanjšanje zaupanja drugih ljudi v to normo (le-ti mislijo, da bo vsak, kdor pomaga drugim ljudem, izpadel tak naivnež).

Moralne norme (cilje, zamisli, najstva) je torej mogoče uresničevati samo na osnovi spoznanj. Vsako resnično moralno dejanje, tudi najmanjše, **je nujno sinteza "deskripcije" (spoznanja, ugotavljanja obstoječih dejstev o medljudskih odnosih) in "norme" (zavestne težnje k novem odnosu), saj je možno zgraditi resničen, ploden cilj le na spoznanjih dejstvih.**

Toda ta cilj (norma, najstvo) je v primerjavi s svojimi sestavnimi spoznanji vedno nova kvaliteta. Cilj (norma) ni samo spoznanje danega, ampak predvsem zamišljanje nečesa novega, kar še ne obstoji. **Spoznanja danih medljudskih odnosov, ki se vključujejo v zamisel normalnega dejanja, so vedno samo material zamisli o novih odnosih.** Šele v zamisli novega medljudskega odnosa dobe spoznanja obstoječih odnosov višjo moralno kvaliteto in usmerjenost.

Da je morala možna samo kot praksa, kot delovanje, ki je utemeljeno tudi na spoznavanju in zamišljanju, kaže tudi njeno soočenje z različnimi variantami intuicionizma.

Te so ozke in netočne zlasti zaradi teh napačnih pojmovanj: a) ne vidijo zveze izkustveno-diskurzivnega elementa v morali z intuicijo; b) ne vidijo odnosa med posledico in vzrokom v morali ter c) odnosa med občim in posamičnim v moralnem dejanju.

Prva enostranost nastaja, ker absolutno ločijo izkustvo ter diskurzivno mišljenje na eni in intuitivno-zgoščeno dojetje dejstev ter zgoščeno ustvarjanje zamisli na

⁶ Tu seveda niso zajete vse značilnosti norme, saj ona ni samo zamisel; je to in še nekaj več, kot bo pokazano v nadaljevanjih študije.

drugi strani.

V zvezi z etiko bi ta intuicionizem lahko tudi pomenil: v moralnem delovanju sploh ni prisotno izkustvo niti na izkustvu in diskurzivnem mišljenju zgrajena zamisel; moralno dejanje nastaja na neposrednem "uvidu", kaj je dobro in kaj zlo v dani situaciji.

Ta stran intuicionizma zlasti poskuša najti dokazov ob mikro dejanjih, za katera misli, da najbolj govorijo v prid intuicionizmu. Rezonirajo npr. takole: ko vidimo sočloveka v vodi, ne razmišljamo, ampak skočimo, da bi ga rešili; mi samo neposredno vidimo, kaj je treba narediti, nimamo pa o tem diskurzivnega spoznanja in izkustva.

Ta "absolutni" intuicionizem ne vidi, da se v takem aktu sicer res javljajo elementi spoznanja in zamisli v intuicionistični obliki, da pa je le-ta samo relativno različna od razvitega diskurzivnega spoznanja in obenem oslonjena na izkustvo (skupaj z njegovimi diskurzivnimi sestavinami). Ta stran intuicionizma ne vidi, **da se intuicija in diskurzivno mišljenje ter mišljenje vedno najtesneje pogojujejo**. Intuitivno-zgoščeno mišljenje (spoznavanje in zamišljanje) sta veliko bolj pogosta, kot to vedo intuicionisti, tudi v najbolj vsakdanjih zadevah ter v glavah, ki nimajo nobenih pretenzij na posebno genialnost in izjemna odkritja.

Intuicija je namreč samo posebna oblika racionalizacije, "skrajševanja", zgoščevanja in delno spontanosti ljudskega mišljenja in zamišljanja. Ta oblika pride v morali zlasti do izraza, ko si dogodki hitro slede in ko moramo hitro reagirati. Če sem skočil v vodo zavestno, z moralno zamisljivo, da bi izvlekel človeka, so se mi pred tem nujno zgostili približno takile drobci spoznavanja in zamišljanja: "Človek v vodi... , hitro pomagati... , prijeti od zadaj... itd." Analiza teh "telegrafskih" sestavin intuicije kaže, da nobena intuicija ni popolnoma enoten, popolnoma monoliten, en sam in v sebi povsem nerazčlenjen uvid, ampak da je vsaka v sebi nujno sestavljena iz več miselnih delcev.

Res, drobci intuitivnega mišljenja niso razvite sodbe, še manj pa razviti silogistični in podobni sklepi. So pa drobci takih sodb in sklepov očitno v vsaki intuiciji implicirani (npr. v omenjenem slučaju jih lahko dešifriramo takole: če je človek v smrtni nevarnosti, mu moramo dati vso možno pomoč; je v smrtni nevarnosti; moramo mu pomagati na ta in ta način itd.). Očitno je, da intuitivno mišljenje more nastati v zgoščeni in racionalni obliki le zato, ker smo že preje izkustveno spoznali njegove drobce, ker smo npr. vsadili v zavest in spomin, kaj je človek, kakšen odnos mora biti med ljudmi v najtežjih nesrečah, kako je nevarna določena situacija za druge ljudi itd.

Le obstoj takih izkustev, ki so se predhodno (pred pojavom intuitivnega mišljenja) oblikovala tudi v diskurzivni obliki, omogoča, da se ob "nenadnem" medljudskem dogodku sprožijo intuitivno-zavestni drobci in da se bliskovito zgradi določena zamisel. Četudi živali pomagajo druga drugi in to sorazmerno prisebno, njih prisebnost nima take zgoščeno-pojmovne, zavestne in zamišljenske oblike kot pri človeku, zlasti pa se ne naslanja na tako bogato izkustvo. Normalno intuitivno spoznavanje in zamišljanje pri človeku nastaja vedno tudi kot rezultat zelo bogatega in kontinuiranega predhodnega, pojmovno in diskurzivno predelovanega izkustva velikega dela človeštva (kaj je to človek, kakšni morajo biti odnosi človeka do človeka itd.).⁷

Pri intuiciji seveda ne gre samo za aplikacijo preteklega izkustva. V konkretni situaciji moram točno spoznavati tudi trenutna dejstva, da bi moje delovanje imelo prirodo moralnosti. Če sem skočil v vodo povsem slučajno in rešil človeka, misleč da gre za nek drugi predmet, sem bil sicer koristen, vendar moralno povsem "nevtralen".

Z ugotavljanjem intuitivno-zgoščenega spoznanja in zamisli v določenih moralnih aktih ni torej zanikana prisotnost spoznanja in izkustva, ampak je prav nasprotno

⁷ Ne diskurzivno mišljenje, ampak zapletenost človekovih odnosov je vzrok, da se posamezniki često ne znajdejo v zamotanih situacijah.

potrjena, samo da v posebni obliki.

Druga inačica intuicionizma meni, da je moralnost določenih dejanj očitna že s samim vpogledom v sama ta dejanja "kot taka", ločena od vseh njegovih posledic. V sami tej tezi je pravzaprav že *contradictio in adjecto*, ker dejanja "kot taka" že vključujejo v svojo bistveno vsebino tudi svoje učinke, proizvode - sicer niso dejanja. Moralno dejanje A-ja pa seveda vključuje v svojo najintimnejšo vsebino tudi učinke na druge ljudi.

Zahteva, da se v moralnem delovanju "ne gleda na posledice", ni brez smisla. V določenih pogledih je celo tako utemeljena, da jo razume veliko število ljudi. Res je, da namreč moralno delovanje stalno zahteva diferenciacijo številnih možnih posledic vsakega dejanja, zahteva izvajanje moralnega akta, kljub temu da so nekatere posledice vsakega akta neugodne za njegove izvajalce. Tudi vsak najmanjši in "najmanj nevaren" akt morale zahteva - ker je vsak praktično delovanje - določen napor nosilca tega delovanja, saj vsako delovanje troši določeno energijo, mobilizacijo te energije pa čuti človek kot neprijetnost. Ker tudi vsak "nedolžen" atomarni akt predstavlja izgubo določene višje oblike energije, je vsak akt za njegovega nosilca določena izguba (kar ne pomeni, da je vedno pretežno izguba in izguba v vsaki smeri: nosilec moralnega akta lahko z njim več pridobi kot izgubi).

Številna moralna dejanja - zlasti pomembnejša - pa ne pomenijo samo tako "majhne" zgube energije nosilcev teh dejanj, ampak jih spremljajo - tudi če so v celoti pretežno humanistično plodna - večkrat drugačne in vsem ljudem znane izgube. Če nastopamo proti krivici kakršnekoli oblike (nasproti narodu, družbeni skupini, posamezniku), se bodo seveda na nas zrušile tudi represije tistih, ki krivico delajo. Če se borimo za svobodo potlačenih proti skrajnemu nasilju, če rešujemo na smrt ogroženega - tvegamo večkrat življenje.

Pomembno pa je: v precejšnjem številu takih situacij tudi ljudje, ki niso teoretski intuicionisti, menijo, da je taka dejanja nujno izvršiti brez ozira na omenjene posledice. **Relativna in zavestna nepogojnost moralnih dejanj je torej nujno implicirana v vsakem moralnem delovanju.** Gre le za to, da delujemo brez ozira na nekatere posledice, ne pa v smislu ravnodušnosti do vseh posledic.

Pri moralni izbiri med različnimi posledicami je posledičnost celo odločilna. Gre za to, da je generično moralno dejanje tisto, ki se odloča z ozirom na večjo humanistično korist in proti manjšim izgubam.

Toda to nepogojnost stališče je v delu intuicionizma absolutizirano v takih mejah, da ne vnaša samo zmede v etično teorijo, ampak da jo vnese tudi v praktično življenje ljudi, če bi bil tak intuicionizem osrednje vodilo moralnosti. Neprecizna, nediferencirana in absolutizirana zahteva po zaničevanju posledic ne vzpodbuja vedno moralnosti, ampak objektivno lahko zapelje tudi v globoko nemoralnost. Njene tragične žrtve po pravilu niso teoretiki intuicionizma, ki sede v delovnih kabinetih, ampak potencialno najboljši posamezniki, ki so večkrat bolj praktični kot teoretični pristaši brezpogojnosti (iskreni mladi ljudje, fanatični družbeni borci in ustvarjalci). Le-ti postanejo tragične žrtve teorije brezpogojnosti, kadar učinkujejo globoko nemoralno, čeprav so prepričani, da delujejo moralno in pri tem večkrat še sami mnogo izgube.

To niso nemoralneži v običajnem smislu, ki zavestno zavržejo moralno in človeško za drobne, umazane koristi ali za zločinske oblastniške projekte.

Ta tragična moralizatorska nemoralnost pristašev brezpogojnosti nastaja večkrat zaradi slepe vere v nedoločene, neprecizne ali absolutizirane parole: koristi bližnjemu, brani domovino in potlačene brez ozira na posledice (ali celo: ne glede na vse posledice). Dolgotrajno izkustvo pa se taki principiilni slepoti utemeljeno upira. Mnogi

umni ljudje - tudi če niso prav nič oportunistično razpoloženi ali ozko zainteresirani - ne cenijo kot moralnega tako "reševanje" bližnjega in domovine, ki tudi ob najvestnejši in najsmelejši presoji jasno pokaže: v dani situaciji je skoraj popolnoma gotovo, da bo akter moralnega dejanja sam izgubil vse, pri tem pa ne bo proizvedel prav nič medčloveško plodnega.

To "plodnost" je razumevati v zelo kompleksnem smislu in nikakor kot opravičilo za oportunistem, ki se izgovarja vedno na "nemožnosti". Nekdo lahko z izgubo življenja vdahne pogum omahujoči večini, čeprav ni sam zadal večjega fizičnega udarca nasprotniku, in njegova junaška smrt je plodna, četudi vojaško še ni prizadela nasprotnika. Toda možna je taka neplodna in fanatična smrt, ki nima nobenega medljudskega učinka.

Podzveti zavestno akcijo, ki ima samo negativne posledice in je brez pozitivnih humanističnih posledic, je globoko nemoralno in nečloveško, četudi je nosilec te akcije sam pri tem največ izgubil in je subjektivno "nameraval" narediti dobro.

2. Prakseološka specifičnost in izjemnost zamisli nasproti spoznanju in nasproti objektivni stvarnosti⁸

Teza, da so misli "odsev objektivne stvarnosti", je točna samo v gnozeološkem smislu (kadar trdijo, da misli adekvatno ustrezajo stvarnosti). Kot pa vemo, so misli tudi eden materialnih procesov, ki ni samo pasivni odsev, ampak misli tudi s svoje strani aktivno delujejo na druge procese in stvari (seveda ne direktno, temveč s pomočjo dela, s posredovanjem telesnih človeških organov in njihovih podaljškov - s pomočjo proizvodnih sredstev) ...

... Resničnost misli, ki so **izhodišče delovnega procesa**,* ni več samo "odsevanje" zunanje stvarnosti, ampak je predvsem točno **predvidevanje prihodnjega predmeta-proizvoda**, je predvidevanje, kako je treba elemente zunanjega sveta kombinirati, povezati in postaviti enega proti drugemu, da bi bili učinkovito združeni, ločeni itd. v skladu z zamisljo. Se pravi: namesto relativno pravilne ali nepravilne misli-odseva, ki se pojavlja v procesu spoznanja, ima misel v procesu ustvarjanja naravo pravilne ali nepravilne **zamisli** (koncepta, ideala, plana, cilja, smotra in podobno) ...

... Na drugi strani pa je misel-odsev nujna predpostavka učinkovite in uspešne zamisli: človek mora relativno točno poznati elemente, ki se bodo spojili v proizvod (na primer surovine in energija), sredstva, s katerimi bo to izvedel, pa tudi samega sebe, da bi bila njegova zamisel proizvoda točna.

Rezultat dela - proizvod po pravilu vsaj v bistvenih potezah in delno ustreza zamisli (čeprav se seveda pojavljajo tudi netočne in neuresničljive zamisli). Kadar je zamisel vsaj relativno točna in uresničljiva, vladajo med njo in proizvodom specifični odnosi. Med temi odnosi bomo omenili samo tiste, ki so bližje povezani s problemom istovetnosti in različnosti: 1) **zamisel je časovno pred proizvodom**, čeprav je on zunanji predmet, medtem ko je misel-odsev časovno vedno za predmetom spoznanja; 2) medtem ko misel-odsev ustreza predmetu mišljenja, je pri zamisli prav obrato: **proizvod kot specifični zunanji predmet mora ustrezati zamisli**; 3) **zamisel je izhodišče in kompas** posebnega materialnega gibanja, ki ga imenujemo človeška proizvodnja, medtem ko je v procesu spoznanja koncem koncev izhodišče zunanji predmet ...

⁸ Vsi teksti v tej točki so dobesedne navedbe iz doktorske teze "Problem istovetnosti i razlike v Hegelovoj idealističkoj filozofiji i u klasičnom marksizmu", pisane 1956-1958, str. 609-613.

* Vse povdarjeno naknadno.

... Medtem ko v procesu proizvodnje ostaja zamisel relativno konstantna-istovetna, pa se v **procesu proizvodnje zunanji "material" začne spreminjati v skladu s tem, kako ga zamisel s pomočjo dela organizira**, drugače razporeja, povezuje, deli in ustvarja nove celote. Kolikor bolj je zamisel točna, toliko manj se spreminja in toliko bolj ostaja istovetna vse od trenutka, ko je nastala, pa do trenutka, ko se je utelesila v proizvodu. Ko se zamisel uteleša v proizvodu, se s predmetom vse bolj združuje v eno in vse bolj preneha biti miselne narave. V toku proizvodnje rezultat delovanja zamisli, ki ga prinaša delo, postaja vse bolj integralni del proizvoda (podobno so njegovi integralni deli tudi rezultati telesne ali umetne energije, uporabljeni v proizvodnji tega predmeta). Zamisel, utelešena v predmetu, obstoji, tudi ko se loči od ustvarjalca te zamisli in predmeta ...

... Potem, ko "preide" v proizvod, zamisel kot ena od bistvenih sestavin proizvoda ne pripada samo čistim mislim (pojmovanim samo kot točni in ustrezni odsevi objektivne stvarnosti). Zato **zamisel ni samo predmet logike-gnozeologije in je tudi ne moremo brez ostanka vključiti v objektivno stvarnost**, zunanjo mišljenju (saj je zamisel zrasla iz mišljenja-spoznanja).

Zamisel je pomembni člen, ki najtesneje povezuje misel in objektivno stvarnost in ki jo oblikuje proizvajalna dejavnost.

Dejstvo, da obstoje in da se morejo realizirati pravilne in relativno istovetne zamisli, dokazuje, da je **ta misel relativno samostojna, saj se v relaciji zamisel-stvarnost mora zadnja prilagoditi zamisli**.

To dejstvo nadalje dokazuje, da je notranja istovetnost in različnost mišljenja taka posebna pojavna oblika splošne istovetnosti in različnosti, ki se ne identificira z drugimi pojmovnimi oblikami teh momentov (saj zamisel lahko tako spreminja njihovo istovetnost, da pa pri tem zamisel vendar ostaja relativno istovetna).

Na ta način predstavlja relativno istovetna zamisel specifičen prehod in specifično zvezo med relativno istovetnostjo misli in relativno istovetnostjo predmeta-proizvoda kot dveh razlikovanih in povezanih momentov.

Naknadna pripomba: Zaradi 30 letnega lažno-črnega barvanja moje ontologije moram omeniti, da je prav ona dokazala: v brezkončnem svetu izven človeškega subjekta so brezkončne možnosti človeške svobode in ustvarjanja, ker nobena od naštetih svetovnih zakonitosti ni nadrejeni svetovni absolut, ampak so vse "enakopravno" dopolnjujoče med seboj in ker brezkončno mrežo teh zakonitosti človek lahko aktivno oblikuje in prerašča (transcendira). Tudi svetovna "materija" ni noben absolutni ali "višji" svetovni zakon, ni nobena "višja" snov, ampak je "materija" samo eden od naštetih "enakopravnih" najsplošnejših zakonitih momentov svetovne strukture. "Materija" je samo objektivna istovetnost vseh pojavov sveta in je kot taka tudi sama odvisna od vseh drugih svetovnih zakonov: od različnosti, od spremenljivosti, od strukture obče-posamično itd. itd. Zato "materialnost" človeškega dela niti od daleč ne pomeni, da ne bi bilo delo podrejeno materiji (npr. živalskim instinktom), ampak da je delo (in zamisel) aktivni preoblikovalec identitete med človekom in svetom (začetek take koncepcije "materije" je že v moji najzgodnejši študiji iz leta 1951 **Metafizika u dijalektičkom odelu**, časopis Mladost, maj-junij 1951, str. 407-413; razčlenjena pa je ta moja koncepcija že v knjigi Dialektika človeka, misli in sveta, Ljubljana 1967, str. 178-183.

Ali je mogoče vplivati na preteklost

SVETLANA KNJAZEV ADAMOVIĆ

Obstaja vrsta takoimenovanih zdravorazumskih, intuitivnih prepričanj, ki se nam zdijo neoporečna in neovrgljiva ter se jih vztrajno oklepamo, kot da bi nam bila prirojena. To so na primer, da je neodvisno obstajal pred nami in da bo obstajal za nami zunanji svet predmetov in živih bitij, všteti tudi druge ljudi; da mi s temi drugimi ljudmi, ki imajo zavest in samozavest, lahko komuniciramo; da je resnica nekaj, kar ni odvisno samo od nas; da obstajajo vzročne povezave v katere "vsokočimo" s svojim delovanjem ter izzovemo neke realne spremembe ipd.

Filozofi so zavzeli do takšnih stališč različna mnenja. Nekateri so jih preprosto sprejeli in se sklicevali nanje, kot da bi bila nekaj samoumevnega (a žal nedokazljivega); spremljala jih je pripomba, da so nekritični in da ne presegajo ravni zdravega razuma. Drugi so jim bolj ali manj radikalno oporekali, s čimer je njihova zgodba postala ekscentrična, neprepričljiva ter celo nerazumljiva. Posamezniki so si prizadevali, da bi jih kritično preizkusili, da bi našli njihove razloge in izvore ter da bi jih morebiti korigirali, sprva v tistih primerih, ko njihove posledice prihajajo v medsebojno nasprotje ali nasprotje z nekaterimi drugimi prepričanji, ki morda niso tako trdno vkoreninjena, vendar pa imajo dobre razloge sebi v prid.

Brez dvoma uvrščamo v takšno "trdno jedro" naših prepričanj tudi prepričanje, da na preteklost ni mogoče vplivati z ničemer, kar pripada sedanjosti ali prihodnosti, tj. z ničemer, kar se dogaja v nekem trenutku T_2 , ki se zgodi pozneje od trenutka T_1 , v katerem se je preteklost, o kateri je govor, zgodila. Ker bomo izraz: T_2 pozneje od T_1 pogosto uporabljali v besedilu, bomo zanj uvedli okrajšavo $T_2 K T_1$.

Vendar lahko v novejši filozofski literaturi najdemo tekste takoimenovanih anti-realistov, ki skušajo na različne načine postaviti pod vprašaj prepričanje o nespremenljivosti preteklosti. Na mednarodnem prizorišču je razpravo o tej temi med prvimi sprožil M. Dummett s serijo člankov v obdobju 1954-1969 (pozneje zbranih v knjigi *Truth and Other Enigmas*, London, 1978), med temi pa je največ komentarjev izzval *Bringing about the Past* (Philosophical Review, juli 1964); na nekdanjem našem (jugoslovanskem) - Marko Uršič s knjigo *Matrice Logosa* (Ljubljana 1987).

Že moramo takoj poudariti, da to prepričanje temelji na dveh prav tako "očitnih" domnevah: /1/ da je čas "usmerjen", tj. da v vrsti časovnih intervalov $P_1 \dots P_n$ lahko za katerikoli P_i ugotovimo, ali se pojavi v zaporedju P_{i-1}, P_i, P_{i+1} ali v obratnem zaporedju P_{i+1}, P_i, P_{i-1} ter da je ta vrstni red nespremenljiv (tj. pretok časa je ireverzibilen); in /2/ da mora biti vzrok časovno pred svojo posledico (ali vsaj sočasen, hkraten z njo) in da je zaradi tega "povzročanje za nazaj" nemogoče. To zadnje prepričanje so nekateri teoretiki (kot tudi že omenjeni Dummett) povezali z dejstvom, da smo ustvarjalna bitja in ne samo pasivno-kontemplativna ter da pojem vzroka opiramo prav na fenomenološkem dojetanju lastne ustvarjalnosti.

V sodobni literaturi obstajajo zelo zanimive razprave o naravi teh dveh pogledov: ali sta analitična (odvisna od definiranja pojma "čas" in "vzrok"), sintetična a priori (morebiti izpeljana iz nujnih lastnosti našega fenomenološkega polja) in ali sta pogojena

z naravo sveta, v katerem živimo. V zadnjem primeru bi časovna predhodnost vzroka pred posledico bila empirični zakon, ki ne bi nujno veljal v vseh možnih svetovih, ter bi predvidevanje o "povzročanju za nazaj", s tem pa tudi možnost vplivanja na preteklost bila logično nenasprotujoča in morebiti v nekem možnem svetu realizirana.

V tem tekstu se ne nameravam ukvarjati s temi - sicer zelo zanimivimi - vprašanji. Prizadevala si bom analizirati dve vprašanji: ali lahko spremeni preteklost Bog in na kakšen način ter če to lahko naredijo ljudje.

Ali lahko Bog spremeni preteklost?

Da bi pokazal, kako niti "zdravorazumske intuicije", ki se nanašajo na možnost spremembe preteklosti, niso povsem enosmerne in koherentne, M. Dummett med drugim navaja tudi primer t.i. retroaktivne molitve, ki se nam zdi povsem upravičena in naravna, predpostavlja pa možnost spreminjanja preteklosti.

Prvi primer: oče, katerega sin je odpotoval z ladjo, je slišal na radiu novico, da se je ladja potopila in da se je nekaj potnikov utopilo, ostali so pogrešani in rešeni; ker je vernik, se oče obrača k Bogu z iskreno molitvijo, da stori, da bi bil njegov sin med preživelimi; torej prosi Boga, da v času T₂ (čas molitve) stori, da so se v času T₁ (čas potopitve ladje) dogodki odigrali na določen način, verjame v možnost spremembe preteklosti (glede na to, da je T₂ K T₁).

V nadaljevanju M. Dummett navaja, da imajo judovski teologi takšno "retroaktivno molitev" za blasfemijo, ker se z njo namenja Bogu prošnja, ki je ali brezpredmetna (če je sin v preteklosti že preživel brodolom) ali jo je nemogoče uslišati (če se je sin v preteklosti utopil), od Boga pa se ne sme zahtevati, da stori nemogoče. Ta židovska interpretacija "retroaktivne molitve" pravzaprav sloni na treh domnevah: 1/ da tudi Bog ne more storiti nemogočega, da tudi Njega omejujejo neki zakoni (verjetno samo logični); 2/ da je "povzročanje za nazaj" - logično nasprotujoče in 3/ da sta čas in njegov tek identična za Boga in ljudi.

Tomaž Akvinski je zavrgel tretjo domnevo s svojo znano sliko, češ da je čas za ljudi kot pot, po kateri se vzpenjajo na vrh hriba in ga ne morejo videti v celoti; del prehojene poti je preteklost, tisti del, na katerem so, je sedanost, del poti pred njimi pa je prihodnost. Zdi se, kot da je Bog na vrhu hriba in simultano vidi vse dele poti, pozna preteklost, sedanost in prihodnost. Ker Bog vidi očeta, kako moli za rešitev sina v T₂ in bi rad uslišal njegovo molitev, On že v T₁ reši njegovega sina, ureja dogajanje, tako da ustreza Njegovi volji, ki se ujema z očetovo molitvijo, ki se bo zgodila v času T₂. To bi bilo analogno situaciji, v kateri človeke reče: "Ker se bom jutri zgodaj zbudil, grem takoj spat."

Ta zapeljivo preprosta interpretacija ima svojo Ahilovo peto: gre za enega številnih primerov, v katerih se izraža logično nasprotje med Božjo vsevednostjo in človekovo svobodo. Če Bog ve, kaj se bo zgodilo, potem človek *mora* storiti tisto, kar predvideva Bog, da bo storil (oče mu *mora* nameniti molitev, da bi rešil sina); če je res tako, potem človek ni svoboden v svojih odločitvah in zato tudi ni odgovoren niti za svojo rešitev niti za svoj propad v grehu, kar postavi pod vprašaj pravičnost nagrajevanja ali kaznovanja na onem svetu.

Eden izmed načinov, kako pridemo iz te nekoherentnosti, je omejevanje pojma "znanje", ki omogoča, da tisti del prihodnosti, ki je odvisna od naše svobodne volje, ne obravnavamo kot možno vsebino kogaršnjekoli (pa tudi Božje) vednosti. Po tej interpretaciji Bog ve vse, kar se lahko ve, vendar tudi On ne more vedeti tistega, kar se ne more *vedeti* (ker bi to bilo protislovno), to so bodoče človekove odločitve in vse tisto, kar izhaja iz njih.

Če to postavimo v kontekst našega primera "retroaktivne molitve", bi pomenilo, da Bog v času T_1 (brodolom) ne more vedeti, kaj bo oče v času T_2 (ko zve za brodolom) storil; ali bo molil za sinovo rešitev, ali bo ponižno zašepetal: "Naj bo živ ali mrtev, samo da se zgodi Tvoja volja", ali bo obupan že zaradi same možnosti, da je tudi sin med utopljenici, imel kakšne bogokletne misli. Ali lahko Bog v takšni situaciji usliši "retroaktivno molitev", če in ko bi bila zmoljena?

Tisti, ki prepričanje o nezmožnosti "povzročanja za nazaj" obravnavajo kot analitično, bodo na to vprašanje odgovorili negativno - kot judovski teologi -; tisti, ki menijo, da je to prepričanje sintetične narave in je odvisno od narave sveta, v katerem živimo, bodo odgovorili nanj pozitivno, ker menijo, da za Boga "povzročanje za nazaj" ni nemogoče.

Na koncu tega dela razprave bomo usmerili pozornost na aspekt, ki lahko usmeri novo luč na vprašanje o "naravnosti" t.i. retroaktivne molitve. Pravzaprav se zdi, da intuitivna sprejemljivost "retroaktivne molitve" sloni na *neznanju*. Zdi se nam "naravno", da v času T_2 oče moli za rešitev svojega sina v času T_1 (T_2 K T_1) samo pod pogojem, da on, tj. oče, *ne ve zanesljivo*, če je sin še živ ali mrtev. Če bi nesrečni oče zanesljivo vedel, da je sin mrtev (če bi videl pred seboj sinovo truplo), molitev ne bi bila intuitivno sprejemljiva, če bi zvenela: "Bog, stori, da *ni bil* in da *ni* mrtev." Edina oblika, ki bi jo očetova molitev v opisani situaciji lahko imela, bi bila: "Bog, prosim Te, obudi ga od mrtvih, povzdigni ga" (to pomeni, da naj ne bi bil v prihodnosti mrtev). Tu se ne bi srečali z "retroaktivno molitvijo", tj. molitev, da bi Bog spremenil nekaj, kar se je zgodilo v preteklosti (namreč v T_1 , ko je prišlo do smrti), ampak molitev, da bi Bog storil nekaj (obudi od mrtvih, povzdigne otroka) *zdaj* ali v nekem bližnjem trenutku v *prihodnosti*.

Če bi Bog uslišal to molitev, mu ne bi bilo treba spreminjati preteklosti; On bi preprosto v nekem času T_3 prekinil vzročno zaporedje, ki je prek preteklosti vodilo do sinove smrti v T_1 in očetove vednosti o smrti in njegove molitve v T_2 , uničil bi posledice tega vzročnega zaporedja in vzpostavil nov vzročni niz nadaljnega življenja. Pri tem bi Bog lahko ali uničil samo nekatere (fiziološke) posledice dogajanja v T_1 in pustil nekatere druge (očetovo zavest in vednost drugih prič, da je bil otrok mrtev in da je ponovno vstal, doživel vstajenje), ali pa bi lahko uničil tudi spomin na smrt in ponovno obuditev na način, "kot da" spremeni samo preteklost. Zадnje lahko doseže na dva načina: ali tako, da bi pri vseh pričah sinove smrti in vstajenja nastopila amnezija v razmerju na kritično obdobje, ali da bi se pri njih pojavila "kot spomini", tj. napačne slike spominov o dogodkih v času od T_1 do T_3 (od smrti do vstajenja).¹

Zdaj se lahko vprašamo: zakaj sploh rečemo, da gre v primeru uničenja ali spremembe ne samo materialnih posledic, ampak tudi spomina na smrt in vstajenje za to "kot, da" je preteklost spremenjena, nismo pa nagnjeni, da bi trdili, da je preteklost spremenjena? Ali obstaja in v čem je razlika med tema dvema opisoma hipotetične situacije "pozabe preteklosti" ali "napačnih spominov"? Zdi se, da s tem vprašanjem pridemo do bistva ločevanja realistov od antirealistov pri razmerju do samega pojma "*obstoja preteklosti*" (tj. njenega ontološkega statusa).

Realist bo trdil, da ne glede na vse ostalo, razlika med tema dvema opisoma obstaja: kljub temu da nekdo ve ali ne ve, da so posledice nekega dogodka iz preteklosti uničene ali spremenjene ali pa jih ni, je preteklost takšna, kakršna je bila, in tega ni mogoče spremeniti.

Kot sama razumem to stališče, bi bil zmeren antirealist nagnjen k nasprotni trditvi:

¹ To so vse samo logične možnosti; zadnja ("napačni spomini") je nezdržljiva z naravo bogov, ker bi se v tem primeru Bog pojavil v vlogi sleparja.

uničevanje posledic nekega dogodka iz preteklosti je zanj identično uničevanju samega dogodka, torej gre za spremembo preteklosti.

V razmerju do situacije, ki jo obravnavamo, menim, da bi se morala oba strinjati, da obstaja razlika med tistima dvema opisoma preprosto zato, ker tudi Bog ne more odstraniti *vseh* posledic zaporedja dogajanja: otrokovo smrt - očetovo molitev za vstajenje, obuditev od mrtvih - vstajenje, obuditev od mrtvih; namreč, Bog ne more storiti nečesa, da On sam ne bi vedel, da se je to tako razpletlo (ker bi bilo v nasprotju z Njegovo vsevednostjo), Njegova vednost o tem pa je ena od *posledic* tega, da se je vse skupaj tako odigralo, ne glede na to, koliko je Njegova volja vzrok vstajenja.

Če torej predvidevamo, da obstaja absolutna Božja zavest, je smiselno - v napisanem in vseh podobnih primerih - ločevati med spremembami preteklosti in "kot, da" spremembam, ki jih lahko opišemo kot spremembe "slik preteklosti iz T_1 ", ki so povzročene z nekaterimi dogodki v intervalu $T_2 - T_n$ ($T_2 - T_n$ K T_1).

Ali lahko ljudje spreminjajo preteklost?

Sedaj pogledjmo, če v naši razpravi o človeških dejanjih najdemo kontekst, v katerem eksplicitna ali implicitna domneva o možnosti "vplivanja na preteklost" ne dobi kontraintuitivne podobe?

Prvi "kandidati" za to so konteksti, v katerih govorimo o ustreznem vedenju; v teološki razlagi človeškega vedenja se pogosto uporabljajo izrazi, kot so "želeno bodoče stanje izziva vedenje, ki je prilagojeno njegovi uresničitvi" ipd. Toda sklicevanje na "determinacijo iz prihodnosti" se v teh kontekstih lahko spozna kot zapeljiva metafora: prihodnje stanje stvari, k uresničenju katerih stremimo, niti ne obstaja, niti ne moremo biti prepričani, da bo kadarkoli obstajalo. Kar determinira *sedanje* vedenje tistega, ki teži k uresničenju bodočega stanja, je zamisel tega stanja in njegova težnja (odločitev, želja ipd.), da se to stanje udejanji. Ta zamisel in težnja obstajata v *sedanjosti*, ob tem seveda ne bom zahajala v vprašanje, kako takšne zamisli in težnje nastanejo.

V že uporabljenem primeru: "Glede na to, da bom jutri zgodaj vstal, grem že takoj spat", bi bilo skrajno kontraintuitivno, če bi rekli, da je jutrišnje zgodnje vstajanje (ki se morda tudi ne bo zgodilo, če bo človek "zaspal") povzročilo današnji zgodnji spanec.

Drugi tip kontekstov, ki naj bi implicitno razumeli možnost vpliva na preteklost, so tisti, katerih dejanska vrednost izpovedi o stanju stvari v času T_1 spreminja v odvisnosti od dogajanj v času T_2 (T_2 K T_1). Na primer veljavnost izjave: "Najmlajši otrok v družini N. N. je rojen 25. julija 1988" - ki je po predvidevanjih ustrezna leta 1988 - lahko pa je že naslednje leto netočna, saj lahko isti par dobi še enega otroka. Toda ali lahko sklepamo, da če dogodek iz časa T_2 (T_2 K T_1) spreminja veljavnostno vrednost izjave o stanju v času T_1 , že avtomatično spreminja tudi stanje stvari v T_1 ?

R. Swinbourne² je ponudil analizo tistih izjav, ki vsebujejo "skrito referenco do prihodnosti", zato se tudi vzroki za njihovo veljavnost vsaj delno najdejo v prihodnosti. Skladno z njegovim predlogom, izjava: "Najmlajši otrok družine N. N. je rojen 25. julija 1988.", bi bila ekvivalentna konjunkciji dveh izjav: "Družini N. N. se je rodil otrok 25. julija 1988." in "Družina N. N. nima mlajšega otroka od tega." Stanje stvari, na katere referira prva od izjav, je časovno omejeno in njegova veljavnost se ne more spremeniti s kakršnimi koli poznejšimi dogodki. Druga izjava pa ni časovno omejena, zato se njena referenca nahaja delno v prihodnosti (v razmerju do leta 1988) in se njena točnost lahko spremeni z nadaljnjimi dogodki, s tem pa se spreminja tudi resnična vrednost celotne konjunkcije, oziroma začetne izjave, ki ji je ekvivalentna.

² R. Swinbourne, *Space and Time*, Macmillan, London 1968.

Pogledati bi morali, če je ta model ustrezen tudi v zapletenejših primerih, česar pa sedaj ne bom storila.

Tretja vrsta situacije, ki nas spravlja v dvome pri možnosti vplivanja na preteklost, so rekonstrukcije zgodovinskih dogodkov. Tako se lahko vprašamo, če je bila Kosovska bitka poraz ali zmaga srbske vojske? Zakaj so glasniki - tisti, ki je prinesel novico bosanskemu kralju, in tisti, ki je prispel do Pariza - razglašali krščansko zmago? Ali zato, ker niso poznali vseh relevantnih okoliščin; na primer, vedeli so za umor Murata, niso pa vedeli za umor kneza Lazarja? Ali morda zato, ker je bil izid bitke nejasen in so ga interpretirali skladno s svojimi željami in željami tistih, katerih glasniki so bili? Ali zato, ker se je šele *pozneje izkazalo*, da je prišlo do poraza in ne zmage? Če bi bila struktura okoliščin *po* Kosovski bitki drugačna, - da bi npr. v turškem taboru prišlo do boja za nasledstvo ubitega Murata in Bajazit ne bi uspel brez večjih pretresov zasesti njegovega mesta ter da bi se v srbskem taboru med preživelimi velikaši našel kdo, ki bi takoj zasedel mesto ubitega kneza Lazarja in bi zbral nove oborožene sile ter potisnil turško vojsko - mar ne bi bila Kosovska bitka še ena v nizu zmag nad turško vojsko? Zdi se, da je narava nekega zgodovinskega dogodka odvisna od "položaja" tega dogodka v nizu tistih, ki so predhodni, vendar nič manj tudi od tistih, ki so se zgodili *po* njem, ker se pravzaprav v teh zadnjih odkrivajo posledice, s tem pa tudi njegov pomen in pomembnost. Vendar če je vse to točno, mar ne moremo sklepati, da dogodki v času T_2 vplivajo na stanje reči v T_1 ($T_2 \text{ K } T_1$).

Podobno situacijo imamo tudi glede na poznejše interpretacije nekega zgodovinskega dogodka, ker moramo uvrščati med njegove posledice ne samo "materialne", ampak tudi tiste, ki zadevajo stanje zavesti (spomin, emocije itd.), ki so izzvane z njim in lahko pozneje izzovejo nove posledice, "materialne" ali "nematerialne" (meje med tema dvema vrstama posledic je težko določiti na dosleden način, ne pa na konvencionalen). Ali niso prav različne interpretacije Kosovske bitke igrale veliko (in ne prav vedno pozitivno) vlogo v poznejšem poteku srbske zgodovine?

Verjetno bi realist ob vseh teh primerih odvrnil: nedvomno poznejši dogodki (tudi poznejše interpretacije, ki so tudi nekakšni dogodki) lahko vplivajo na "sliko preteklosti" in ta je lahko spremenjena, vendar ni mogoče vplivati na samo preteklost.

Antirealist bi odvrnil: kaj pa je ta "preteklost sama", ko enkrat mine s tekom časa, kaj je ona *sedaj* zunaj, nad ali poleg množice posledic (sem uvrščamo tudi spomine), ki jih je pustila za seboj v časovnih intervalih, poznejših od nje? Vsekakor so te posledice lahko različnih vrst - "materialne" in "nematerialne"; nekaterih se ljudje lahko zavedajo, druge pa jim lahko ostanejo povsem neznane, kar ne pomeni, da ne bodo učinkovite (kot tudi dogodki iz zgodnjega otroštva - ali celo prenatalni - niso ohranjeni v spominu osebe, ki je nosilka teh doživetij, pa vendar učinkujejo kot faktorji oblikovanja psihe in vedenja te osebe, po mnenju nekaterih psihologov celo kot odločilni dejavniki). Če obstaja moč, da se te posledice razveljavijo ali spremenijo - mar ni na ta način spremenjena tudi sama preteklost?

Realist bo na to vprašanje odgovoril negativno, antirealist pa se bo nagibal k pozitivnemu odgovoru. Naše intuicije so v velikem številu primerov na strani realista. Zakaj? Po mojem mnenju zato, ker ljudje nismo vsevedni - ne vemo za vse posledice - niti vsemogočni, da bi vse posledice nekega stanja reči iz preteklosti razveljavili ali spremenili. Sicer pa smo videli, da tega pod določenimi pogoji ne zmore niti Bog. Realistično vztrajanje na ločevanju med "preteklostjo samo" in "sliko o preteklosti" lahko prevedemo tudi v govorico antirealista: kolikorkoli se trudimo, ne moremo biti prepričani, da so vse posledice določenega stanja stvari v preteklosti spremenjene ali razveljavljene; vedno se lahko zgodi, da je kakšna posledica ostala in je preteklost sama prek nje (kakršna je bila) prisotna v sedanosti kot vzrok te posledice in da bo ostala

prisotna tudi v prihodnje; naše "slike preteklosti" so parcialne, so zavest o nekih posledicah ob nepoznavanju ali zanemarjanju nekih drugih posledic, zato so lahko medsebojno različne.

Kljub temu lahko skonstruiramo primer, v katerem so vse, ali vsaj vse zamišljene relevantne posledice razveljavljene: oseba A vzame nek predmet, ki pripada osebi B, z namenom, da bi si ga prilastila; ker se je hitro premislila, vrača ta predmet na prejšnje mesto; medtem *nihče*, niti oseba B, niti kdorkoli drug ni opazil, da predmet ni bil na svojem mestu; oseba A ni *nikomur* sporočila, da je vzela ta predmet in ga vrnila; oseba A po tem dogodku kmalu umre. Ali po smrti osebe A lahko rečemo, da je šlo za krajo? Vsekakor, če zanemarimo vprašanje: ali bi lahko kdorkoli po smrti osebe A vedel, kaj se je zgodilo, in postavil prejšnje vprašanje, ker ta primer uporabljamo le kot miselni eksperiment.

Realist bo rekel, da je šlo za krajo, antirealist pa bo to zanikal. Priznati moram, da se v tem primeru bolj nagibam k antirealistu, morda zato, ker sem agnostik in se ne morem sklicevati na Boga, v čigar vsevednosti in vsezapomnljivosti naj bi ostala vsaj ena posledica teh dogodkov.³

Glede na to, da so takšni, relativno "čisti" primeri redki in zato zanemarljivi, skušajmo najti rešitev, ki bi morda zadovoljila realiste in antirealiste, ter rešiti našo skupno težavo! Analogno Searlovmu ločevanju "surovih" in "institucionalnih" dejstev⁴, bomo uvedli distinkcijo med "surovimi" in "smiselnimi" (v primeru rekonstrukcije zgodovinskih dogodkov "zgodovinskih") dejstvi in zato bomo rešitev našega problema opredelili na naslednji način: "surova" dejstva iz časa T_1 se ne morejo spremeniti z nikakršnim posredovanjem v času T_2 ($T_2 \neq T_1$), vsaj ne v svetu, v katerem živim, vendar se s poznejšim posredovanjem lahko spremenijo "smiselna" ("zgodovinska") dejstva ali z razveljavitvijo ali s spreminjanjem posledic, ki bi (brez tega posredovanja) nastale iz surovih dejstev, ki so se zgodila v času T_1 , ali kako drugače.

"Surovo" dejstvo je, da je bil predmet na kraju M_1 v času T_1 , na kraju M_2 v času T_2 itd., dokler se ni znašel na kraju M_1 v času T_n . Ali se je zgodila kraja ali ne, to vprašanje pa zadeva "smiselna" in ne "surova" dejstva. Podobno temu - nikakršno poznejše posredovanje ne more spremeniti "surovih" dejstev, ki sestavljajo Kosovsko bitko (ubijanje in zadajanje ran posameznikom, premiki posameznih skupin borcev na obeh straneh itd.). Kakšna "zgodovinska" dejstva izhajajo iz tega, je drugo vprašanje, vendar pa jih lahko spremeni poznejši potek dogodkov, upoštevajoč tudi različne interpretacije razpoložljivih "surovih" dejstev.

Morda se bo kdo spomnil nerodnega vprašanja: Mar ni z uvajanjem distinkcije "surovo" dejstvo - "smiselno" dejstvo in s priznavanjem možnosti vplivanja na "smiselna" dejstva iz preteklosti pravzaprav že legalizirana neka vrsta manipulatorske prakse, ki jo izvajajo tako "inženirji prihodnosti" med oblastniki kot tudi njihovi pomočniki iz vrst intelektualcev, ki so toliko bolj nevarni, ker se skrivajo za zavese "objektivne znanosti"?

Kot mnogi drugi nesporazumi, bi bilo tudi to morebitno vprašanje rezultat

³ Resnici na ljubo, nek filozof, ki je bil prepričan vernik, je imel podobna, antirealistična prepričanja v odnosu do preteklosti: to je bil Lukaszewicz. V svojem znanem rektorskem govoru *O determinizmu* (šol. leto 1922/23), v katerem je filozofsko osnoval in razvijal misel o večvrednostnih logikah, je na koncu podal mnenje, da ko bodo izčrpane vse posledice nekega dejanja - bo tudi samo dejanje zbrisano iz preteklosti. (J. Lukaszewicz *Z zagadnien logiki i filozofiji*, Warszawa 1961.)

⁴ Naj se spomnimo: skladno s tem razlikovanjem je, da držim v tem trenutku v roki list papirja takšnih-intakšnih dimenzij, ki ima takšne-in-takšne lise in barve, surovo dejstvo. To, da držim v tem trenutku v roki bankovec v vrednosti 5.000.000 dinarjev, pa je institucionalno dejstvo. Drugo izhaja iz prvega samo za tistega, ki ve za institucijo denarja in relevantne odločitve Narodne banke ZRJ.

vztrajanja nekaterih filozofskih poslancev pri zanikanju smiselnosti ločevanja fakto-grafskih in vrednostnih sodb. Tisti, ki vztraja pri omenjenem ločevanju (pri tem pa ne ustvari "nepremostljivega jezga" med dejstvi in vrednotami) - prizna, da če je nekaj možno, ali če se nekaj *zgodí* (faktografska sodba), ne *opravičuje* tega dogajanja (vrednostna sodba). Ne bi mogli reči, da kazenski zakonik, ki sankcionira razna kazenska dejanja (s tem tudi priznavanje, da se ta tudi dogajajo) s samim tem opravičuje ali spodbuja njihovo izvajanje; kot tudi, da kazenski zakonik Sovjetske zveze ni niti omenjal niti sankcioniral prostitucije in prometa z mamili (ker do tega prihaja le na "gnilem Zahodu", ne pa v socializmu) - ni preprečil obstoja teh deliktov v družbeni resničnosti, ampak je prav nasprotno zakonik okreplil in opogumil njihovo nekaznovano udejanjanje.

Nasproti tistim, ki bi v priznavanju možnosti "spreminjanja preteklosti" videli legalizacijo določene obstoječe prakse, menim, da je najbolj nevarna prav tista praksa, ki se, nepriplejana do zavesti, s tihim soglasjem uporablja, da pa odkrivanje te prakse, njena osvetlitev, omogoča, da postane predmet kritičnega razumevanja in preverjanja, v katerem se lahko in morajo vzpostaviti znotraj te vrste prakse standardi dovoljenega.

V prakso "spreminjanja preteklosti" se uvrščajo zelo različni postopki: od nehotenih, spontanah pozabljanj ali napačnih spominjanj na področju osebnih zgodovin in prav tako nenamernih postopkov uničevanja sledi preteklosti - ki so obžalovanja, ne pa obsojanja vredne; prek povsem upravičenih, legitimnih in nujnih "sprememb preteklosti", ki jih izvajajo znanstveniki - zgodovinarji, ali z odkrivanjem novih "surovih" dejstev, ali z obravnavanjem že znanih dejstev v nekih novih aspektih, ali v luči hipotez, ki na nov način rekonstruirajo preteklost; do tistih manipulacij s preteklostjo, ki smo jih že omenili in katerih vzor najdemo v Orwellovi antiutopiji "1984", kjer ima Ministrstvo Resnice nalogo, da uničuje in popravlja pričevanja "nespodobni preteklosti" tako, da jih uskladi s "primerno sedanostjo" in projektirano prihodnostjo.

Čeprav smo ob prebiranju Orwella verjetno optimistično verjeli, da je Ministrstvo Resnice le plod pisateljve domišljije, lahko ob pozornem opazovanju dogodkov okoli sebe opazimo posamezne fragmente dejavnosti tega Ministrstva tudi v resničnem življenju. Takšno Ministrstvo je delovalo pri podiranju nagrobnikov s slovenskimi imeni v Mariboru in okolici v času II. svetovne vojne, kot tudi pri rušenju nagrobnikov s srbskimi imeni v naseljih, ki so postala etnično čista (albanska) na Kosovu. Lahko ga spoznamo tudi pri rušenju sakralnih objektov "tuje" vere v tej nori klavnici, skozi katero hodimo sedaj (npr. džamije v Bijelini, Banja Luki, Trebinju ...). Ministrstvo Resnice je prisotno tudi pri uničevanju arhivov (vključno z zemljiškimi knjigami na "osvobojenem" ozemlju) ali - v blagi obliki - v dajanju arhivov z dokumenti iz nekega "občutljivega" obdobja "pod ključ".

Dejavnost Ministrstva Resnice smo lahko spoznali tudi pri brisanju podob politikov, ki so postali neprimerni, s skupinskih fotografij raznih strankarskih in/ali državnih vodstev; pri umikanju fotografij srečno poročenega para Brozovih s sten naših ustanov, po njihnih družinskih razprtijah. Kaj bi lahko rekli za učenike zgodovine, zlasti tiste, ki so bili napisani v času vladavine ene same ideologije?

Kaj lahko rečemo o tekoči propagandi v vseh delih nekdanje skupne domovine, ki je - v prizadevanju, da bi opravičila aktualno nacionalistično norenje "svojega" naroda - rekonstruirala preteklost kot permanentno sovraštvo in "državljsko vojno" vsakega od naših "narodov in narodnosti" proti vsem ostalim. Seveda je pri tem samo "svoj" narod bil plemenit - in celo naiven - zaslepljen, eksploatiran, izkoriščen za tuje cilje itd. Kaj lahko rečemo o "rekonstrukciji" lastne svetle preteklosti (brez vsakega madeža) v službi prav tako svetle prihodnosti?

Tem manipulantom lahko samo - skladno z ugotovitvami, ki smo jih v tem tekstu

odkrili - kljubovalno zakličemo: kakorkoli se trudite, niste bogovi in ne boste uspeli uničiti *vseh* posledic, *vseh* sledi, *vseh* pričevanj "nespodobne preteklosti"; nekatere sledi, pričevanja, spomini bodo preživeli in pričali o preteklosti, ki ste jo želeli uničiti, in o vaših manipulacijah.

Ta razprava lahko spomni zgodovinarje, ki so to po stroki, na tisto, kar na podlagi izkušenj že vedo: prvo, da je vsaka rekonstrukcija preteklosti, ki je v skladu z razpoložljivimi "surovimi" dejstvi - enakovredno legitimna (kot je tudi v drugih znanostih legitimna vsaka hipoteza ali teorija, ki je skladna z razpoložljivimi dejstvi), in drugo, da morajo biti pri rekonstruiranju preteklosti na podlagi razpoložljivih pričevanj še zlasti pozorni na indice, da so med obdobjem, ki ga rekonstruirajo, in njihovim časom bila obdobja v katerih so si neka oblastniška ekipa in njeni ideologi prizadevali, "spremeniti preteklost", tj. uničiti ali spremeniti sledi tistega časa, ki ga zgodovinar skuša rekonstruirati.

Ljudje dobre volje - ki jim je več do resnice, kot do aktualnih manipulacij - bi lahko iz te razprave izluščili nauk: ohranite in obvarujte čim več sledi preteklosti, na podlagi katerih jo bo mogoče rekonstruirati; prizadevajte si proizvesti čim več takšnih sledi (virov), ki bodo pričale o času, v katerem živite (fotografije, verodostojna pričevanja, avtentične zapise), in jih spravite nekam, kjer jih roka Ministrstva Resnice ne bo mogla doseči, da bi jih uničila ali spremenila v tisti meri, ki bi ustrezala ciljem Ministrstva.

prevedel: Zvezdan Marković

Tomáš Garrigue Masaryk in francoska misel

ALAIN SOUBIGOU*

Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937), ustanovitelj in prvi predsednik češko-slovaške republike (1918-1935) je imel nedvomno predvsem nemško filozofsko izobrazbo, ki si jo je pridobil po vrsti v Brnu, Dunaju in Leipzigu. To prvo izobrazbo je pozneje pod vplivom žene Amerikanke od leta 1878 dalje uravnovesila anglo-saksonska filozofska kultura. Kljub temu pa je nanj močno vplivalo tudi francoska misel. Že od mladih let je T.G. Masaryk dobro bral in govoril francosko. O tem vplivu bomo govorili v tem članku.

Ta kratka študija temelji predvsem na naslednjih tekstih T.G. Masaryka:

- *Sebevradža* esej o samomoru objavljen leta 1881, šestnajst let pred esejem francoskega sociologa Durkheima (1858-1917).

- razna besedila iz mladih let, ki jih je pred kratkim zbral Inštitut T.G. Masaryk iz Prage pod naslovom *Juvenilie* (Spisy TGM št. 16) tako da je prevzel že v tridesetih letih ponatisnjene tekste v prvih šestih zvezkih *Masarykovega zbornika* (Masarykov Sbornik).

- *Svtčová revoluce*, predvsem 4. poglavje: dosegljivo v francoščini v prevodu Fusciena Dominoisa, *La résurrection d'un État* (Ponovna vztajenje države), Plon, Paris, 1930

- *Pogovori z Masarykom* Karla Čapka, delno ponatisnjene v francoščini leta 1991 (éditions de l'aube, La Tour d'Aigues).

Na to temo je v francoščini nekaj študij:

- Vasil K. Škrach, njegova študija je izhajala v *La Revue Française de Prague* (Francoska revija v Pragi) med marcem 1923 in majem 1925 (št. 6, 7, 10, 11, 12, 17 in 18).

- Dr. Innocenc Arnošt Bláha: *T.G. Masaryk, filozof sinergizma*, Praga, 1923.

- Vladimir Peška: članek "Francija v Masarykovem intelektualnem razvoju" in *Tomáš Garrigue Masaryk. Evropejec in humanist*, d. d. Vladimir Peška in Antoine Marès, Pariz 1991, str. 215 do 231.

- Antoine Marès: *Francozi in Tomáš Garrigue Masaryk*, *Revue des Études slaves*, Pariz, LX/3, 1988, str. 703 do 713 (članek je izšel tudi v zgoraj omenjenem delu pod naslovom "Masaryk kot ga vidijo Francozi", str. 233 do 261).

Obstajajo tudi številne zgodovinske in kritiške študije v češčini in nemščini, omenimo le zbornik prispevkov na kolokviju "T.G. Masaryk a sociologie" (T.G. Masaryk in sociologija) v Hodoninu novembra 1993, predvsem predavanja Jaroslava Striteckya (Mohl se TGM stát rakouským Durkheimem? Bi TGM lahko postal avstrijski Durkheim?) in akademika Miloša Tomčika (v slovaščini "Niektoré aspekty Masarykove sociologickej metody v interpretácii literartúry" (Nekaj aspektov Masarykove sociološke metode pri literarni interpretaciji).

* Ecole Normale Supérieure (Fonctay) /INALCO/Bourse Lavoisier.

ZASTAVITEV PROBLEMA

Po besedah generacij intelektualcev francoske misli, T.G. Masaryk sovпада z generacijo Emila Boutrouxa (1845-1921), kritičnega filozofa znanstvenega determinizma (slovita disertacija *O spremenljivosti naravnih zakonov*, 1874) in z generacijo Henrija Bergsona (1859-1941), misleca intuicije, kateremu poje slavo prav v *Eseju o neposrednih danosti zavesti* leta 1889. Francoska filozofija zadnje četrtine XIX. stoletja torej nudi spiritualistično podobo, ki je reakcija na pozitivizem in scientizem predhodne generacije.

T.G. Masaryk po svojih letnicah (1850-1937) pripada generaciji Boutrouxa in Bergsona. Vendar se v svojem razmišljanju, kadar je usmerjeno na francoske mislece, zanima bolj za prejšnje generacije, kot je na primer generacija Augusta Comta (1798-1857) ali Ernesta Renana (1823-1892).

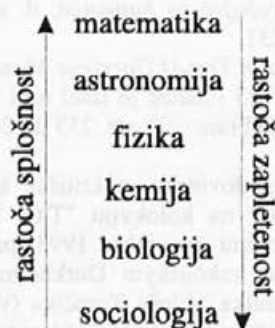
Je ta generacijski zamik nastal zaradi zapoznelega prenosa idej iz enega konca Evrope na drugega ali zaradi konformizma Dunajske univerze v letu 1870? Prav gotovo, vendar še bolj verjetno ta premik dolgujemo zanimanju T.G. Masaryka za mislece, ki so prekinili konformizem svojih predhodnikov.

I. T.G. MASARYK IN AUGUSTE COMTE

T.G. Masaryk je branil svojo disertacijo o Platonu na Dunajski univerzi leta 1876 pod naslovom *Das Wesen der Seele bei Platon* (Bistvo duše pri Platonu). Tekst je izgubljen, vendar je potrdil njegovo dobro poznavanje platonistične kulture in nemško filozofsko izobrazbo. Tudi njegovi prvi članki so posvečeni Platonu: *Platón jako vlastenec* (Platon domoljub, Spisy, str. 28 do 47).

Kakšen je odnos s filozofijo Augusta Comta? Predvsem v poskusu, da bi klasificiral znanost. Platon je zgradil hierarhijo začenši z matematiko ("naj ne vstopi nihče, ki ni geometer") pa vse do filozofije preko astronomije in glasbe v njeni ritmični razsežnosti. Prav tako je eden izmed najpomembnejših vidikov Comtove filozofije v tem, da poskuša klasificirati znanost. Comte je v svojem Predavanju o pozitivni filozofiji (1830-1842) predlagal naslednjo klasifikacijo:

Klasifikacija znanosti po Augustu Comtu



Thomás Garrigue Masaryk, ki je bil v osnovi pripadnik platonizma, se je zelo zanimal za to Comtovo teorijo, ki vključuje tri nove znanosti:

- kemijo, ker je to doba Pasteurja
- biologijo, ker je to doba Clauda Bernarda in Darwina
- sociologijo, ki jo je Comte soustanavljal.

T.G. Masaryk se je začel zelo zgodaj zanimati za Comta. Comtova sociologija v prvi fazi, kot jo je predstavil v svojem *Predavanju o pozitivni filozofiji*. (1830-1842) temelji na teoriji o treh razvojnih obdobjih: po Comtovem mnenju, gresta vsaka družba in vsak posameznik v družbenem in intelektualnem razvoju skozi tri razdobja:

- najprej teološko in vojaško. To je razdobje fetišizma, politeizma in nato mono-teizma. Za to stanje je značilna globalna, finalistična, domišljajska in nadnaravna razlaga svetovnih pojavov.

- naslednje je metafizično ali kritičsko oziroma zakonito razdobje. To je višja razvojna stopnja, za katero je značilno, da si v njej razlagamo svet ne s pomočjo naravnih dejavnikov, ampak z abstraktnimi silami.

- na koncu pa je pozitivno in industrijsko razdobje. Ljudje se odpovedo iskanju transcendentnih vzrokov in bistvu stvari. Zadovoljijo se s tem, da odkrivajo dejanske zakone, ki vodijo dejanja na osnovi opazovanja in razmišljanja.

Ta sociološka teorija je doživela velik uspeh v preteklem stoletju, saj se je zdelo, da celotna človeška prizadevanja združuje v enem samem cilju: racionalen napredek, ki temelji na znanosti. V tem je bila "optimistična" ali *pozitivizem*, od tod prihaja ime pozitivna.

Skoraj vsi veliki francoski intelektualci prejšnjega stoletja so bili pod vplivom pozitivizma in so poskušali aplicirati Comtove teorije na svojem področju: Claude Bernard v medicini, Ernest Renan pri razlagi tekstov, Hyppolite Taine v zgodovini in literarni kritiki, Emile Littré v leksikografiji, Charles Maurras pri svojih političnih načrtih za obnovitev političnega in intelektualnega reda brez teoloških referenc, Émile Zola v svoji naturalistični literaturi.

T.G. Masaryk se je zanimal tudi za to sociologijo in klasifikacijo znanosti. V svoji knjigi *Základové konkrétní logiky. Třídění a soustava věd* (1855; Osnove konkretne logike, Klasifikacija in sistem znanosti) povzame Comtovo klasifikacijo, vendar s tremi ugovori.

Po njegovem mnenju je Comte najprej preveč zanemaril posameznika. Zato Masaryk predlaga, da se vpelje med znanosti psihologijo. Nato je Comte pozabil na nekatera področja: lingvistiko, estetiko, logiko, za katera Masaryk meni, da so samostojne znanosti. In končno je Comte pozabil na razliko med teorijo in njeno uporabo (to je razlika med teorijo in prakso), na razliko med abstraktnimi znanostmi in konkretnimi znanostmi (to je na primer razlika med biologijo in fiziologijo - obe sta teoretični znanosti, prva abstraktna, druga konkretna, ki pa se praktično uporabljata v medicini). Iz tega sledi tale pregled, ki ga T.G. Masaryk predlaga za klasifikacijo znanosti:

Klasifikacija znanosti po T.G. Masaryku (1885)

Z NANOSTI		
teoretične		praktične
abstraktne	konkretne	
1. algebra	geometrija	aritmetika, deskriptivna geometrija
2. mehanika	akustika, hidrostatika	tehnologija, inženirstvo
3. fizika	astronomija, kozmologija	industrijska arhitektura, industrijska organizacija, logistika
4. kemija	geologija, geofizika, geokemija	mineralogija, industrijska kemija
5. biologija	botanika, zoologija, fiziologija	kmetijstvo, živinoreja, medicina
6. psihologija	uporabna psihologija, živalska psihologija	didaktika, pedagogika
7. sociologija	konkretna sociologija	praktična sociologija = politika
8. lingvistika	slovnica	poučevanje jezikov
9. estetika	teorija umetnosti	uporabne umetnosti, dekorativne umetnosti
10. logika	konkretna logika klasifikacija in organizacija znanosti	praktična logika (n.p.r.: sistem bibliotečnih klasifikacij)

filozofija (metafizika, morala)

Po letu 1901 je Masaryk v nekem članku, ki je izšel v *Rukověť sociologie podstata a metody sociologie* dodal:

11. znanstvena teologija

Zadnja velika pripomba, ki jo je imel T.G. Masaryk na Comta: status teologije. Comtova filozofija je nastajala v dveh zgodovinskih razdobjih. Najprej je Comte v letih od 1882 do 1845 izdelal *scientistični* pozitivizem. Po njem izpelje klasifikacijo znanosti, ki jo je že prej proučeval. V drugem razdobju, okrog leta 1845 Comte razvije zaradi osebnih doživetij svoj sistem v *verski* pozitivizem, ki ga ponazarja predvsem *pozitivistični katekizem* (1852). Ta razvoj pa ni minil brez problemov. Littré, na primer, ki je bil pristaš prve verzije Comtovega pozitivizma, je drugo popolnoma odklonil. Isto velja za Clauda Bernarda in Hyppolita Taina. T.G. Masaryk sam očita Comtu "mistični fetišizem", torej nazadovanje glede na prvo stopnjo Comtovega sistema. Ohrani samo zamisel o promociji humanitarnih idej, da pa bi se zoperstavil Comtovemu mističnemu odklonu v drugem razdobju, predlaga, da bi med znanosti vključili teologijo, ne kot utemeljiteljico katerekoli Cerkve temveč kot znanost o verskem življenju. Vključitev teologije med znanosti T.G. Masaryk uresniči v svojem naslednjem delu: *Rukověť sociologie, podstata a metody sociologie* (1901, Priročnik iz sociologije, njene osnove in metode).

V svojem odnosu do vere T.G. Masaryk veliko dolguje drugemu liku francoske misli, Ernestu Renanu.

II. T.G. MASARYK IN ERNEST RENAN

Masaryk in Renan imata precej skupnih točk: oba sta imela najprej versko izobrazbo. Eden kot drugi sta v nekem trenutku načrtovala, da bi postala duhovnika. Oba sta doživela hudo versko krizo na začetku odraslih let. Spomnimo se, da je bil Masaryk star dvajset let ko je bila proglašena dogma o papeški nezmotljivosti, ki je bila usodna za njegovo katoliško vero. Masaryk in Renan sta se oba zelo zanimala za zgodovino religije, predvsem za zgodovino krščanstva. Ko je leta 1927 Masaryk postal predsednik Češkoslovaške je odšel na študijsko potovanje v Jeruzalem, kjer je Renan bival nekaj desetletij pred njim. Spoznala sta vpliv Herderjeve filozofije na zgodovino narodov. Imela sta enak okus za Italijo in antiko - leta 1927 je Masaryk obiskal tudi Egipt in večkrat odšel na Capri. Končno sta oba pokazala enak intelektualni pogum, kadar je bilo treba braniti drugoverska mnenja pred akademskim in univerzitetnim svetom.

Torej se ne smemo čuditi, če se je Masaryk zanimal za Renana, ta lik francoske misli, ki je bil sporen v svojem času. Posvetil mu je tri svoje tekste leta 1883, obsežnejše povzetke njegovih knjig, ki so povzročile debate: *Kaj je narod?*; *Židovstvo kot znanost in kot vera*; *Islam in znanost*.

T.G. Masaryk je iz Renanovih pozicij potegnil tri nauke. Najprej, da izdelava nenacionalističnega patriotizma predvideva resnično poznavanje svojega ljudstva. Od tod Masarykove knjige o češki zgodovini: *Česká otázka* (1895, Češko vprašanje), *Karel Havlíček* (1896) in *Jan Hus* (1896) pa tudi njegove polemike o bistvu češke zgodovine, v katerih je zrušil nekaj nacionalističnih mitov kot na primer v zadevi s ponarejenimi rokopisi Dvůru Královu in Zeleni Hori (1886-1888). Razen tega si je T.G. Masaryk pri Renanu naučil mišljenskega poguma. Renanova usoda je nanj naredila velik vtis, saj je bil Renan prisiljen zapustiti stolico na Collège de France v času ko je izbruhnil škandal zaradi *Jesusovega življenja* leta 1862, prevedenega v češčino leta 1865. Ne nazadnje je Masaryk od Renana pridobil pristno občutljivost za probleme židovske skupnosti, kar ga je pripeljalo do podobne vloge kot jo je imel Zola v aferi Dreyfus v antisemitičnem procesu proti Hilsnerju leta 1899.

Vendar pa interes za Renana ni bil čisto brez zadržkov. T.G. Masaryk je kot poznavalec tudi strogo kritiziral marsikateri vidik Renanovega dela: literarni diletantizem, socialno dvojnost, zaničevanje ljudstva, katerega je Renan držal proč od "prave kulture". S filozofskega stališča je T.G. Masaryk kritiziral predvsem Renanov skepticizem in versko hipokrizijo in je v njem videl tipično figuro "fin de sièclevskega" vzdušja, ki ga je tako odbijalo.

III. T.G. MASARYK IN DRUGI PREDSTAVNIKI FRANCOŠKE MISLI

V svojih *Pogovorih* (1928-1931) s Karlom Čapkom, T.G. Masaryk hvali francoski esprf.

"Francoski esprf je res vreden občudovanja. Pravijo, da Francoze odlikuje določena logika, nekakšna jasnost. Mogoče. Vendar bi jaz uporabil druge izraze; smisel za dedukcijo, umetnost kako nanizati načela in posledice. Predvsem občudujte to veliko moč iniciative: francoska revolucija, francoski socializem sta svetu postavila nove probleme in nove rešitve; francoska umetnost, francoska književnost vedno znova in vedno dajeta izvirne ponudbe. Temu dodajte še čisto francoski smisel za obliko: v Francozih

opravičeno vidimo prave nadaljevalce Rimljanov in živ izvir klasicizma."

(Karel Čapek, *Pogovori z Masarykom, ponovna francoska izdaja, 1991, str. 79*).

Podobne citate najdemo v, *Novi Evropi* (1918) in v *Světová revoluce* (1925; Svetovna revolucija, prevedeno v francoščino pod naslovom "La résurrection d'un État") pa tudi v uradnem Masarykovem govoru ko je bil kot gost predsednika Milleranda v Elizejski palači med obiskom v Franciji, na svojem prvem uradnem potovanju v tujino 16. oktobra 1923: "V današnjih časih so francoska književnost in umetnost, znanost in filozofija globoko vplivale na nas. Jaz sam sem živ primer (...) in Francija je zelo močno navdihnila moj politični in duhovni razvoj". (Arhiv T.G. Masaryka, Invalidovna, Praga, mapa Zájezdy 2, dosje Zájезд na západ 5 (Francie), list 4).

Teh izjav, ki jih je T.G. Masaryk večkrat zapored ponovil, je zelo veliko in pomenijo, kako hvaležen je za vpliv francoske misli na njegovo lastno misel. Poleg Comta in Renana T.G. Masaryk rad citira tudi Montaigna, Pascala (ki ga Vladimir Pešek ceni kot "glavnega med vsemi" na duhovnem področju ne da bi bila ta vpliv viden v delu T.G. Masaryka), Descarta, Montesquieuja, Rousseauja, Diderota, d'Alemberta, Voltaira ("ki ni naredil velikega vtisa", *Pogovori s Čapkem, str. 67*), Turgota, Condorceta, Saint-Simona, Madame de Staël, Chateaubrianda, Blanquija, Proudhona, Josepha de Maistra, Musseta (simbol romantične dekadence v večinskih katoliških deželah), Taina, Littréja, Gobienauja, Tarda, Durkheima, Bourgeta, Zolaja (čigar determinizem zelo kritizira; prim. prispevek prof. Miloša Tomička na kongresu v Hodoninu, 1993, o T.G. Masaryku in sociologiji). Iz XX. stoletja se je T.G. Masaryk zanimal za Romaina Rollanda, ki ga je srečal maja 1922 in s katerim si je dopisoval od leta 1922 do 1936 in v pismih razpravljal o pacifizmu, katerega pripadnik sicer sam ni bil (Arhiv urada predsednika republike, Hrad, Praga, inventar T, mapa 129, list T566/24 in inventar D, mapa 77, korespondenca z Romainom Rollandom). Zanimal se je tudi za Bergsona, ki ga je slučajno srečal v Združenih državah med prvo svetovno vojno ko sta bila oba na politični misiji, njegovo hvalnico "elanu, vzpodbudi in energiji, (...) če so natančno postavljene nasproti intelektualizmu, pozitivizmu, kriticismu"?? je pohvalil v intervjuju, ki ga je imel 21. oktobra 1923 z Frédéricom Lefèvrom za tednik *Les Nouvelles Littéraires* (ki je izšel tudi v *Cesta Demokracie II*, 1938, str. 448-451). Bolj presenetljivo je, da je T.G. Masaryk, državnik, takrat star 73 let, v istem pogovoru rekel, da ga "privlačijo mladi romanopisci Francis Carco (...), Henry de Montherlant, Roland Dorgelès (...), Péguy, Suarès, Gide, Claudel, Valéry Larbaud (...)" in pri tem dal precej poglobljene analize o Carcoju in Larbaudu in v celoti pokazal eklektično, toda natančno pozornost do raznolike najbolj sodobne francoske misli. Vzpodbujal je rojstvo Praške Francoske revije v Pragi, središče francoske intelektualne prisotnosti v mladi republiki, kar priča pismo naslovljeno iz Lány 19. aprila 1922 (Arhiv TGM, Invalidovna, Praga, mapa KPR 2, dosje 10, list K 224/22).

Prispeval je celo k boljšemu poznavanju francoske misli v Srednji Evropi, zlasti pri jugoslovanskih študentih, ki so pred vojno obiskovali njegova predavanja. Tako se T.G. Masaryk ni le zanimal za francosko misel prav do njenih najmlajših gibanj ampak je celo v okviru svojih zmožnosti prispeval k njenemu širjenju.

Če hočemo biti temeljiti pri odnosu T.G. Masaryka in francoske misli, se moramo vprašati o Masarykovem vplivu na francosko kulturo. Žal ugotavljamo, da je precej omejen. Pred prvo svetovno vojno, leta 1897, je Durkheim v svoji knjigi *Samomor* samo namignil nanj v opombi na uvodni strani. Leta 1903 zgodovinar Ernest Denis v svojem delu *Češka po Beli gori* izkaže zelo previdnega, kar se tiče T.G. Masaryka in kritizira njegov misticizem. Leta 1910 isti Ernest Denis v pismu, naslovljenem na *Mélanges* v čast Masarykove šestdesetletnice sicer priznava njegov intelektualni

pogum, vendar kritizira Masaryka, češ da je "preveč slovanski" in pripomni, da "čeprav se je boril proti romantiki, je pri njem nekaj romantike". Dvomi celo v Masarykove politične sposobnosti: "Mislim, da ni bil zelo sposoben narediti načrt zakona" (objavljeno v *Masarykov Sbornik, IV*, 1930, str. 11-12). Dva druga francoska slavista, Louis Leger in Louis Eisenmann sta bila manj previdna in sta izjavila, da ju pojav slovanstva osvobojenega nazadnjaškega carizma pri Masaryku zanima.

Med prvo svetovno vojno T.G. Masaryka ni poslušal le ozki krog francoskih slavistov temveč je z uspehom prodril tudi v diplomatske in politične francoske kroge, vendar pa elite francoske misli ni dosegel.

Po vojni francoski akademski krogi občutijo nekaj simpatij za tega kolega, ki je postal predsednik. Vendar pa, kot je to pokazal Antoine Marès ("Francozi in Thomas Garrigue Masaryk", že citiran članek) se je ta interes nanašal bolj na simbol T.G. Masaryka, sina iz skromnega sloja, ki je postal predsednik kot pa na resničnost Masarykovih idej. Za ta šibek vpliv Masaryka na francosko misel je mogoče krivo, poleg naše francoske zadržanosti, še dejstvo, da je malo potoval v Francijo in se je na primer leta 1879 zaradi pomanjkanja denarja že predvidenemu potovanju tudi odpovedal. Sicer pa je bil v Franciji vedno le prehodno. V Franciji skoraj nikoli ni imel predavanj, medtem ko je imel znamenita predavanja v Ženevi, Londonu in Združenih državah. Kajti, čeprav je dobro bral francoščino in čeprav jo je pravilno govoril, pa je govoril zelo počasi (po mnenju Léona Noëla, *Češkoslovaška pred Münchnom*, Pariz, 1982, str. 56), "sunkovito s prekinitvami, kajti iskal je besede" (izjava Louise Weiss, *Spomini Evropejke*, Pariz, 1968, vol. I, ponastisnjena v delu *Thomas Garrigue Masaryk, Evropejec in humanist*, s.d. Peška in Marès, že citirano, str. 265). Več slovanskih jezikov ter nemščina, angleščina, ruščina, italijanščina so mu bili bolj naravni kot francoščina. To je bila lahko ovira za predstavnike francoske misli zlasti ker je bilo le malo njegovih del prevedenih v francoščino: *Světová revoluce* (La résurrection d'un État, 1930); *Ideály humanitni* (Humanistični ideal, 1930); Hovory s T.G. Masarykem, Čapek, delno prevedeni leta 1936 (Pogovori z Masarykom).

ZAKLJUČEK

Vsega skupaj je bilo nekaj stičnih točk med T.G. Masarykom in francosko mislijo, več kot z italijansko, špansko ali skandinavsko, če se držimo evropskega področja. Iztočišče misli T.G. Masaryka je kritična diskusija, podprta s Comtovim pozitivizmom. Branje Renana ga je mogoče vzpodbudilo na samostojno intelektualno pot glede na uradne dogme. Vendar je mogoče njegova osnovna nemška izobrazba in poznejša angleška, zlasti J.S. Mill, prevladala pri oblikovanju misli T.G. Masaryka. Čeprav je dobro poznal francosko misel preko nekaterih njenih predstavnikov, pa mu je nedvomno manjkala neposredni, osebni, domači stik s francoskim življenjem, da bi lahko popravil preveč knjižno recepcijo.

Praga, februar 1996

Prevedla: Jožica Pirc

UDK 159.992.8

DARJA KOBAL-PALČIČ, JANEK MUSEK
SAMOPODOBA MLADOSTNIKOV V RAZLIČNIH KULTURAH IN
NARODIH

Članek obravnava samopodobo mladostnikov različnih nacionalnosti in različnih kultur. V teoretičnem delu osvetljuje kognitivno-psihološke razlage samopodobe oseb iz takoinovane vzhodnjaške in zahodnjaške kulture. Mednacionalnih razlik pa se dotika skozi spoznanja ameriških in britanskih avtorjev. V empiričnem delu preučuje samopodobo slovenskih in francoskih mladostnikov z različno učno uspešnostjo. Pri tem izhaja iz predpostavke, da je samopodoba odvisna tako od razlik v nacionalnosti, kot od razlik v učni uspešnosti. Učna uspešnost pa se odraža tako skozi individualne, kot tudi mednacionalne razlike med osebami. Rezultati kažejo, da imajo francoski preizkušanci v splošnem bolj izražena dobočena področja samopodobe, zlasti tisto, ki se nanaša na področje verbalnih sposobnosti, akademske samopodobe, odnosov do vrstnikov istega spola itd. Nasprotno pa imajo slovenski preizkušanci višjo samopodobo na področju reševanja problemov in ustvarjalnosti.

UDK 159.922.6:316.75

PETRA LEŠNIK, MUSEK
VREDNOTE V RAZLIČNIH ŽIVLJENJSKIH OBDOBJIH

Področje razvoja in oblikovanja vrednot je v psihologiji še vedno precej neraziskano. V priložni raziskavi nas je zanimalo, kako ocenjujejo pomembnost posameznih vrednot in kompleksnejših vrednotnih skupin osebe v različnih starostnih obdobjih. Pri tem smo izhajali iz hipoteze, da obstajajo med osebami različnih starostnih skupin nekatere pomembne razlike v ocenjevanju posameznih vrednot in širših vrednotnih skupin. V vzorec so bile vključene štiri starostne skupine oseb (starost od 15 do 22 let, od 23 do 35 let, od 36 do 60 let ter nad 60 let). Za merjenje vrednot smo uporabili Muskovovo lestvico vrednot (MLV). Dobljeni rezultati razkazuje potrjujejo, da je starost pomembna determinanta ocenjevanja vrednot, in kažejo, da obstajajo med osebami štirih starostnih skupin, nekatere statistično pomembne razlike v ocenjevanju posameznih vrednot in kompleksnejših vrednotnih skupin. Najmlajša starostna skupina oseb je v primerjavi z ostalimi tremi skupinami oseb bolj usmerjena k hedonsko-statusnim vrednotam in vrednotam fizične sprostitve. Osebe v drugi starostni skupini (od 23 do 35 let) najbolj cenijo spoznavne vrednote in vrednote zblizevanja. Osebe v ostalih dveh starostnih skupinah pa najvišje vrednotijo tradiciionalno-moralne, patriotske vrednote ter vrednote varnosti. Razlike med starostnimi skupinami se pojavljajo tudi v ocenjevanju kompleksnejših vrednotnih skupin (vrednotnih tipov in makrokategorij). Dobljeni rezultati v splošnem potrjujejo dobočena vrednotne premike pri skupinah različno starih oseb.

UDK 329.15(47)"1923"

MARJAN BRITTOVŠEK
FRAKCIJSKI ZAPLETI IN KONTROVERZE MED TROCKIM IN
TRIUMVIRATOM: O "SMIČKI" MED MESTOM IN PODEŽELJEM
(6. DECEMBRA 1923)

V selektivnem izboru dokumentov sledimo (v historičnem zaporedju) razraščanju frakcijskega spora med Trockim in triumviratom Zinovjev, Stalin, Kamenjev.

V tokratnem prispevku objavljamo Trockijev sestavek "O smički" (po-vezanosti) med mestom in podeželjem", objavljen v Pravdi 6. decembra 1923. V njem je Trocki natančneje pojasnil svoje poglede na nadaljnji ekonomski razvoj Sovjetske zveze, in v tem kontekstu tudi svoj odnos do podeželja.

UDK 327.323.2:929 Engels F.

AVGUST LEŠNIK
ENGELS IN ORTODOKSNOST II. INTERNACIONALE

Avtor se v prispevku sprašuje, ali obstajajo tehni razlogi za nemalokrat izrečeno in zapisano trditev, da predstavljajo Engelsova stališča, ki jih je iznesel v okviru strategije in taktike II. internacionale, osnovo za enostranosti t.i. ortodokse struje v II. internacionali. Ugotavlja, da analiza idejnega razvoja mednarodnega delavskega gibanja v Engelsovem času tovrstnih trditev ne potrjuje. Drugače povedano, t.i. Engelsova "krivda" za polom II. internacionale ni nič drugega kot spekulacija, ki je našla plodna tla predvsem med zagovorniki trde centralistične naravnosti Kominterne. Prav v oblasti osrednjega organa - Mednarodnega socialističnega biroja /ISB/-, za kar naj bi bil kriv Engels, so videli vzrok za usodni polom II. internacionale in ne nazadnje tudi za opravičevanje procesa boljševizacije Kominterne in prek nje mednarodnega komunističnega gibanja.

UDC 329.15(47)1923
MARJAN BRTOVŠEK
FACTIONAL DISAGREEMENTS AND DISCORDS BETWEEN
TROTSKY AND THE TRIUMVIRATE: ON THE SMYČKA
(UNION) BETWEEN THE CITY AND COUNTRYSIDE, 6
DECEMBER 1923

This selection of documents provides a chronological portrayal of the escalating factional dispute between Trotsky and the Triumvirate, composed of Zinoviev, Stalin and Kamenev.

In this issue we publish an article by Trotsky entitled "On the smyčka (union) between the city and countryside", first published in Pravda on 6 December 1923. In the article Trotsky gives a detailed explanation of the future economic development of the Soviet Union and, in this context, his attitude towards the countryside.

UDC 327.323.2.929 Engels F.
AVGUST LEŠNIK
ENGELS AND THE ORTHODOX NATURE OF THE 2ND
INTERNATIONAL

The writer of this article questions whether there are any substantial reasons for the often repeated and written claim that Engels' standpoints, which he put forward as part of the strategy and tactics of the 2nd International, were the basis for the unilateralism of the so-called orthodox current in the 2nd International. He maintains that an analysis of the ideological development of the international labour movement at the time of Engels does not corroborate such claims. In other words, Engels' alleged "responsibility" for the failure of the 2nd International is nothing but speculation that fell on favourable ears among the defenders of the Comintern's harilline, centralist orientation. It was the lax attitude of the central body - the International Socialist Bureau - which was allegedly Engels' fault, that they saw as the reason for the disastrous collapse of the 2nd International and also a justification of the process of Bolshevikisation of the Comintern and, indirectly through it, of the international Communist movement.

UDC 159.992.8
DARJA KOBAL PALČIČ, JANEK MUSEK
THE SELF-IMAGE OF YOUNG PEOPLE IN VARIOUS CULTURES

This article investigates the self-image of young people of various nationalities and cultures. The theoretical part sheds light on cognitive and psychological explanations of self-image among people from Asian and Western European cultures. It explores international differences through findings made by American and British researchers. In the empirical part it studies the self-image of young Slovene and French people with different school results. It starts from the assumption that self-image depends on differences in nationality as well as school results. School results are reflected in individual differences as well as national differences among people. The results show that French study cases in general have more defined areas of self-image, especially that which relates to the area of verbal abilities, academic self-image, relationship towards peers of the same sex, etc. In contrast, the Slovene study cases have a higher self-image in the area of resolving problems and creativity.

UDC 159.922.6:316.75
PETRA LEŠNIK MUSEK
VALUES IN DIFFERENT PERIODS OF LIFE

In psychology the area of developing and forming values remains comparatively unexplored. The research which is described here tries to determine how groups of people of different ages judge the importance of individual values and of complex value groups. We started with the hypothesis that there are significant differences in how people of different age groups assess individual values or wider value groups. The sample covered four age groups (ages 15 to 22, 23 to 35, 36 to 60, and over 60), and in the measurement of values we used the Muske Value Scale. The results confirmed that age is an important element in the assessment of values and indicate that there are some statistically important differences in the assessment of individual values and complex value groups among the people in the four groups. In comparison with the other three groups, the youngest is most oriented towards hedonistic and status values and the values of physical relaxation. The second age group (from 23 to 35) most appreciates values of learning and friendship. The other two age groups value most highly traditional moral, patriotic and security values. Differences between the age groups are also apparent in the assessment of complex value groups (value types and macrocategories). The results in general confirm that certain shifts in values take place in the different age groups.

V članku vzporejam krščansko dejavno ljubezen ter budistično sočutje. Matejev Govor na gori podajam kot model krščanske dejavne ljubezni, ki diferencira ljudi v dve skupini, katera ne pozna sredine: "Mlačne bom izpljunil." Pri vsem tem je relevantno samo vprašanje kakšno obliče si znotraj tega konteksta nadeje Bog. Ob upoštevanju Stare zaveze, ki je najna za razumevanje etosa, navajam dekalog desetih zapovedi. Jezusov etos je tisti, ki podre vso doseđanjajo arhitekturo, toda čeprav gre na eni strani za radikalno novost, pa gre hkrati tudi za kontinuiteto. Polemiziram s trditvijo ali je Jezusov evanĝelij res zgolj veselo oznamilo in v kakšnem smislu. Ves čas kombiniram različne odločke, s katerimi Źelim iz različnih strani osvetliti naslov članka. Pri tem se izkaže, da enoznačen odgovor ni mogoč.

V drugem delu zgoraj navedeno navezujem z budističnim sočutjem, začem pa s samim bistvom Budovega nauka in to je, katero obliko najpogostje boleznj zdravi Buda. Obečajam se na Štiri plemenite resnice, ki mi služijo za izhodišče, ob enem pa je to tista točka, ki mi omogoča, da nakažem očitno razliko med krščansko dejavno ljubeznijo ter budističnim sočutjem. Razkošnost

↓

budizma je nameč prav v tem, da dopušča stvarem, da so to kar so, medtem ko je krščanstvo tisti program dejavne ljubezni, ki pomeni hkrati tudi spreminjanje sočloveka, v končni fazi tudi na način, kako ga bližnji ljubi.

V tretjem delu skušam najti dialog med krščanskim ter budističnim etosom, saj so številni avtorji opozarjali na podobnost. Moja ambicija pri tem ni neka totalna sinteza ter poravnava razlik, pač pa zgolj navajanje različnih pogledov na isti problem.

Zaključujem s Pesmijo o Bogu, Petra Semoliča, ki preseže znanstveno razpravljanje, omogoči pa nek povsem drug diskurz, ki preseže vsakršne religiozne predikate in s tem razločevanje - "Mislim, da je Bog v vseh travah sveta".

Študija obravnava nazore Arthurja Schopenhauerja na podlagi dela Svet kot volja in predstava v zvezi z njegovim pojmovanjem zgodovine. Za to pojmovanje je značilno, da je vanj vključena kritika Hegla in v najširšem smislu njegovega zgodovinsko razvojnega optimizma. Schopenhauer pomeni v zgodovini novoge filozofije obrat od razuma k volji, vendar je njegov iracionalizem zelo logično in povsem racionalno izpeljan. Njegov način razmišljanja odkljuje stalise reflektuje, ki vključuje metodico prednost reflektuje pred intuicijo in samo v tem pomenu je za njaj filozofija resnična. K tej resnici vodi tudi to, da ne zapušča meje sveta in da se ne oklepa ničesar onstranskega. Zaradi tega je odklanjal še panterizem v kolikor hèn kai pan vključuje pan theos (vse je bog).

Schopenhauer izrecno poudarja, da je pesništvo bolj filozofsko od zgodovine in da je več stonilo za poznavanje bistva Źloveštva kot zgodovina. Ti nazori so ta trenutek zelo aktualni, kajti teorija je po sesuju socializma boljševiske proveniencie spet soočena z estetizacijo sveta, ki stopa na mesto Komaj še nedavne politizacije in univerzalizacije uma. Aktualnost Schopenhauerjeve filozofije omogoča po mnenja nemškega filozofa Maxa Horkheimerja samo to, da je

↓

videl zgodovini v srce. Schopenhauer ni priznaval ideje napredka, kajti Źe v svojem življenju je videl negativne pojave, ki so po njegovi smrti idejo napredka povsem izmalčili in Źloveštvo soočili z barbarstvom njegovih lastnih dejanj.

S svojim filozofskim sistemom, ki ga je imenoval imanentni dogmatizem, je Schopenhauer izoblikoval še etiko, ki ni več antropocentrično usmerjena in tudi ne normativno. Ta etika je povsem ontološko utemeljena, najprej samo z voljo po življenju, predvsem s pravico po življenju, ki ne pripada samo ljudem, ampak tudi Źivalim in se razprošira čez celotno naravo. V tem smislu jo je mogoče imeti za predhodnico današnje, ekološko ozavešene etike. Na podlagi Schopenhauerjevih razmišljanj o bistvu sveta kot temu, kar je vedno samo sebi enako, se študija končuje z njegovimi nazori o svetosti sveta in o potrebi to svetost ohranjati.

Die vorliegende Studie befaßt sich mit den Ansichten von Arthur Schopenhauer, die sich auf seine Geschichtsauffassung beziehen, wie sie im Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* dargestellt wird. Diese Auffassung wird dadurch gekennzeichnet, daß sie die Kritik an Hegel im breitesten Sinne seines historischen Entwicklungsoptimismus miteinbezieht. Schopenhauer stellt in der neueren Geschichte der Philosophie die Wende von der Vernunft zum Willen dar, allerdings ist sein Irrationalismus sehr logisch und durchaus rational durchgeführt. Seine Denkweise zeichnet sich durch den Standpunkt der Reflexion aus, der den methodischen Vorrang der Reflexion vor der Intuition miteinbezieht. Die Philosophie kann laut Schopenhauer nur in dieser Bedeutung wahr sein. Zu dieser Wahrheit zählt auch das, daß sie die Grenzen der Welt nicht überschreitet und daß sie sich an nichts Jenseitiges klammert. Daher lehne er auch den Pantheismus ab, in welchem *hen kai pan* auch *pan theos* (alles ist Gott) miteinbezieht.

Schopenhauer betont ausdrücklich, daß die Dichtkunst philosophischer als die Geschichte ist und viel mehr als die Geschichte zur Erkenntnis des

↓

Wesens der Menschheit beigegeben hat. Diese Ansichten sind zur Zeit sehr aktuell, da die Theorie nach dem Zusammenbruch des Sozialismus bolschewistischer Provenienz wieder mit einer Asthetisierung der Welt konfrontiert wird, die an die Stelle der jugendvergangenen Politisierung und Universalisierung der Vernunft getreten ist. Laut Max Horkheimer basiert die Aktualität der Philosophie Schopenhauers auf der Tatsache, daß er ins Herz der Geschichte schauen konnte. Er erkannte die Idee über den Fortschritt nicht an, denn er war sich bereits damals der negativen Einschätzungen bewußt, die nach seinem Tode tatsächlich die Idee über den Fortschritt gänzlich einstellt und die Menschheit mit deren bartrastischen Handlungen konfrontiert haben.

Mit seinem philosophischen System, das er immanenten Dogmatismus nannte, brachte er zugleich eine Ethik hervor, die nicht mehr anthropozentrisch ausgerichtet ist und auch nicht normativ. Diese Ethik ist gänzlich ontologisch begründet, zunächst nur mit dem Willen zum Leben, vor allem mit dem Recht aufs Leben, das nicht nur Menschen gebührt, sondern auch Tieren und der gesamten Natur. In diesem Sinne ist man berechtigt, sie als Vorläuferin der heutigen umweltbewußten Ethik anzusehen. Die Studie schließt mit seinen Ansichten über die Heiligkeit der Welt und dem Bedürfnis, diese Heiligkeit zu erhalten, was aus den Erwägungen Schopenhauers über den Sinn der Welt hervorgeht, als etwas, was immer sich selbst gleich ist.

This article juxtaposes Christian active love and Buddhist compassion. The Sermon on the Mount, from the Gospel of Matthew, is given as a model of Christian active love, which only distinguishes between two groups of people and knows no middle ground. "The lukewarm shall be spat out"; the only relevant question is which face does God choose to take on within this context. Taking into account the Old Testament, which is essential in order to understand the ethos, I list the ten commandments. Jesus' ethos is what shattered the entire structure, but even though it meant a radical change on the one hand it was also about continuity on the other. I raise the argument about whether Jesus' teachings were really just contented pronouncements and if so, in what sense. Throughout the article I combine various excerpts from articles to illustrate the title from various angles. It is clear that a simplistic answer is not possible.

In the second part I link the above with Buddhist compassion. Beginning with the essence of Buddha's teaching itself, that is which form of the most common disease is healed by Buddha, I turn to the Four Noble Truths, which serve as a starting point as well as the point that allows me to highlight the

↓

obvious differences between Christian active love and Buddhist compassion. The luxury of Buddhism lies in the fact that it lets things be what they are, while Christianity, as a programme of active love, involves changing other human beings, ultimately in the way he is loved by those nearest to him.

In the third part I try to find a dialogue between the Christian and Buddhist ethos, because many writers have highlighted the similarity. My intention was not to achieve a total synthesis and settlement of the differences but only to note the different views on the same issue.

I end with the Poem about God by Peter Semolič that goes beyond scientific discourse, and allows for a completely new discourse transcending all religious predicates and, thereby, differentiation - "I believe God is in every blade of grass in the world".

V pričujoči (in prihodnji) študiji skušamo razviti osnovne diaforične etike. Diaforo razumemo kot temeljno ontološko dejstvo (katero strukturo pa ni samo ontološka) človekove eksistence, iz katere je mogoče razviti diaforično etiko, etiko posredovanja med človekom in naravo. Povezave z naravo pa ta etika ne more omogočiti skozi eliminacijo pojma diafora (razlike); diafora ne moremo zaobiti, preloma v strukturi bivajočega ne moremo odmisлити, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo. Cilj diaforične etike tako ne more biti neke vrste romančena v postavitve absolutne identitete človeka z naravo. Odnos do nje je mogoče iskati samo na višji ravni dialektičnega posredovanja kot etične odgovornosti. Ker človek "ni več" neposredni del narave, in ker diafora med njima ni mogoče odpraviti, je povezanost z naravo mogoče dojeti samo na sekundarni meclarjni (primarni in neposredni odnos do narave je namreč že dolgo izgubljen in v svoji formi neponojljiv). Ta meclarven, raven umetelno-retrospektivne, posredovane povezanosti z naravo, pa je lahko samo etična. Diaforična etika je tako bistveno dialoška etika, ki za razliko od tradicionalne etike svojega začetka nima v odnosu človek - človek, temveč v takšnem odnosu človeka do narave, ki je pogojen z njegovo vednostjo o diafori.

BORUT PIHLER
TECHNE-POIESIS-PRAXIS-DYNAMIS-PHAINOMENON-LOGOS-HERMENEIA-DIAPHORA-ICHNOS-NOESIS NOESEOS

Pričujoča študija predstavlja deseto v nizu, ki naj bi bil vezan na možnost predstavitve sistema v "postmetarizirani situaciji": če je bila filozofija dvajsetega stoletja principelno zavezana "nesistemu", ko je šlo za njene največje poskuse, je postalo očitno, da se ob koncu stoletja znova uveljavlja zahteva sistema, sistem zahteva kategorije, forme, pojme, strukture; mi smo poskušali s "kategorialnimi formami" in idejo naznativne mesta, kjer se lahko sistem začne: Derridajeva "razlika" se je postavila v osrednje, ker je postalo očitno, da je kot dinamika razlik pred različnimi onstran "metafizike in dialektike", hkrati pa pripravna za misljenje, ki potrebuje najprej nove pojme, da bi se lahko oprlo na novo dejanskost; mi smo ob globalnem narsu poskušali nekatere nove pojme uveljaviti [kvalitetni, kontingenti, kvantitativni, binarni, grafemi, fonemi, morfoloni, hermenečni, diferenčni, imnemi, integrirani, idr.], pri čemer smo hkrati ob fundamentalnem pojmu sledi kot kategorialne in simbolne forme uveljavljali idejo "sistema" v smislu "zdravilne" tistega, kar analitično osnušujajo diference, sekvenca /sledil/, distance /konkretni vpisi v bivajočee sveta življenja in simbolne forme/ in algoritmi / modeli in pravila za ravnanje z njimi/. Če pomeni "lo sistema" zdrujočoo moč motrenja, potem misljenje ni več teorija, pač komintogenito kategorialno strukturiranje sveta; tako postavljeno dobi ponovno staro in hkrati novo nalogo: nalogo ontologije in nalogo subjekta.

Etika v delu Univerze v Ljubljani se v letih 1964-1993 ni podrejala tedanjemu režimu, ampak je bila na čelu slovenskega demokratičnega gibanja in družbene kritike. Ta realno humanistična etika (poodbna zlasti Aristotelovi in evanđelski etiki) je v letih 1948-1956 bistveno prispevala k rušenju stalinizma v Evropi in svetu, med leti 1964-72 pa je zelo aktivno sodelovala v oblikovanju najkvalitetnejšega demokratičnega vala v Vzhodni Evropi in v nekdanji Jugoslaviji; val, ki je bistveno prispeval k dvigu Slovenije v napredno evropsko družbo in ki se je frontalno spopadel s partijskim monopolizmom. Ta etika se je trudila sintetizirati vse najboljše v vseh dosedanjih etikah. Danes pa se uveljavlja ožja težnja: postaviti kantovsko etiko za absolutnega vladarja slovenske etike. Ta težnja ne upošteva temeljne kritike Kantove etike s strani Brentana, Schelerja, Masaryka in Vebra, niti drugih pridobitev dosetanjih etik. Zaradi velikih praznin in družbeni morali "dežel v tranziciji" je za začetek njihove moralne prenovne najpo poleg pozitivnega v Kantovi etiki sintetizirati vse pozitivno v vseh dosedanjih etikah. Aristotelova in evanđelska etika sta povedali veliko več od Kanta: o antropoloških temeljih etike in moralne; o

moralnem dejanju; o različnih normah in vrednotah in o njihovi antropološko-sociološki utemeljenosti; o odnosu med moralno namero in plodnim učinkom dejanja; o odnosu misli in čustva (ljubezni, prijateljstva, sočutja) v morali; o odnosu moralne osebe in kompleksne hierarhične družbe; o ostri razliki med humano moralno in moralizmom. Kot spodbuda za temeljito razpravo o sodobni etični sintezi so v študiji objavljeni daljši odlomki treh avtorjev: Vebra, temeljnita kritika Kanta je že pred 73 leti dokazala, da je treba iti od Kanta naprej v višjo etično kvaliteto; T. G. Masaryk je v knjigi Svetovna revolucija dokazal, da je že prva svetovna vojna razkrila nevarnost filozofskega subjektivizma in formalizma (ki sta v precejšnji meri prisotna pri Kantu, poleg pozitivnih sestavin njegove etike) če ta dva abstrakcionizma postaneeta sestavini nacionalizmov. Zadnji odlomek je iz študije Vojana Rusa, napisane pred 30 leti, "O nekaterih obnovah etike", v kateri je etika utemeljena izrazito antropološko in ki odlično zavrača, da bi se etika podredila ontologiji, kozmologiji in naturalizmu, ter iz doktorske disertacije Vojana Rusa, napisane pred skoraj 40 leti (1956-1958). V tej disertaciji je že povsem zrela analiza antropološke kategorije zamisli, ki je glavni izvor vsake ustvarjalnosti (tudi moralne); ta pa izrazito presega vse ontološko in gnoseološko.

Between 1964 and 1993, ethics in the work of the University of Ljubljana were not subordinated to the regime and were at the head of the democratic movement and social criticism. These real humanist ethics (resembling Aristotelian and Evangelical criticism) contributed much in the period between 1948 and 1956 to the undermining of Stalinism in Europe and internationally, and between 1964 and 1972 actively participated in the formulation of the highest quality democratic wave in Eastern Europe and the former Yugoslavia, a wave that contributed significantly to raising Slovenia into a progressive European society and one which confronted the party monopoly. This ethic attempted to merge the best of all the previous ethics. Today a stricter tendency is gaining a foothold: to implement Kantian ethics as the absolute ruler of Slovene ethics. This tendency fails to acknowledge the criticisms of Kantian ethics by Brentano, Scheller, Masaryk and Weber, or other acquisitions from previous ethics. The large holes in the social morals of a country in transition are why their moral renewal calls for a synthesis of the positive from Kantian ethics and everything positive from the preceding ethics. Aristotelian and Evangelical eth



ics have said far more than Kant on the anthropological foundations of ethics and morals, on moral behaviour, on various standards and values and their anthropological and social justification, on the relationship between the moral intent and the fruitful effects of an act, on the relationship between human and a complex hierarchical society; on the sharp difference between human morals and moralism. As a stimulus for profound discussion on modern ethical synthesis, the study offers fairly long excerpts from articles by three writers: Weber's fundamental criticism of Kant showed, 73 years ago, that from Kant we have to go to a higher ethical quality; T.G. Masaryk in his book *World Revolution* proved that the First World War revealed a tanger of philosophical subjectivism and formalism (which to a large extent are present in Kant, apart from the positive elements of his ethics), if these two abstractions become composite elements in nationalism. The last excerpt is from a study by Vojan Rus from 30 years ago called *On Some Renewals of Ethics*, in which ethics are explicitly anthropologically oriented, and he decisively rejects submission to ontology, cosmology and naturalism, and from his doctoral dissertation written almost 40 years ago (1956 to 1958). The dissertation offers a developed analysis of the anthropological category of an idea, which is the main source of every creativity (including moral creativity); and this clearly exceeds everything ontological and gnosological.

In dieser Studie werden wir die Grundlagen einer diaphorischen Ethik zu entwickeln versuchen. Diaphora verstehen wir als grundlegende ontologische Tatsache der menschlichen Existenz, aus der sich eine diaphorische Ethik entwickelt. In laeset eine Ethik der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur. Die Verbindung zur Natur kann aber diese Ethik nicht durch die Ethimierung von Diaphora gewährleisten. Diaphora ist dabei nicht zu umgehen. Der Bruch ist nicht wegzudenken. Ziel der diaphorischen Ethik kann also nicht eine romantische Wiederherstellung der absoluten Identität mit der Natur sein. Die Beziehung zur Natur nur auf einer höheren Ebene der dialektischen Vermittlung als ethischer Verantwortung fñer sie gesucht werden. Weil der Mensch "nicht mehr" unmittelbarer Teil der Natur ist, und weil Diaphora nicht abzuschaffen ist, kann die Beziehung zur Natur nur auf eine sekundäre, Meta-Ebene (die primäre und unmittelbare Beziehung zur Natur ist nennlich schon längst verloren und in ihrer Form nicht wiederholbar), wiedererzucht werden. Und diese Meta-Ebene, Ebene der kunstsich-retrospektiven, vernünftigen Verbindung mit der Natur, kann keine andere sein als eine ethische. Diaphorische Ethik ist so eine dialektische Ethik, die ihren Anfang nicht im Dialog Mensch - Mensch hat, sondern in solcher Beziehung des Menschen zur Natur, die durch sein Wissen ueber Diaphora bedingt ist.

This study is the tenth in a series linked to the possibility of presenting a system in a "postmetaphysical situation". If in principle twentieth century philosophy has been committed to the non-system as far as its greatest attempts are concerned, it has become clear that at the end of the century the demand for establishing a system is once again growing stronger; a system demands categories, forms, notions, structures; we tried with "categorical forms" and the idea of marking those places where a system could possibly begin. Demus's difference came to the fore because it was clear that as the dynamic of differences it is ahead of the differences beyond "metaphysics and dialectics", and at the same time it is convenient for thought, which needs new terms in order to be able to support itself on new reality, while providing a general description we tried to introduce some new terms (qualitatives, contingents, quantatives, bineries, grammemes, phenomenes, morphemes, hilemes, hermeneues, differents, ichnemes, in-telegrammes, etc.) whereby at the same time as the fundamental notion of trace as the categorical and symbolic form, we also introduced the given of a system in the sense of "association" of that which is analytically given meaning by differences, sequences (traces), distances (actual registration in the existing, world of life and symbolic forms) and algorithms (models) and rules for dealing with the model. If "technema" means the uniting force of observation, then thinking is no longer a theory but a contingent categorical structuring of the world; in this way it regains the old tasks but also some new ones: the task of anthropology and the task of a subject.

